

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



*Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta*

ISSN 2612-713X
Anno I - N. 2 luglio-dicembre 2019
Codice Fiscale: 01131970863 - P.IVA: 01271020867

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

Direzione e Redazione
Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina
Telefono/Fax
0935681840
Indirizzo e-mail
portogallo@fondazioneintorcetta.info

Sede legale
Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile
Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali
Giuseppe Portogallo
Paolo Centonze

Segreteria di Redazione
Antonino Lo Nardo

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

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

Grafica e impaginazione
Antonella Granata

Stampa
Edizioni Lussografica
Via Luigi Greco 19-21 - 93100 Caltanissetta
gennaio 2020

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

© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta
Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero
€ 10,00
Abbonamento annuale
€ 18,00

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

In copertina
Mappa storica di Piazza Armerina del XVII secolo
conservata presso la Biblioteca Comunale di Piazza Armerina
che ringraziamo per la gentile concessione.

Sommario

2 Editoriale
di Giuseppe Portogallo

4 Cultura aperta
di Francesca Paola Massara

8 Hanno contribuito a questo numero

10 Prospero Intorcetta e il suo contributo alla sinologia
di Thierry Meynard (traduttore Antonino Lo Nardo)

**24 La *Compendiosa narratione* di Prospero Intorcetta
(1671-72) e la coeva corrispondenza epistolare
gesuitica tra Cina ed Europa**
di Stefano Benedetti

**36 L'invio di cinque "sinojesuitica" da P. Intorcetta,
S.J. all'Imperatore Leopoldo I nel 1762**
di Mag. Jan Mokre (traduttore Antonino Lo Nardo)

**44 Pace e Ration di Stato nel *Confucius Sinarum
philosophus* (1687)**
di Daniel Canaris (traduttore Antonino Lo Nardo)

**54 Una lettera non analizzata di Prospero Intorcetta,
S.J. a Godefridus Henschens, S.J.**
di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

**62 I portoghesi che cercavano il Catai e scoprirono il
Tibet lasciandoci l'eredità del Regno di Shambala**
di Adolfo Tamburello

**66 Dalla Campania alla Cina sotto il *padroado*
portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII**
di Mariagrazia Russo

**70 L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento
nelle missioni tra Cinquecento e Settecento**
di Matteo Sanfilippo

**76 La "Biblioteca domestica" del Collegio Massimo
della Compagnia di Gesù a Palermo**
di Giuseppe Scuderi

**82 Giulio Aleni S.J. (Brescia 1582-Yanping 1649)
西来孔子 Il Confucio Occidentale**
di Gianfranco Cretti e Huizhong Lu

**86 Due documenti poco noti sulla chiesa del Brancati
a Sciangai**
di Giorgio Casacchia

88 La xilografia in Cina
di Carlo Pastena

**92 Nobili missionari della Contea di Modica.
I Lorefice (XVII-XVIII secolo)**
di Giuseppe Barone

96 Segnalazioni bibliografiche
a cura di Antonino Lo Nardo

di Giuseppe Portogallo

2

**Tutta la vita umana non è
se non una commedia,
in cui ognuno recita con una
maschera diversa, e continua
nella parte, finché il gran
direttore di scena gli fa lasciare
il palcoscenico.**

Erasmus da Rotterdam

Cari Amici Intorcettiani,

consentitemi di iniziare con un commosso pensiero al caro amico Mons. Gaetano Zito, autorevole componente del Comitato Scientifico di questa rivista, defunto l'8 ottobre 2019. La scomparsa prematura di Mons. Zito rappresenta una grave perdita per la cultura italiana e per la Sicilia. Grande studioso di Storia della Chiesa, conoscitore unico degli archivi ecclesiastici, aperto al dialogo religioso ecumenico, appassionato organizzatore di ricerche storiche, Gaetano lascia un vuoto incolmabile nella mente e nei cuori dei tanti che lo hanno conosciuto ed apprezzato. Mi piace ricordarlo con questa foto ripresa durante il suo intervento nel convegno del 23 marzo 2017 (fig. 1).

Il nostro cammino come Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta

prosegue con questo secondo numero del semestrale "Intorcettiana" dopo aver svolto il 6 aprile di quest'anno un importante convegno - con la partecipazione di studiosi di fama internazionale - avente come titolo: Prospero Intorcetta S.J. e... Confucio. (fig. 2, fig. 2-1, fig. 2-2); aver pubblicato lo scorso 10 ottobre il volume: Dalla Sicilia alla Cina - L'avventura di Prospero Intorcetta S.J. (1625-1696) di Carmelo Capizzi S.J.- Antonio Spadaro S.J. (fig. 3) e alla fine dello stesso mese, il catalogo della mostra dello scultore Angelo Salemi: Un Sogno Plasmato in Materia (fig. 4).

I contributi che troverete nelle pagine seguenti forniranno ulteriori elementi di conoscenza sull'attività svolta dal nostro Prospero Intorcetta grazie agli studi condotti da Thierry Meynard, Stefano Bendetti, Mag. Jan Mokre, Daniel Canaris, Noël Golvers e al professionale lavoro di traduzione



1

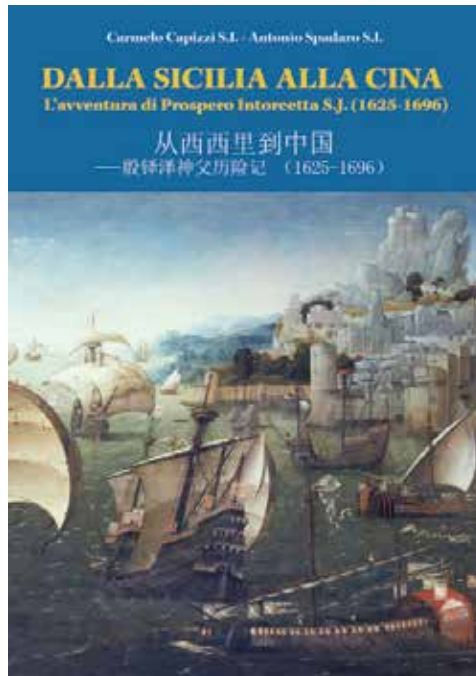


2-1





2



3



4

3

- dall'originale lingua inglese - svolto da Antonino Lo Nardo.

Adolfo Tamburello ci fa scoprire i portoghesi che si spingono in Asia per cercare “spezie e cristiani” e trovano il Tibet.

Mariagrazia Russo mette in evidenza come la Compagnia di Gesù insediata nelle residenze della Provincia Napoletana darà all'Asia un cospicuo numero di missionari originari del Sud della penisola italiana: gli ambienti gesuiti della capitale partenopea così come quelli più decentrati costituiscono un asse importante per la dif-

fusione del cristianesimo nel mondo.

Matteo Sanfilippo affronta il problema di quale abito indossare (quello del proprio ordine, come per altro era stabilito inderogabilmente nelle Regole dei vari istituti di vita consacrata? quello locale? una via di mezzo?) che coinvolse quasi tutte le missioni, attraversando per intero lo scacchiere missionario protrandosi ben oltre i primi secoli dell'età moderna.

Gianfranco Cretti e Huizhong Lu ci introducono il bresciano Giulio Aleni S.J., missionario gesuita in Cina dal 1610 al 1649.

Giorgio Casacchia ci ha fatto pervenire ulteriori documenti sulla chiesa del Brancati a Shanghai.

Giuseppe Scuderi ci presenta la “Biblioteca domestica” del Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo.

Carlo Pastena ci introduce ad un aspetto particolare della stampa in Cina: la xilografia.

Giuseppe Barone ci fa conoscere il suo concittadino, il letterato gesuita Giacinto Lorefice S.J. che - pur senza essere mai stato in Brasile - ne scrive una “Historia”.



2-2

Cultura Aperta

Immagine e comunicazione della fede *Ad maiorem Dei gloriam*.
Osservazioni sulla Chiesa del Gesù di Casa Professa a Palermo

di Francesca Paola Massara

4

Senza cultura e la relativa libertà
che ne deriva, la società, anche se
fosse perfetta, sarebbe una giungla.
Ecco perché ogni autentica
creazione è in realtà un regalo
per il futuro.

Albert Camus

La Compagnia di Gesù e l'arte in età barocca

Negli edifici di culto fondati dai Gesuiti si coglie un'assoluta continuità tra dimensione terrestre e ultraterrena: lo spazio della chiesa si fa "epifania del divino", emblema di quella "teologia della visione" tipica del Barocco.¹

Ne sono efficaci strumenti la resa naturalistica degli ambienti, l'uso attivo del chiaroscuro, l'illusionismo delle fughe architettoniche, le audacie prospettiche, le scelte di luci e colori, la preferenza per la scultura a tutto tondo,

la creazione di veri e propri scenari teatrali: "la manifestazione del divino assumerà quella stessa evidenza fisico-materiale che noi attribuiamo alla visione della natura, per ricordarci che il divino non si situa in un improbabile aldilà, ma nell'hic et nunc della nostra esistenza" (P.-H. Kolvenbach, S.I.).

I Gesuiti sviluppano una spiritualità civica e culturalmente consapevole, che estende le sue espressioni nella cultura, nelle scienze e nelle arti; tuttavia, si manifesta più attraverso le azioni e gli *exempla* che attraverso sistematizzazioni esplicite della dottrina dell'arte. Que-



intorcelliana

sto approccio proprio della Compagnia è da essa stessa definito “*modus noster procedendi*”.²

Il dinamismo proprio degli apparati decorativi delle chiese della Compagnia rivela Dio come motore di un ordinamento perfetto, opposto al caos ed al nonsenso; la dialettica tra tenebre e luce, peccato e redenzione, bene e male mostra con estrema vivacità non solo la vita della chiesa militante, ma anche la vita di ogni cristiano. Lo spazio della chiesa diventa spazio di tutti e di ciascuno.

La Compagnia di Gesù del Cinquecento e del Seicento non ha l'obiettivo esplicito di aggiornare o interpretare le precedenti modalità d'espressione architettonica e iconografica, ma di fatto ne opera un vero e proprio ripensamento.³

Il punto di partenza è l'esperienza personale di Dio, come suggerito dagli *Esercizi*. La *visio* del Nome è già anticipazione terrena della beatitudine della salvezza futura.

Le Chiese della Compagnia sono spesso dedicate al SS. Nome di Gesù, perché pronunciare il nome di qualcuno è già renderlo presente. La decorazione interna ne è logica conseguenza.

In esse, la rigorosa sobrietà esterna corrisponde ad una sovrabbondanza decorativa e comunicativa all'interno; la facciata, simile al fondale di un teatro classico, si staglia su quello che è il “teatro del mondo”, dove si svolge l'ordinaria esistenza dell'umanità.

Dentro l'edificio, invece, inizia il percorso di un'esperienza spirituale eccezionale per impatto emotivo e valore salvifico, tutto ordinato attorno al cardine cristologico.

Al tema del Nome si associa indissolubilmente quello dell'Eucarestia, fulcro della celebrazione liturgica.⁴ Per i Gesuiti la riforma della Chiesa passa attraverso l'annuncio della Parola e l'offerta del Corpo stesso di Gesù Eucarestia.

La Chiesa del Gesù a Casa Professa

Capolavoro della Compagnia in Sicilia, vi emergono le caratteristiche dell'arte e dello stile Barocco e Rococò,⁵ non ultimo il desiderio di suscitare la meraviglia dell'osservatore, per potenziare il potere di persuasione e di coin-

volgimento emotivo nel percorso di fede.

Si inizia a costruire la Chiesa del Gesù nel 1564; nel 1591 è già fundamentalmente completata, quando si modifica l'aula di culto, inizialmente ad unica navata, con un intervento che la trasforma in una chiesa a tre navate, abbattendo i muri divisorii tra le cappelle laterali. I lavori architettonici si concludono nel 1633, mentre si continua a lavorare sull'apparato decorativo ancora

per tutto il XVIII secolo, con interventi fino al XIX.⁶

La stesura onnipresente di quel particolare tipo di spettacolare commesso marmoreo costituito dai “marmi mischi, tramischi e rabischi”, caratteristica del Barocco della Sicilia occidentale,⁷ connota in maniera peculiare questa chiesa, in cui si creano composizioni di grande suggestione emotiva, grazie all'uso della scultura e del colore. Alcuni spazi e cappelle sembrano imposta-



ti secondo una prospettiva teatrale, in cui lo spazio suggerito si sovrappone a quello reale.

Il rapporto tra l'arte gesuitica, gli *Esercizi* e le rappresentazioni teatrali è stato oggetto di diversi studi specialistici,⁸ che hanno osservato quale ruolo avesse il sacro teatro nella pastorale della Compagnia; sicuramente la presenza negli apparati decorativi di quinte tridimensionali e personaggi a tutto tondo si conferma parte integrante di un itinerario spirituale volto a inserire l'orante in un percorso quanto più possibile "reale".

Nella Chiesa del Gesù di Palermo lavorano i più importanti architetti, pittori e scultori del tempo: la Compagnia sceglie il meglio che la piazza siciliana possa offrire, selezionando non solo gli artisti, ma anche le più aggiornate e moderne forme espressive della Riforma cattolica. La comunicazione della fede attraverso le arti è un elemento fondamentale, tanto che lo stesso Preposito Generale P. Oliva dichiara, a proposito delle scelte architettoniche da operare nelle chiese:

«[...] dedicate a Dio, non possono in alcun modo, o con la maestà o con la ricchezza dei suoi muri come dell'arredo, non conformarsi all'infinito mistero della Trinità. Onde in esse tanto Ignazio nostro padre, quanto tutti noi suoi figlioli, procuriamo di corrispondere alla grandezza della eterna onnipotenza con quegli apparati di glorie che possiamo maggiori».⁹

La peculiarità ignaziana delle scelte decorative della Chiesa si concentra sui diversi livelli di lettura del percorso, in linea con le indicazioni suggerite dagli *"Esercizi"*.

In particolare, sembra evocata con forza quella "composizione di luogo" che, insieme ai numerosi aspetti "teatrali" presenti nella chiesa, consente al fedele di sentirsi parte integrante di un vero e proprio itinerario di fede e spiritualità che attraversa tutte e quattro le settimane di preghiera previste dal percorso degli *"Esercizi"*.

Si parte dall'ingresso e controfacciata, dove si collocano i simboli del conflitto tra ragione e istinto (lotta con i leoni) e dell'acqua purificatrice / battesimale (miracoli della Samaritana e del cieco nato), per poi continuare nella navata centrale, con la *"Imago mundi"*, ossia



la complessa rappresentazione della natura e dell'intero creato che l'uomo pellegrino è condotto ad incontrare, fino a giungere ai quattro pilastri che sostengono la cupola, dove si trovano i simboli dei quattro elementi naturali. Il percorso iniziatico si estende alle navate laterali: in quella di destra (lato S. Francesco Saverio) gli affreschi raffigurano episodi della vita di Maria e dell'Infanzia di Gesù, corrispondenti ai Misteri gaudiosi ed alla II settimana di Esercizi

Spirituali; nella navata di sinistra (lato S. Ignazio), invece, gli affreschi mostrano episodi della Passione, in accordo ai Misteri dolorosi ed alla III settimana di Esercizi. Anche l'apparato scultoreo di angeli e trionfi fitomorfi si accorda con i temi pittorici, lieti o tristi.

I temi della IV settimana sarebbero invece espressi nella complessità del presbiterio, in cui le paraste sono rivestite da temi simbolici fortemente cristologici: dalla fenice, animale allusivo



alla Resurrezione, ai temi eucaristici del grano e del vino, ai simboli delle virtù e della giustizia, alla sconfitta del male e dell'eresia, fino ai grandi e piccoli "teatri" che hanno per protagonista Davide (le due offerte di Achimelech e Abigail a Davide, nei teatri grandi) e altri personaggi dell'Antico Testamento legati al tema del sacrificio e dunque prefiguratori di Cristo.

Al centro, il grande e prezioso pannello ad altorilievo con la rappresentazione della Trinità e del momento dell'Incarnazione, che avviene quando Gesù tocca con la croce il globo del cosmo.

Gesù è dunque elemento unificatore e fulcro della Chiesa: a Lui è orientato l'articolato percorso del "pellegrino", che muove dall'ingresso con un progressivo cammino di consapevolezza e superamento del confuso stadio iniziale. Emerge anche la funzione insostituibile della Chiesa nell'indirizzare e governare questo complesso tragitto interiore.

Il nome di Gesù è principio (Gesù Bambino sulla controfacciata) e conclusione del viaggio interiore:

9 Per questo Dio l'ha esaltato
e gli ha dato il nome
che è al di sopra di ogni altro nome;
10 perché nel nome di Gesù
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra;
11 e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di
Dio Padre.
(Fil 2, 9-11)

La complessità e la ricchezza "sovrabbondante" della raffigurazione si colloca nell'ottica di quella rivoluzione del linguaggio visivo che ha come obiettivo l'incontro quasi fisico tra Dio e l'uomo.

Tutto parla di Dio, ogni aspetto del reale ne è coinvolto; questo spiega anche la presenza di immagini teriomorfe e teratomorfe, non solo personificazioni di vizi e virtù, secondo una lunga tradizione medievale, ma espressioni di un creato a volte misterioso ed enigmatico, che pure loda il Signore, motore immobile e principio ordinatore del caos primordiale.

In questo percorso assume valore fondamentale la *Sequela Christi*, un cristocentrismo pedagogico che costituisce l'asse portante di ogni scelta architettonica e iconografica.

NOTE

¹ Cfr. F.P. MASSARA, *Composizione di luogo e presenza: gli spazi religiosi dei Gesuiti*, in *La "sovrabbondanza" nel Barocco*, Simposio Internazionale a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni ev.", Palermo, 22 giu. 2018, (c.s.).

² G. SALE S.I., *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica*, in *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, a cura di G. Sale, Milano 2003, pp. 32-46.

³ La critica ha discusso in diverse occasioni sulla volontà d'arte espressa dalla Compagnia, schierandosi in maniera contrastante (per una efficace sintesi cfr. S. Benedetti, *Gesuiti, arte dei. Architettura*, in *Iconografia e Arte cristiana*, diretta da L. Castelfranchi – M.A. Crippa, a cura di R. Cassanelli – E. Guerriero, vol. I, Cinisello Balsamo 2004, pp. 699-706).

⁴ G.A. BAILEY, *Il contributo dei Gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa, 1540-1773*, in *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, a cura di G. Sale, Milano 2003, pp. 125-168.

⁵ Cfr. D. MALIGNAGGI, *La scultura della seconda metà del Seicento e del Settecento*, in *Storia della Sicilia*, vol. X, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Palermo 1981, pp. 73-118; M. FAGIOLO - L. TRIGILIA (edd.), *Lo spazio sacro: immagini delle architetture religiose del Barocco siciliano*, Siracusa 1989, 7-8; A.I. LIMA, *Architettura e Urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia. Fonti e documenti inediti secoli XVI – XVIII*, Palermo 2001, 41-62; 476-478; 517-519.

⁶ G. FILITI S.J., *La chiesa della Casa Professa della Compagnia di Gesù in Palermo: notizie storiche, artistiche, religiose*, Palermo 1906; D. MALIGNAGGI, *Influssi berniniani negli apparati di Giacomo Amato*, in *Barocco romano, barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria*, a cura di M. Fagiolo – M.L. Madonna, Roma 1985, pp. 283-292; *Il Barocco in Sicilia: tra conoscenza e conservazione*, a cura di M. Fagiolo-L. Trigilia, Siracusa 1987, pp. 102-105; M.C. RUGGERI TRICOLI, *Costruire Gerusalemme: il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Milano 2001; A. GIANNINO S.I., *La Chiesa del Gesù a Casa Professa. Palermo*, ristampa riveduta a cura di F. Salvo S.I., Palermo 2003³; S. PIAZZA, *I colori del Barocco. Architettura e decorazione in marmi policromi nella Sicilia del Seicento*, Palermo 2007, in part. pp. 11-12; 23-26; 51-56; 83-85.

⁷ G. LOJACONO, *I "marmi mischi" siciliani nella chiesa di Casa Professa a Palermo*, in *Palladio*, 3 (1939), pp. 113-122; R. LA DUCA, *Ricerche, criteri e metodi per lo studio di monumenti storici, in relazione all'impiego dei marmi e delle pietre*, in *Marmo tecnica architettura*, n. 6 (dic. 1965), pp. 5-24; S. PIAZZA, *I marmi mischi delle chiese di Palermo*, Palermo 1992; G. MONTANA – V. GAGLIARDO BRIUCCIA, *I marmi e i diaspri del Barocco*

siciliano, Palermo 1998; H. HILLS, *Marmi mischi siciliani. Invenzione e identità*, ed. Società messinese di storia patria, Messina 1999, pp. 197-244; D. GARSTANG, *Marmi mischi a Palermo: dalla nascita del vernacolo all'abside di Casa Professa*, in *Splendori di Sicilia. Arti decorative dal Rinascimento al Barocco. Catalogo della mostra* (Palermo 10 dic. 2000- 30 apr. 2001), a cura di M.C. Di Natale, Palermo 2000, pp. 152-169.

⁸ cfr. J. O'MALLEY, *The first Jesuits*, London 1993, pp. 37-50; G. ISGRÒ, *Festa, teatro rito nella storia di Sicilia: storia dello spettacolo in Sicilia*, Palermo 1981, pp. 280-293; *Id.*, *Il sacro e la scena*, Roma 2011, pp. 187-209; 224-237 (con sintesi degli studi precedenti).

⁹ G. SALE, *Pauperismo architettonico e architettura gesuita*, in *Ignazio e l'arte dei Gesuiti...*, p. 45.



Hanno contribuito a questo numero



Stefano Benedetti

Ph.D. in Italianistica, ha tenuto corsi di italiano e latino in diverse università di Shanghai e ora insegna a Roma. Le sue ricerche, di ambito filologico e critico, spaziano dall'età umanistica al Settecento, con interesse specifico per la ricezione dei classici, la letteratura italiana e latina dal Rinascimento al Barocco, le fonti dei missionari gesuiti in Cina. È socio dell'«Accademia letteraria di Arcadia» e dell'Associazione «Roma nel Rinascimento» nonché collaboratore del «Dizionario biografico degli Italiani». Dal 2009 collabora con la Fondazione Intorcetta, per conto della quale è intervenuto in convegni internazionali.

Giuseppe Barone

Professore ordinario in Storia contemporanea e dal 2013 dirige il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli studi di Catania dove insegna Storia contemporanea (Corso di Laurea triennale in Scienze dell'Amministrazione e dell'Organizzazione) e Storia dello Stato Italiano (Corso di Laurea Specialistica in Scienze delle Pubbliche Amministrazioni) è membro di diritto del Senato Accademico. Dal 2011 è Presidente della Fondazione Grimaldi di Modica e fa parte del Direttivo dell'Istituto Meridionale di Storia e Scienze Sociali Sicilia (IMES).



Daniel Canaris

Si è addottorato nel 2017 all'Università di Sydney con una tesi sull'immagine della Cina nel pensiero di Giambattista Vico. Una versione rivista della sua tesi di dottorato sarà pubblicata nel giugno 2020 come parte della collana Oxford University Studies of the Enlightenment. Attualmente prosegue le sue ricerche in qualità di ricercatore postdottorale presso Sun Yat-Sen University, Canton. La sua ricerca si concentra sullo scambio intellettuale e culturale fra la Cina e l'Europa durante la prima età moderna, mettendo accento particolare sulle opere di Michele Ruggieri e Niccolò Longobardo. Altre sue scritture sono state pubblicate in riviste scientifiche come Intellectual History Review, Modern Language Notes, Erudition and the Republic of Letters, e Frontiers of Philosophy in China.



Giorgio Casacchia

Professore ordinario di filologia cinese all'Università Orientale di Napoli fino al 2015. Ha trascorso in Cina oltre 15 anni, dal 1973 al 2015, a Pechino, Chongqing, Sciangai, presso istituzioni accademiche e diplomatiche. Autore di testi di linguistica, letteratura classica e vernacolare, fra cui il Dizionario di Cinese (con il prof. Bai Yukun), Venezia, 2008 e la traduzione italiana del Diario di Viaggio di Xu Xiake, Venezia e Hangzhou, 2019. Socio Aderente e componente del Comitato Scientifico della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.



Gianfranco Cretti

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

Noël Golvers

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



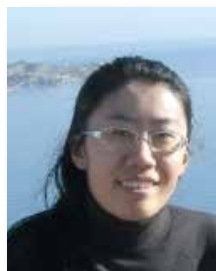
Antonino Lo Nardo

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



Huizhong Lu

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



Francesca Paola Massara

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



Thierry Meynard S.J.

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



Jan Mokre

nato nel 1961 a Berlino (Germania), è storico e bibliotecario delle mappe. Nel 1990 è diventato dipendente della Biblioteca nazionale austriaca e nel 2002 è stato nominato capo del Dipartimento mappe e del Museo del museo della Biblioteca Nazionale Austriaca. È segretario generale della International Coronelli Society for the Study of Globes. Mokre ha pubblicato numerosi saggi sulla storia delle mappe e dei globi e ha curato e curato vari cataloghi di mostre. È autore di "Rund um den Globus. Erd- und Himmelsgloben und ihre Darstellungen" (Vienna, Bibliophile Edition, 2008) e di "Franz Ritter von Hauslab. Der gelehrte Offizier" (Vienna 2018) (= Schriften des Heeresgeschichtlichen Museums 25).



Carlo Pastena

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



Matteo Sanfilippo

È professore ordinario di storia moderna presso l'Università della Tuscia e direttore dell'Istituto Storico Scalabriniano, dopo aver diretto il Centro Studi emigrazione di Roma. Si occupa di storia delle missioni dal medioevo a oggi, in particolare di quelle presso i migranti e sull'argomento ha scritto numerosi volumi, ultimo dei quali L'emigrazione nei documenti pontifici (Roma-Todi, Fondazione Migrantes-Tau Editrice, 2018)



Giuseppe Scuderi

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



Adolfo Tamburello

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



Mariagrazia Russo

formatasi nell'Università degli Studi della Sapienza di Roma e alla Sorbonne di Parigi, è attualmente professoressa di prima fascia di Lingua e traduzione portoghese e brasiliana presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma, provenendo dai ruoli di Professore associato nell'Università degli Studi della Tuscia. Nell'Università romana ricopre oggi anche il ruolo di Presidente della Facoltà di Interpretariato e



Traduzione, oltre a ricoprire l'incarico di prorettore alla didattica. I suoi interessi di ricerca, nati in ambito filologico-medievale galego-portoghese, sono stati supportati da spogli sistematici di riviste di interesse lusitano; esami di fondi presso biblioteche italiane e vaticane; ricerche d'archivio con ritrovamento di documentazione inedita che fa luce su importanti eventi della storia del mondo lusitano (ambasciata di Alexandre Metelo in Cina, João de Barros, Diogo do Couto, Fernão Lopes de Castanheda, Rainha Jinga Mbandi; Tomás Pereira; Martino Martini; Padre António Vieira e la diaspora sefardita; l'espulsione dei gesuiti dal Portogallo). Ha affrontato problematiche inerenti aspetti critico-letterari relativi alla cultura canzoniere cinquecentesca, così come alla letteratura moderna e contemporanea portoghese, africana e brasiliana; letture intertestuali che hanno avuto come obiettivo quello di evidenziare gli stretti rapporti nei secoli tra Italia e Paesi di espressione portoghese; analisi traduttologiche, oltre che traduzioni e curatele di opere letterarie brasiliane e capoverdiane; studi di contatto linguistico; linguistica missionaria (con riflessi sulla diplomazia luso-italiana e italo-luso- ortografico, lessicografico cinese e nipponica); l'ambito, toponomastico e glottodidattico.

Prospero Intorcetta e il suo contributo alla sinologia*

di Thierry Meynard (traduttore Antonino Lo Nardo)

10

Il contributo sinologico del gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1626-96) riguarda principalmente il suo lavoro sui classici confuciani, e perciò analizzerò e valuterò come egli si sia occupato delle fonti cinesi e che metodi di interpretazioni abbia usato. La prima sezione analizza come Intorcetta abbia studiato sotto il gesuita portoghese Inácio Da Costa (1603-66) e pubblicato la *Sapientia sinica* (1662) (v. Fig. 1), che presentava la traduzione del *Daxue* 大學, di metà del *Lunyu* 論語, e una “Vita di Confucio.” In questo processo, Intorcetta imparò da Da Costa, suo maestro di studi cinesi, diverse metodologie che continuò ad applicare successivamente. La seconda sezione dimostra precisamente come Intorcetta abbia rivisto e migliorata la “Vita di Confucio” di Da Costa, che incluse nel suo lavoro autonomo, il *Sinarum scientia politico-moralis* (1667-69) (v. Fig. 2).

Oltre alla “Vita di Confucio,” il *Politico-moralis* presenta per la prima volta una traduzione del *Zhongyong* 中庸, il testo più difficile tra i *Quattro Libri* secondo Zhu Xi 朱熹. Nelle due successive sezioni di questo studio, dimostrerò che la traduzione autonoma non è all'altezza degli standard stabiliti nella *Sapientia sinica*, e perciò ha potuto essere facilmente oggetto di critica da parte degli oppositori all'approccio missionario di Matteo Ricci (1552-1610). Ciò costrinse Intorcetta a ritornare agli standard fissati nella *Sapientia sinica*, migliorando la sua precedente traduzione aggiungendo le traduzioni di alcuni commentari cinesi e proponendo una interpretazione secondo il punto di vista della spiritualità ignaziana. Lavorando con un gruppo di altri tre gesuiti a Canton, Intorcetta fu in grado di applicare con successo lo stesso metodo usato nella *Sapientia sinica* al *Daxue*, al *Zhongyong* e al *Lunyu*.

L'ultima sezione di questo studio ha a che fare con la Prefazione del *Sinarum philosophus*. Dimostrerò che la prima parte della Prefazione fu scritta da Intorcetta. La seconda parte, invece, risponde alle critiche avanzate dal gesuita Niccolò Longobardo (1559-1654) e dal domenicano Domingo Navarrete (1618-1686), i quali ritenevano ateistico il confucianesimo. È una apologia della politica missionaria di Ricci, scritta dagli altri tre gesuiti a Canton. Nel pubblicare il *Sinarum philosophus* a Parigi nel 1687, Philippe Couplet (1623-1693) ammetteva la leadership di Intorcetta nel progetto, indicando il suo nome come primo nella lista dei quattro autori (v. Fig. 3).

I. La *Sapientia sinica* di Da Costa come base per il lavoro sinologico di Intorcetta

Una questione di paternità

Chiara Ferrara ha recentemente presentato uno studio breve ma ben documentato sulla vita e l'opera di Intorcetta: “Prospero Intorcetta traduce Confucio,” pubblicato nel volume edito da Giusi Tamburello, *Gesuiti siciliani del '600 nel celeste impero*.¹ Ferrara cita in un paio di occasioni Intorcetta come “il primo traduttore europeo di Confucio” (pp. 12 e 24). Cita, anche, Santi Correnti il quale - parlando di Intorcetta - afferma: “anzi è proprio a lui che si deve il termine Confucio” (p. 24).² Correnti fu, con tutta probabilità, influenzato da un altro storico della Sicilia, Vincenzo Di Giovanni, il quale considerava Intorcetta come “il primo traduttore europeo di Confucio.”³ Contrariamente a Correnti e Di Giovanni, Ferrara ha una buona conoscenza del lavoro dei gesuiti in Cina, e comprende molto bene la natura collaborativa delle traduzioni

gesuitiche che iniziarono molto prima di Intorcetta. Tuttavia mi sembra che contraddica sé stessa nel parlare di Intorcetta come il primo traduttore. Io personalmente considero Michele Ruggieri (1543-1607) e non Intorcetta, come primo traduttore di Confucio.⁴

Inoltre, desidererei qui sottolineare l'importante ruolo di Da Costa. Questi arrivò in Cina nel 1632, e fu di stanza a Fujian (1634), Shanxi (1638), e Shaanxi (1640). Tra il 1659 e il 1660, ritornò nella provincia di Fujian, per insegnare ai giovani gesuiti i *Quattro Libri*. A quel momento, Da Costa era stato in Cina per circa trent'anni e padroneggiava chiaramente la lingua, avendo scritto alcuni lavori in cinese. Tra gli studenti a Fujian c'era Andrea Ferrão (1625-1661), arrivato in Cina nel 1659. Nel 1660, sotto la guida di Da Costa, Ferrão trascrisse la traduzione latina della prima parte del *Lunyu* accanto al testo cinese.⁵

Alcuni mesi dopo, Da Costa si spostò nella provincia dello Jiangxi, dove fu coinvolto nella formazione di quattro gesuiti appena arrivati: Intorcetta, l'austriaco Christian Herdtrich (1624-1684), e due gesuiti fiamminghi, François de Rougemont (1624-1776) e Philippe Couplet. Questi quattro gesuiti facevano parte della stessa generazione; il più anziano, Couplet, aveva 37 anni, e il più giovane, Intorcetta, 34. Intorcetta e Herdtrich si conoscevano abbastanza bene per aver viaggiato dal Portogallo alla Cina sulla stessa nave. Anche Couplet e de Rougemont avevano viaggiato verso la Cina sulla stessa nave.⁶ Questi quattro gesuiti furono tutti mandati a studiare la lingua cinese in differenti località a sud del Fiume Yangtze (Jiangnan 江南). De Rougemont fu mandato ad Hangzhou a studiare sotto il gesuita italiano Martino Martini (1614-1661).⁷ Couplet fu mandato a Ganzhou



贛州, nella provincia di Jiangxi, a studiare sotto il fratello di Macao António Fernandes (1620-1670). Intorcetta fu mandato a Jianchang 建昌, vicino Nanchang, a studiare sotto Da Costa.⁸

La *Sapientia sinica* fu pubblicata nel 1662 a Jianchang. Include una biografia di Confucio in Quattro pagine (2 fogli), una traduzione completa del *Daxue* in quattordici pagine (7 fogli), e una traduzione della prima parte del *Lunyu* in settantasei pagine (38 fogli).⁹ Lo studioso americano Lionel Jensen corret-

possibile che comunicassero tramite lettere per lavorare assieme. È anche molto probabile che Da Costa abbia riunito i quattro giovani gesuiti per qualche tipo di seminario di traduzione nello Jiangxi. È verosimile che Da Costa abbia letto con loro i *Quattro Libri*, proponendone oralmente una traduzione in latino. In seguito, i suoi quattro studenti avrebbero sollevato delle difficoltà nel comprendere il testo, e Da Costa avrebbe conseguentemente adattato la sua traduzione. Intorcetta avrebbe con-

suoi studi, furono tradotti e pubblicati, in latino e in caratteri cinesi, il *Tahio* (*Daxue*) e il *Lunyu*.¹³

L'originale programma quadriennale di studio cinese per i gesuiti fu approvato nel 1624, ma non fu mai strettamente implementato e i nuovi arrivati raramente completavano detto programma. A causa delle esigenze pressanti dell'attività missionaria, Herdtrich fu mandato a Shanxi e Henan; Couplet a Fujian e successivamente a Nanjing; De Rougemont a Zhejiang e poi nello

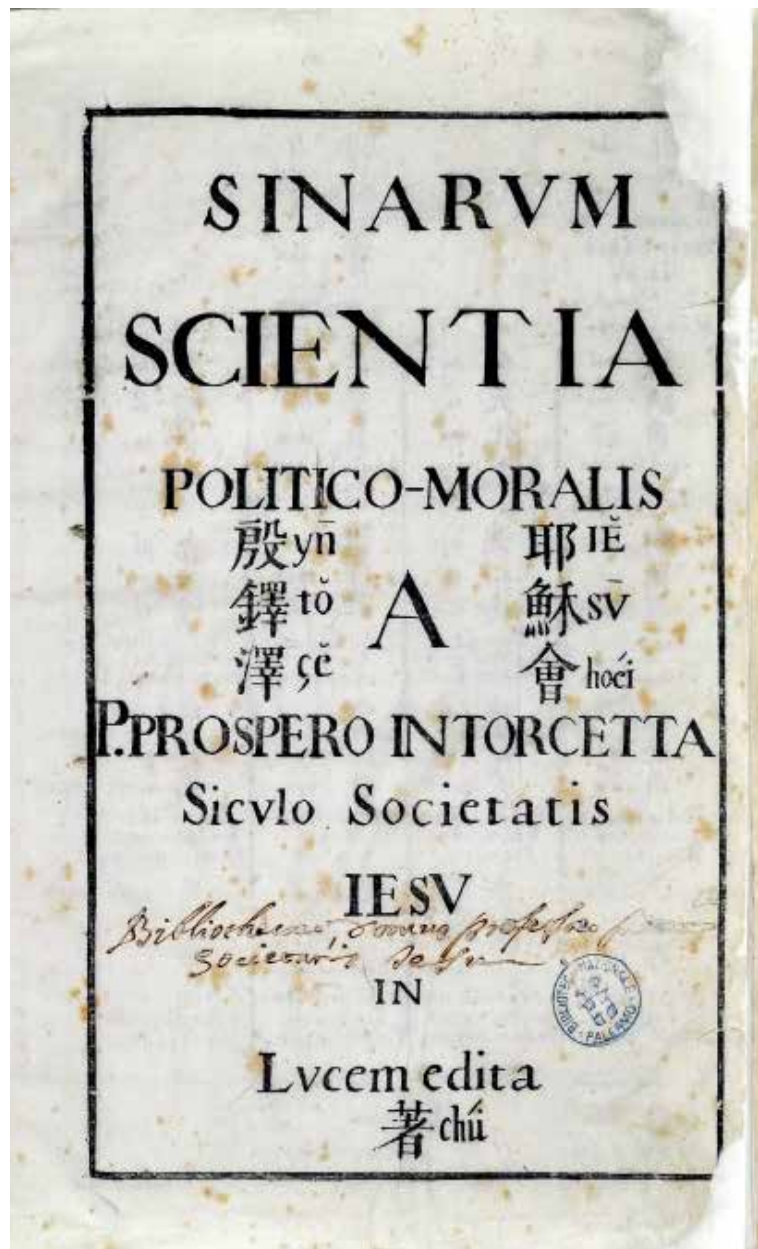


1

tamente sottolinea l'importanza della *Sapientia sinica* come "la prima effettiva traduzione bilingue cinese-latino".¹⁰

Come apprendiamo da Intorcetta nella sua prefazione alla *Sapientia sinica*, Couplet, De Rougemont, Herdtrich e lui stesso parteciparono alla traduzione.¹¹ A causa della distanza geografica che separava questi quattro gesuiti, è

servato una copia intonsa della traduzione. Sicuramente lui produsse l'edizione finale, e il suo nome appare vicino a quello di Da Costa, sulla copertina della *Sapientia sinica*, sia in latino sia in cinese.¹² Come Intorcetta afferma nel manoscritto del *Sinarum philosophus*, egli aveva studiato la lingua cinese con Da Costa e, durante il terzo anno dei



2

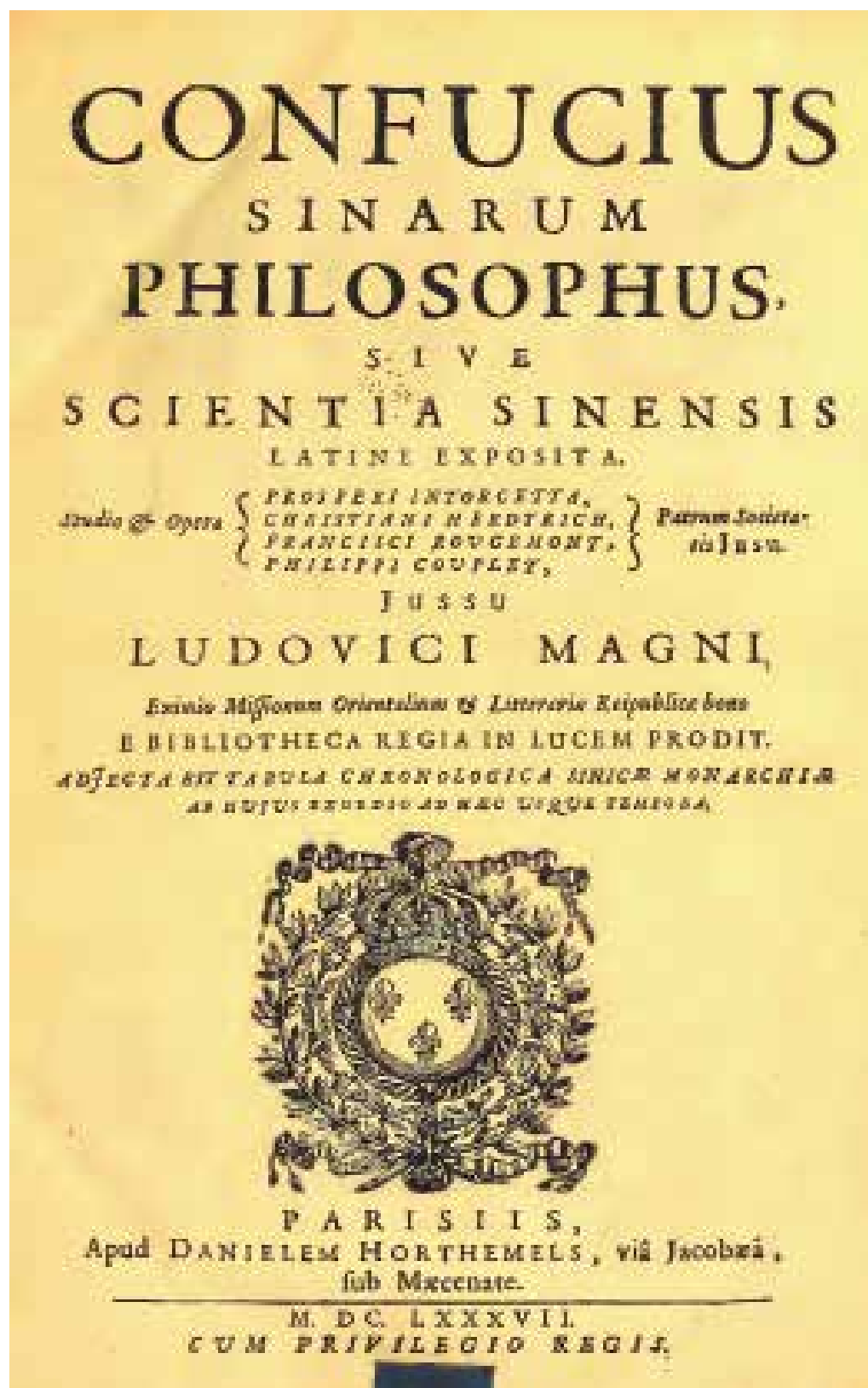
Fig. 1 - Frontespizio della "Sapientia Sinica" (esemplare conservato presso la Biblioteca centrale della Regione Siciliana)

Fig. 2 - Frontespizio del "Sinarum Scientia politico-moralis" (esemplare conservato presso la Biblioteca centrale della Regione Siciliana)



Jiangsu. Pertanto, il gruppo di traduttori si sciolse, e Intorcetta, rimanendo nello Jiangxi, continuò da solo il lavoro di traduzione. Questo gruppo di quattro giovani gesuiti nel 1660-1662 giocò un ruolo decisivo nel progetto di traduzione, visto che lavorarono di nuovo assieme a Canton circa otto anni dopo. Si può notare che già nel 1660-1662 Intorcetta aveva assunto un ruolo guida tra i quattro giovani gesuiti nel tradurre i classici confuciani.

Fig. 3 - Frontespizio del "Sinarum Philosophus" (il nome di Intorcetta appare il primo nella lista degli autori)



I nomi di Da Costa e Intorcetta sono scritti sul frontespizio della *Sapientia sinica* in latino e cinese. Il testo cinese sul frontespizio riferisce che Guo Najue (Da Costa) e Yin Duoze (Intorcetta) “hanno raccontato assieme” (*shutong* 述全). Comunque, il testo latino sul frontespizio introduce una leggera differenza nei ruoli di Da Costa e Intorcetta: “tradotto da Padre Inácio Da Costa gesuita portoghese e presentato al mondo da Padre Prospero Intorcetta gesuita siciliano” (*exponente P. Ignacio a Costa Lusitano Soc. Ie. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. soc. Orbi proposita*).

Tuttavia, nella sua autorizzazione scritta per la pubblicazione, riprodotta nella seconda pagina del libro, Le Faure, vice-provinciale della Cina, accorda il permesso a stampare la *Sapientia sinica* “presentata al mondo da Prospero Intorcetta.”¹⁴ Curiosamente, è omesso il nome di Da Costa. Il fatto che la prefazione fosse stata scritta da Intorcetta,¹⁵ come pure la vaghezza e l’inconsistenza delle attribuzioni nella stessa *Sapientia sinica*, contribuirono all’errata percezione che Da Costa e Intorcetta fossero co-autori o co-traduttori, o perfino che Intorcetta fosse l’autore principale. Nel suo *Catalogus Patrum Societatis Iesu ab anno 1581 usque ad annum 1681* (Dillingen, 1687), Philippe Couplet attribuisce la *Sapientia sinica* al solo Intorcetta! Inoltre, nel trattare sulla *Sapientia sinica*, anche un attento studioso come Albert Chan scrive: “Intorcetta è stato il primo a tradurre il *Lunyu* in una lingua europea.”¹⁶ Chan ignora del tutto il contributo di Da Costa.

Ad ogni modo, non è possibile considerare Intorcetta, che era stato in Cina soltanto tre anni quando la *Sapientia sinica* fu pubblicata, come principale autore e traduttore. Nella “Prefazione” (*Ad lectorem*), lo stesso Intorcetta indica il lavoro come una “traduzione letterale di Padre Inácio Da Costa” (*litteralis expositio P. Ignatii à Costa*).¹⁷ Pertanto, Da Costa dovrebbe essere riconosciuto come l’autore e il traduttore principale della *Sapientia sinica*, e Intorcetta come editore e collaboratore secondario dell’opera. Circa trent’anni fa, lo storico italiano Paolo Beonio-Brocchieri aveva espresso dubbi circa l’attribuzione della *Sapientia sinica* a Intorcetta, e indicato Da Costa come l’autore, seguendo in ciò lo storico gesuita francese Carlos Sommervogel (1834-1902).¹⁸ Eppure,



Luisa Paternicò considera Intorcetta l'autore delle traduzioni, ma fatte sotto la guida di Da Costa.¹⁹ Analogamente, Ferrara cita che Intorcetta pubblicò la *Sapientia sinica* con "l'aiuto di Da Costa."²⁰ Mi sembra che entrambe tendono ad ignorare il ruolo di Da Costa.

La scelta dei Quattro Libri per l'edizione Zhu Xi

Ruggieri aveva già studiato i *Quattro Libri* leggendo l'opera *Sishu jizhu* 四書集註 (Raccolta di commenti sui *Quattro Libri*) di Zhu Xi. Inoltre, Albert Chan ha trovato una copia dello *Sishu jizhu* negli archivi gesuitici a Roma con le annotazioni manoscritte di Brancati, scritte probabilmente a Hangzhou durante gli studi della lingua cinese nel 1637 e 1638. Brancati indicò le date per registrare il progresso nei suoi studi, includendo i cinque mesi che passò leggendo il *Lunyu*.²¹ Più di trent'anni dopo, Brancati sarebbe diventato uno dei sei revisori della *Sapientia sinica*.

I gesuiti si familiarizzarono con lo *Sishu jizhu* durante gli studi della lingua cinese. Pertanto, quando Da Costa lavorò con i suoi studenti gesuiti nel tradurre i *Quattro Libri*, scelse naturalmente d'edizione di Zhu come base per il testo classico dei *Quattro Libri*, come è chiaramente riportato nella "Prefazione" (Ad lectorem) della *Sapientia sinica*:

Ci sono i segni f, p, § indicati ai margini. Il primo indica il foglio del testo secondo l'ordine di una edizione di Nanjing di Zhu Xi, chiamata normalmente *Sishu jizhu*. Il secondo segno indica la pagina. Il terzo segno designa una frase, separata da un'altra frase da un certo spazio all'interno del testo cinese stesso.²²

Nella "Prefazione" (Ad lectorem) del suo *Politico-moralis*, Intorcetta ripete esattamente le stesse cose. Perciò, dal 1662 al 1687, il manoscritto e le traduzioni a stampa dei gesuiti dei *Quattro Libri* contengono gli stessi simboli (fol., p., §), che si riferiscono all'edizione di Zhu. I gesuiti usarono l'edizione di Zhu per una ragione ovvia: fu l'edizione standard dei *Quattro Libri* durante le dinastie Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911). I gesuiti cambiavano spesso residenza e a volte lavoravano separatamente, quindi dovevano usare una edizione standard, facilmente disponibile in diverse zone del paese. L'u-

so dell'edizione di Zhu ha importanti conseguenze. Per esempio, il commento-traduzione dei gesuiti segue esattamente la stessa segmentazione di un dato passaggio. Zhu tende a frammentare il testo classico in piccole unità o segmenti, e i gesuiti seguono sistematicamente l'edizione di Zhu nel presentare il testo.

L'uso dei commentari

Per quanto riguarda i commentari, la tradizione cinese aggrega molte interpretazioni, e ogni interprete attinge da precedenti commentari per comporre quello proprio, con il risultato di avere un testo comprensivo di molti fili differenti e intrecciati, proprio come in un pezzo di tessuto.²³ I gesuiti procedevano allo stesso modo: lavoravano sul testo classico come matrice di base, che si intrecciava con altri fili, con i due principali che erano lo *Sishu zhijie* 四書直解 (Commentario colloquiale sui *Quattro Libri*) di Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582) e lo *Sishu jizhu* di Zhu Xi.

Nel 1610, i gesuiti possedevano già una copia dei commentari di Zhang Juzheng nella loro biblioteca di Nanjing,²⁴ e il piano di studi del 1624 cita esplicitamente l'uso di commentari di Zhang per l'addestramento dei missionari gesuiti che arrivavano in Cina.²⁵ Secondo la prefazione della *Sapientia sinica*, le traduzioni gesuitiche del *Daxue* e del *Lunyu* si basano su venti differenti commentari, ma "soprattutto" (*praecipue*) sul commentario del Grande Segretario Zhang (*Colao Cham*),²⁶ e la traduzione contiene infatti alcuni riferimenti al "commentatore cinese e Grande Segretario Zhang" (*Commentator Sinensis Cham Colao*). Un esemplare della *Sapientia sinica* conservato presso gli archivi dei gesuiti a Roma reca sulla copertina l'iscrizione: *Xiwen sishu zhijie* (Commentario colloquiale sui *Quattro Libri* in lingua occidentale), chiaro riferimento al titolo del commentario di Zhang.²⁷

Oltre a usare i commentari sui *Quattro Libri* di Zhang Juzheng e di Zhu Xi, la *Sapientia sinica* usa anche altre fonti. Nella prefazione, Intorcetta ne rivendica circa venti. Sono stato in grado di identificare le seguenti: *Shujing zhijie* di Zhang Juzheng 書經直解, *Yijing jiangshuo* 易經講說, Sima Qian's *Shiji* 史記, *Kongzi jiayu* 孔子家語, *Shuoyuan* 說苑, *Zhanguoce* 戰國策, *Sishuzheng* 四書徵,

Zhuangzi 莊子, Ma Duanlin 馬端臨's *Wenxian tongkao* 文獻通考.

La struttura dei testi cinesi con la traduzione latina

L'organizzazione del testo originale e dei commentari si rivelò una grande preoccupazione editoriale. Nella tradizione cinese, il testo classico è raramente letto da solo, ed è spesso accompagnato da un commento. Il testo classico e il commento si completano a vicenda, con una evidente continuità fra i due, e soltanto la dimensione in cui sono scritti i caratteri distingue le due parti. Così i lettori leggendo passano - naturalmente - dal testo originale al commento, e dal commento tornano al testo originale. Il commento fornisce una spiegazione al testo classico, e di contro, il testo classico conferisce autorità al commento. Quindi il testo originale e i commenti diventano un tutt'uno integrato.²⁸ Quando i gesuiti revisionarono la loro traduzione dei *Quattro Libri*, non seguirono il sistema tradizionale di composizione occidentale, con note a margine, ma seguirono diffusamente la tradizione cinese. Ciò si può vedere molto chiaramente guardando la *Sapientia sinica*, dove le parole latine corrispondenti ai caratteri cinesi nel testo classico sono sottolineate, e quindi distinte dai commenti.

Nella *Sapientia sinica*, i testi latini e cinesi sono entrambi scritti orizzontalmente, da sinistra verso destra. È questo probabilmente il primo libro nella storia della letteratura cinese con i caratteri cinesi scritti orizzontalmente e da sinistra verso destra, in quanto il cinese scrive tradizionalmente in maniera verticale, dall'alto verso il basso, e da destra verso sinistra. I gesuiti usarono questo rivoluzionario sistema di scrittura dei caratteri cinesi per abbinarli allo scritto latino.²⁹

In breve, la *Sapientia sinica* è un'opera fondamentale per fissare uno schema sinologico con cui i gesuiti avrebbero potuto lavorare, vale a dire: un affiancamento dei testi cinesi e latini, una translitterazione in alfabeto romano dei caratteri cinesi, numeri in apice che consentano l'identificazione di un carattere cinese con una parola latina, l'uso dell'edizione di Zhu Xi dei *Quattro Libri*, l'uso dei commentari di Zhang Juzheng e Zhu Xi come rispettivamente il principale e il secondario, l'uso di



altri commentari o fonti storiche. In mancanza delle traduzioni di Ricci, il credito per queste scelte deve attribuirsi a Da Costa, il cui nome è - abitualmente - dimenticato nelle citazioni delle traduzioni dei gesuiti. A Parigi, Couplet decise alla fine di attribuire il *Sinarum philosophus* al loro gruppo di quattro giovani gesuiti, riconoscendo la leadership di Intorcetta ponendo il suo nome per primo. Nell'intera opera, il nome di Da Costa non è citato neanche una sola volta!

II. La revisione di Intorcetta della "Vita di Confucio" nel *Politico-moralis*

Ci sono tre versioni della "Vita di Confucio": una nella *Sapientia sinica*, una nel *Politico-moralis*, e una nel *Sinarum philosophus*. Allo scopo di valutare il contributo di Intorcetta, occorre analizzare la genealogia di queste tre *Vite*.

La "Vita di Confucio" di Da Costa: Confucio, un filosofo in attesa di Cristo

La prima versione è intitolata "Vita di Confucio, Principe della Sapienza cinese" (*Vita Confucii principis sapientiae sinicae*). Non è noto l'autore, ma si può presumere che sia stata scritta da Da Costa e rivista da Intorcetta, come il resto della *Sapientia sinica*. In questa biografia, Confucio è definito filosofo. Poiché le traduzioni del *Daxue* e del *Lunyu* nella *Sapientia sinica* non citano il termine filosofo, si suppone che la biografia sia stata scritta in un momento successivo. Dopodiché, il termine filosofo fu sistematicamente usato nel *Sinarum philosophus*.

Non è chiaro quale fonte primaria i missionari abbiano usato nello scrivere la biografia, ma fu probabilmente una versione popolare in uso durante il periodo Tardo Ming. Ad ogni modo, la maggior parte delle informazioni si possono rintracciare nel *Lunyu*, nella *School Sayings of Confucius* (*Kongzi jiayu*), e nella *Biografia di Confucio* (*Kongzi shijia* 孔子世家) scritta da Sima Qian. Nelle quattro pagine della biografia, si racconta dell'ambiente familiare di Confucio e della sua nascita, e sono, poi narrate cinque storie. La prima riguarda le ottanta bellezze inviate dal re di Qi per sedurre la corte di Lu. Questa storia è stata molto probabil-

mente scelta perché dimostra il dominio di Confucio sui desideri. La seconda storia racconta il complotto di Heng Tui 恒魑 per uccidere Confucio. Comunque, Confucio sfuggì grazie a qualche potere conferitogli dal cielo. Queste due storie si trovano nella *Biografia di Confucio* di Sima. La terza storia narra del suo incontro con la regina Nanzi 南子, e esprime la fiducia di Confucio nella sua coscienza. La quarta storia riguarda l'indagine di Wang Sunjia 王孫賈 sullo spirito Ao 奧, ma Confucio lo rimprovera (*Lunyu* 3.13). Da Costa approvava ciò come segno che Confucio rigettava l'idolatria. L'ultima storia narra la proposta fatta a Confucio dai discepoli di pregare gli spiriti superiori e inferiori durante la sua malattia, offerta che Confucio respinse. Qui, Da Costa si riferiva alla spiegazione del Grande Segretario Zhang, tratto dal suo commentario sul *Lunyu*: per tutta la sua vita, Confucio credette che c'era un padrone supremo (*zhuzai* 主宰) che governava su tutti gli spiriti e gli esseri umani. Vale la pena notare che le ultime tre storie, tutte tratte dal *Lunyu*, scomparvero dalle versioni del 1667-1669 e 1687 della "Vita di Confucio," ma non è chiaro perché Intorcetta li abbia cancellate.

La biografia nella *Sapientia sinica* elenca i nomi dei dieci principali discepoli di Confucio. Il suo insegnamento è descritto non solo in termini neo-confuciani, ma anche in termini cristiani, come rispettare il cielo, amare gli altri, e padroneggiare sé stesso.

Successivamente, Da Costa citava due storie che non si trovano tradizionalmente nella biografia di Confucio: la sua profezia di un santo proveniente dall'Occidente, e il sogno di Mingdi. Da Costa credeva che Confucio avesse ereditato una rivelazione storica e fatto una profezia sulla venuta di Cristo: "C'è un sant'uomo in Occidente" (*Xifang you shengren* 西方有聖人).³⁰ Lo stesso riferimento si trova nella "Vita di Confucio" nel *Politico-moralis* e nel *Sinarum philosophus*. Confucio può non essere perfettamente chiaro sull'identità di questo *shengren* che prevedeva dovesse arrivare dall'Occidente, ma Da Costa suggeriva che quest'uomo è Gesù Cristo.³¹ Dopo Confucio, i governanti della Cina avevano atteso che la profezia si avverasse, ma quando arrivò Gesù Cristo, ci fu un chiaro errore di identificazione. Mingdi, l'imperatore al

tempo di Gesù, sognò di un santo eroe proveniente dall'Occidente, come annunciato da Confucio, e così inviò degli ambasciatori, ma essi smarrirono la via e invece di riportare il vero insegnamento di Gesù, riportarono l'idolatria di Budda.³²

Come si può vedere, Da Costa era sensibile alla tradizione cinese che faceva di Confucio un interprete di presagi, tradizione risalente alla dinastia Han. In libri come *Hanshu* 漢書 (*Storia degli Han*) e *Shuoyuan* 說苑 (*Giardino delle Persuasioni*), si dice che Confucio abbia annunciato presagi su fatti politici futuri. Da Costa si univa qui a Taoisti e Buddisti in una gara per fissare un insegnamento che Confucio stesso avrebbe previsto e anticipato a completamento e perfezionamento del proprio insegnamento. Ciò rende anche Confucio un equivalente di Ermete Trismegisto in Egitto, Platone e le Sibille in Grecia, che erano considerati da Lattanzio (c.250–c.325) e Agostino (354–430) come aventi ereditato una primordiale conoscenza di Dio e aver annunciato profezie sulla venuta di Cristo.³³ Come si vedrà più sotto, Intorcetta ereditò da Da Costa una visione di Confucio come profeta di Cristo, che sviluppò ampiamente nella sua traduzione dello *Zhongyong*.

Il testo torna a Confucio e racconta la sua morte e la successiva sepoltura. Questa informazione deriva da Sima. C'è anche una descrizione fisica di Confucio, ancora secondo Sima. Infine, il testo spiega l'influenza di Confucio sul sistema di educazione. Malgrado la distruzione dei libri confuciani da parte del primo imperatore, Qinshihuang 秦始皇 (260-210), tutte le dinastie fino alla dinastia Qing hanno onorato Confucio. Questa breve biografia fornisce importanti informazioni su Confucio, e sostiene che fu un filosofo, oppositore dell'idolatria, che credeva nel supremo potere del cielo, e si aspettava qualcuno più grande di lui.

Nel Politico-moralis: Confucio come inteso dai cinesi

Sulla base della precedente biografia, Intorcetta inserì nel *Politico-moralis* una versione rivista della "Vita di Confucio". La prima caratteristica di questa biografia è la sua affinata precisione. Per esempio, dà il nome del villaggio in cui Confucio era nato (Zouyi 陬邑), il



La seconda caratteristica riguarda lo status sociale di Confucio che si crede provenisse da una discendenza aristocratica, risalente a Diyi 帝乙, re della dinastia Shang. E questo in diretta opposizione al punto di vista di Sima, secondo cui Confucio aveva umili origini.

nesimo” nel diciannovesimo secolo in Occidente.

Intorcetta avverte che il cristianesimo avrebbe potuto instaurarsi in Cina soltanto supportando il confucianesimo, mai contrastandolo. Egli non vede alcuna contraddizione tra il cristianesimo e l'insegnamento di Confucio, e fornisce - a sostegno - due argomenti. Il primo è che alcuni letterati hanno già abbracciato la fede cristiana. Il secondo, invece, è che se Confucio oggi tornasse indietro, certamente anche lui abbrac-



Fig. 4 - Ritratto di Confucio (inserito da Couplet nel "Sinarum Philosophus")

Fig. 5 - Lista dei sedici revisori del "Sinarum Scientia politico-moralis"

Intorcetta probabilmente trovò questa informazione nei *School Sayings of Confucius*.³⁴ e cita anche che il gesuita tedesco Adam Schall von Bell (1592–1666) credeva perfino che Confucio fosse discendente da Chengtang 成汤, Yu 禹, e Huangdi 皇帝.³⁵

Ma quello che più impressiona nella revisione fatta da Intorcetta non sono

implica alcuna superstizione. Ricorda che Adam Schall nel corso di una sua visita a Pechino incontrò un discendente di Confucio. Inoltre, mentre i gesuiti avevano precedentemente parlato della “setta dei letterati” (*secta literatorum*), Intorcetta associa la Scuola di *Ru* al nome di Confucio, chiamandola “*scola confuciana*”, che diventò “Confucia-

cerebbe il cristianesimo. Ci sono pochi dubbi che Intorcetta abbia sviluppato questi argomenti nel contesto dei dibattiti che i missionari ebbero a Canton.

In seguito, mentre revisionava la versione di Intorcetta, Couplet continuò a perfezionare la biografia, aggiungendo alcuni elementi. Per esempio, calcolò che dal tempo di Confucio al 1687, esistevano sessantotto generazioni di suoi discendenti. Riguardo al dibattito sui riti resi in segno di rispetto a Confucio, Couplet dichiarò che il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398, r.1368-1398), non volle che il popolo idolatrasse Confucio. Nella versione del 1687, Couplet qualificava i riti resi a Confucio come “politici” (*politicus*). Ma più notevolmente, Couplet aggiunse il ritratto (v. Fig. 4) Confucio.³⁶ Con il ritratto e la scelta del titolo *Confucius Sinarum philosophus*, Couplet poneva una forte enfasi sulla figura di Confucio.

In breve, come Da Costa, Intorcetta tende a usare acriticamente le fonti storiche cinesi collegando per esempio Confucio a un lignaggio reale. Sebbene Intorcetta sottolinei la centralità di Confucio nella cultura e società cinese, eppure è corretto nell'affermare che la tradizione cinese non considera Confucio come un dio, e pertanto - molto appropriatamente - include i riti resi a Confucio nella categoria occidentale dei riti civili (invece di religiosi).

III. La traduzione non autoritativa dello *Zhongyong* nel *Politico-moralis*

Poiché Intorcetta revisionò la *Sapientia sinica* di Da Costa, egli era ben a conoscenza delle scelte fatte da quest'ultimo, ed egli stesso continuò ad implementare molte di esse nella sua traduzione solitaria del *Zhongyong*, che pubblicò nel *Sinarum scientia politico-moralis* (Scienza politico-morale della Cina). Come segnala correttamente Chiara Ferrara, non si può mettere in discussione la ‘paternità’ di Intorcetta.³⁷ Qualcosa come sedici gesuiti revisionarono l'opera, incluso alcuni di quelli del gruppo iniziale di traduttori: Couplet, De Rougemont, e Herdtrich.³⁸

Questo libro è piuttosto unico in quanto la prima parte fu stampata a

Canton nel 1668 e la seconda parte a Goa, in India, nel 1669, durante il viaggio di ritorno di Intorcetta in Europa. Intorcetta portò con sé alcune copie del *Politico-moralis* quando venne in Europa nel 1671. È improbabile che il gesuita siciliano programmasse di pubblicare l'opera di nuovo in Europa in quanto sperava di pubblicare una traduzione completa dei *Quattro Libri*. Tuttavia, una copia del *Politico-moralis* cadde nelle mani dello studioso francese Melchisédech Thévenot (1620-1692), che lo pubblicò, ma senza il testo cinese.³⁹

Come abbiamo appena detto, le traduzioni nel *Politico-moralis* condividono molte analogie con la *Sapientia sinica*. Eppure, il *Politico-moralis* è visivamente molto differente dalla *Sapientia sinica*. Evidentemente, Intorcetta non apprezzò l'idea di scrivere i caratteri cinesi orizzontalmente e, nel *Politico-moralis*, ritornò al sistema tradizionale di scrivere il cinese. Anche se il risultato non è molto estetico, Intorcetta esprime, in una lettera scritta a Roma nel 1672, il suo desiderio di usare la stessa grafica per quello che sarebbe diventato il *Sinarum philosophus*: le pagine dovevano essere suddivise verticalmente in colonne (*columna*), con il testo latino scritto orizzontalmente su un lato, e il testo cinese sull'altro, scritto verticalmente, da destra verso sinistra, stampato in colonne.⁴⁰

Inoltre, si deve notare il cambiamento semantico nel titolo delle opere. Da Costa intendeva i testi confuciani come sapienza (*sapientia*). Tuttavia, Intorcetta decise di evidenziare il fatto che i testi confuciani formano un sistema di conoscenza, simile a quello in Europa, e perciò usò la parola scienza (*scientia*) per i testi confuciani.

Il *Politico-moralis* si discostò dallo standard fissato dalla *Sapientia sinica*, in un punto fondamentale. Mentre quest'ultimo traduceva molti commentari, il primo è precisamente una traduzione letterale del testo classico, senza la traduzione di commentari. Quasi certamente Intorcetta consultò i commentari di Zhang Juzheng e Zhu Xi per tradurre il testo classico stesso dello *Zhongyong*, ma non tradusse nessun specifico commento. Poiché Intorcetta stava lavorando da solo, potrebbe aver fissato per sé stesso un obiettivo raggiungibile, tradurre il testo classico senza i commentari. Inoltre, la sua scelta di presentare il

testo cinese in colonne accanto al testo latino scritto in orizzontale limitava in qualche modo l'ammontare di testo latino da inserire.

A Canton, il domenicano Navarrete esprime la sua insoddisfazione per la *Sapientia sinica*, e secondo lui, anche alcuni gesuiti non l'approvavano.⁴¹ Ancorché le accuse di Navarrete devono essere prese con prudenza, esiste una lettera di Jacques Le Faure in cui egli si lamenta del processo di revisione delle traduzioni di Intorcetta.⁴² Perciò, non ci sono dubbi che tra i gesuiti esistesse qualche divergenza sull'interpretazione e traduzione dei classici.

Curiosamente, Navarrete si lamentò che Intorcetta avesse rifiutato di mostrargli la traduzione del suo *Zhongyong* che egli in quel momento stava rivedendo.⁴³ In realtà, la traduzione di Intorcetta dello *Zhongyong* è fatta in maniera accurata ed è abbastanza buona. Dopo quasi dieci anni in Cina, Intorcetta aveva raggiunto una buona comprensione della lingua ed era in grado di tradurre il cinese classico molto accuratamente. Il rifiuto a mostrare la sua traduzione a Navarrete può essere spiegato con il fatto che Intorcetta era molto cosciente della debolezza del suo lavoro che non includeva alcuna traduzione di commentari cinesi, contrariamente alla *Sapientia sinica*. Per certo, Intorcetta consultò i commentari di Zhang Juzheng e di Zhu Xi, ma non esiste prova evidente che la sua traduzione sia supportata da interpreti cinesi. Ciò rese il suo lavoro di traduzione un facile bersaglio per oppositori come Navarrete. Anche lo *Zhongyong* contiene riferimenti al potere degli spiriti (*guishen*; ZY16) e ai riti di sacrifici al Cielo e alla Terra (*shejiao* 社郊; ZY19). Senza alcuna spiegazione, la traduzione letterale di Intorcetta potrebbe facilmente essere interpretata come supporto all'idolatria.

Come Zhu Xi, Intorcetta nota nella prefazione che il significato dello *Zhongyong* è difficile da comprendere e misterioso, e sembra criticarne il ragionamento che va oltre i limiti della ragione naturale, senza alcun giustificativo. Mette in guardia il lettore sugli elementi irrazionali contenuti nello *Zhongyong*, anche se Confucio “fornisce la luce della verità che brilla davanti al Sole di Cristo e apre la strada.”⁴⁴ La *Vita di Confucio* nel *Politico-moralis* riporta anche una importante affermazione



sull'ortodossia dello *Zhongyong*: “Non solo Confucio fu preservato dall'ateismo, ma lo fu anche l'intera epoca, come dimostriamo nella nostra traduzione dello *Zhongyong*.”⁴⁵

In breve, il *Politico-moralis* afferma nettamente l'ortodossia dello *Zhongyong* con riferimento al cristianesimo, ma la traduzione manca del supporto di commentari cinesi e manca anche di spiegazioni che avrebbero allontanato ogni sospetto di eresia. Mi chiedo anche perché Intorcetta abbia perseguito il progetto di pubblicarlo dopo i dibattiti a Canton. La pubblicazione del *Politico-moralis* fu approvata nel luglio 1667, ma quando Intorcetta lasciò Canton un anno dopo, soltanto metà delle incisioni su legno erano pronte per la stampa. Forse la lentezza della procedura fu dovuta alle condizioni di reclusione nella residenza a Canton, ma può anche darsi che Intorcetta avesse qualche esitazione, temendo che il *Politico-moralis* potesse cadere nelle mani dei suoi avversari. Intorcetta completò la stampa dello *Zhongyong* a Goa perché probabilmente desiderava portarne alcune copie da donare in Europa, ma non si aspettava certo che il libro sarebbe stato - alla fine - pubblicato in Francia da Melchisédech Thévenot, senza la sua conoscenza e approvazione.

IV. Una migliore traduzione dello *Zhongyong* nel *Sinarum philosophus*

Consapevole delle carenze del *Politico-moralis*, Intorcetta optò per una nuova traduzione. Fu ricostituito il gruppo di quattro gesuiti che aveva originariamente lavorato sulla *Sapientia sinica*, incluso Couplet, De Rougemont, e Herdtrich. Allo scopo di rendere le traduzioni più autorevoli, fu deciso di usare sistematicamente lo stesso metodo usato per la *Sapientia sinica*, presentando la traduzione del testo classico con il suo commentario, soprattutto quello di Zhang Juzheng. La scelta di Zhang come interprete principale fu dettata da questioni di ortodossia. Poiché i gesuiti temevano la contaminazione della filosofia “materialistica” e “ateistica” di Zhu nella sua interpretazione dei *Quattro Libri*, scelsero un interprete come Zhang che si manteneva a debita distanza della metafisica dei filosofi Song, e affermava

perfino alcune convinzioni religiose. In questo modo, si poteva provare che la traduzione non era inventata, ma supportata da un interprete cinese autorevole e attuale.

Lo stesso Intorcetta completò la traduzione dello *Zhongyong* con molti commenti dal commentario di Zhang Juzheng. Tutte le citazioni di tempio (*templum*) furono sostituite da un termine non religioso (*aula*). Intorcetta aggiunse dettagliate spiegazioni sulla corretta comprensione di *guishen* 鬼神. In una relazione scritta a Roma e data 25 gennaio 1672, egli cita la prossima pubblicazione dei “commentari sui filosofi Confucio e Mencio, tradotti da me stesso.”⁴⁶ Inoltre, nella sua lettera da Roma del 25 giugno 1672, cita: “la mia traduzione del Secondo Libro, lo *Zhongyong*” (*mea ipsa Explanatio Lib(ri) 2i Chum-yum*).⁴⁷

Elaborazione di una spiritualità Confuciana

L'interpretazione dello *Zhongyong* da parte di Intorcetta si basa certamente sui commentari cinesi, ma anche sulla sua tradizione intellettuale. Presenterò alcune caratteristiche della sua traduzione-commentario comune con la spiritualità ignaziana, una tradizione che evoca la figura e l'eredità di Ignazio di Loyola e dei suoi *Esercizi Spirituali*, composti nel 1522-1524, e propone un metodo concreto di sperimentare la presenza di Dio allo scopo di guidare la propria vita.

Più di ogni altro testo confuciano, lo *Zhongyong* invitava i gesuiti a esplorare le risposte umane agli spunti della ragione, e analizzare così gli strati emozionali e psicologici profondi della mente umana. Infatti, il primo verso dello *Zhongyong* riflette questa attenzione al proprio io, con la questione della pratica individuale. Afferma che uno *junzi* dovrebbe sempre seguire il modo corretto, anche quando è solo, cioè, anche quando non è osservato. Zhu Xi dava a *shendu* 慎独 un significato più profondo: ciò che conta non tanto che lo *junzi* sia fisicamente solo o no, ma il focus è sull'attitudine mentale dello *junzi*. Cioè a dire, lo *junzi* deve prestare attenzione a ciò che è speciale per lui, al suo essere interiore o sé stesso, che è imperscrutabile agli altri.⁴⁸ Intorcetta seguì precisamente questa linea neo confuciana di comprensione di *shendu*, e la espresse

in termini di spiritualità occidentale: “A causa di ciò, l'uomo perfetto presta sempre attenzione a sé stesso e osserva ciò che non è percepito dagli occhi, i movimenti più piccoli della sua anima (*motus animi*).”⁴⁹ Intorcetta continua, dicendo che questi movimenti dell'anima, o spirito, sono così discreti che lo *junzi* deve prestare attenzione al “segreto del suo cuore” (*cordis sui secretum*), a ciò che egli solo può percepire in sé stesso.

Nel commentario sullo *Zhongyong* di Zhang Juzheng, Intorcetta poteva leggere una caratteristica comune con la spiritualità ignaziana, cioè, la vita della mente interna come essere dinamica, agitata da differenti movimenti che necessitano di essere armonizzati. Questo punto di vista dinamico della mente è fortemente distinto da Intorcetta da ciò che egli percepisce come statico e inerte nella spiritualità buddista, la quale sostiene l'idea che la mente è vuota. Nella prima parte della prefazione del *Sinarum philosophus* (originariamente parte della traduzione-commentario dello *Zhongyong*), Intorcetta si rammarica per la diffusa influenza del Buddismo Chán:

La cosa più sorprendente è che questa follia sia stata abbracciata ed esercitata da tutti gli aristocratici e gli uomini migliori dell'impero, a tal punto che tutti volevano diventare come una pietra o un tronco d'albero. Si credeva che, restando immobili per molte ore senza alcun movimento del corpo o della mente, senza nessun uso dei sensi o delle facoltà, si poteva diventare più vicini e più simili a questo principio aereo al quale alla fine si deve ritornare.⁵⁰

Diversamente dal Buddismo, il Confucianesimo, in particolar modo nell'interpretazione data da Zhang Juzheng, sottolineava l'attività della mente e dello spirito umano, e questo era molto seducente per Intorcetta.

Il Santo come modello di perfezione

L'ultima parte di ZY1 spiega il risultato finale della trasformazione spirituale: “Tutte le volte che il Centro e l'Armonia sono state rispettate, allora lo stato del Cielo e della Terra è calmo, stabile e pacifico, e seguono l'espansione universale e l'efficacia di tutte le cose.”⁵¹ Per lo *Zhongyong*, soltanto il Saggio può far sì che ciò accada. In una nota che segue



la traduzione di ZY1, Intorcetta afferma che, secondo gli antichi cinesi, la natura umana è in origine corretta (*recta*), ma successivamente divenne corrotta e perversa (*lapsa et depravata*), e tuttavia è chiamata a riguadagnare la sua originale innocenza (*ad primaevum innocentiae statum*).⁵² Questa interpretazione è abbastanza fedele al testo originale e ai commentari, con l'idea di una duplice condizione, originale e perversa. Ad ogni modo, Intorcetta impose sopra al testo cinese una cornice storica in tre stadi (origine, caduta e salvezza). Nella stessa nota, giustifica Confucio per non sapere che la Caduta era stata causata dai peccati di Adamo ed Eva, e lo lodò perché:

Egli conobbe, dopo una lunga pratica e meditazione, che questo universo, danneggiato dall'uomo, non poteva esser ricondotto alla sua originalità e ordine, a meno che un uomo (*ipse homo*) non avesse prima recuperato con una vittoria su sé stesso l'integrità e l'ordine che si erano persi.⁵³

In altre parole, il rinnovamento dell'umanità non può venire dall'esterno, ma deve avvenire attraverso una trasformazione spirituale all'interno dell'umanità stessa, attraverso una vittoria su sé stessa. Questa idea di un rinnovamento che avviene all'interno dell'umanità stessa è abbastanza in armonia con il centro dell'attenzione confuciano sull'educazione di sé. Per lo *Zhongyong*, solo il Santo (*shengren*) può mettere ordine e rinnovare l'intero mondo ma praticamente nessuno ha mai avuto successo.⁵⁴ Eppure, per Intorcetta, Gesù Cristo lo ha fatto. A causa di questa storica cornice, non ci sono due condizioni esistenziali (originale e perversa) come nel Confucianesimo, ma tre stadi (originale, perverso e redento). In altre parole, l'uomo immaginato da Confucio non è altro che il Dio-fatto-uomo, Gesù Cristo, che salvò l'umanità facendosi uomo. La redenzione tramite Cristo non viene solamente dall'esterno poiché la mente cinese sta già aspettando e desiderando Cristo.

Qui, l'esegesi di ZY27 gioca un ruolo cruciale: *dai qiren* 待其人 è tradotto come "si aspetta la venuta di un uomo di massima virtù."⁵⁵ In una nota in corsivo su ZY27, Intorcetta commenta in una maniera molto prudente: "Altri possono decidere di chi il Filosofo [Confucio]

stia parlando, e io stesso non oso affermare che egli stesse parlando (*profatus*) sotto l'impulso dello stesso Spirito con cui le Sibille avevano fatto le previsioni (*vaticinari*) su Cristo."⁵⁶ Fa appello ad un riferimento incrociato secondo il quale Confucio avrebbe detto: "C'è un Sant'Uomo in Occidente."⁵⁷ Come detto in precedenza, Da Costa aveva espresso l'idea di un Confucio oracolo o profeta di Cristo, nella "Vita di Confucio" della *Sapientia sinica*. Così, seguendo Da Costa, Intorcetta suggerisce che Confucio sia stato un profeta ispirato da Dio e abbia ricevuto alcune rivelazioni personali, permettendogli di predire la venuta di Cristo.

Un mondo abitato da guishen o angeli

Gli antichi cinesi credevano che i *guishen* giocassero un ruolo importante nella loro vita personale. Sebbene Confucio e i suoi discepoli non sottolineassero molto il loro ruolo, la credenza si riflette chiaramente nei libri confuciani come lo *Zhongyong*. Successivamente, da un punto di vista elitario, il neo-confucianesimo ha minimizzato la credenza popolare nell'azione dei *guishen* nella vita, e spiegato la loro influenza a livello del cosmo. I gesuiti avrebbero anche potuto facilmente scartare la credenza popolare nei *guishen* come superstizione. Comunque, non solo non rifiutarono la credenza tradizionale e popolare, ma confermarono il ruolo dei *guishen* nella vita spirituale della persona. Intorcetta identificò i *guishen* con gli angeli della Bibbia e del Cristianesimo.⁵⁸

ZY16 porta una lunga citazione sui *guishen*, attribuita a Confucio, ancorché non si trovi nel *Lunyu*. Zhu Xi e Zhang Juzheng attribuivano in effetti una funzione fondamentale ai *guishen*, come forze effettive del Cielo e della Terra tali che niente poteva essere fatto senza di loro. La questione dell'efficienza dei *guishen* non è un problema. Il vero problema è sul modo in cui i *guishen* agiscono nel mondo, e se i *guishen* sono dotati di una qualche forma di intelligenza. Nell'interpretazione di Intorcetta, la risposta è chiara, perché egli ritiene che abbiano una "forza intellettuale" (*vis intellectiva*) superiore.⁵⁹ Intorcetta assume che questa abilità intellettuale superiore sia un tratto distintivo dei *guishen*, rendendoli simili agli angeli. Si inventò una tale interpretazione? Non proprio perché nel commentario di

Zhang si sono trovate alcune prove che la supportano.

Intorcetta trovò in Zhang Juzheng un importante alleato in quanto questi offre una interpretazione religiosa dei *guishen*, che si basa su una interazione personale tra loro e i fedeli: la gente offre onori, sacrifici e digiuni ai *guishen*; quando le preghiere e le richieste sono sincere, i *guishen* rispondono positivamente, ma quando le preghiere sono fatte con cattiva intenzione o con negligenza, i *guishen* ritirano il loro aiuto. Il testo latino fa riferimento all'interpretazione di *guishen* come "spiriti ai quali sono riconosciuti sacrifici allo scopo di adorarli e ottenerne l'aiuto."⁶⁰ Quando controlliamo la traduzione latina con il testo originale cinese di Zhang Juzheng, troviamo in effetti questa definizione di *guishen* come oggetti di adorazione. Diversamente da Zhu, Zhang sostiene l'esistenza di un cielo determinato; nessuno può sfuggire alle punizioni del cielo, e in altre parti del suo commentario, Zhang usa l'espressione "legge di mutua interazione tra cielo ed esseri umani" (*ganying zhi li* 感應之理). Nel corso della dinastia Han, Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 BC) esprime ciò come "la reciproca interazione tra cielo e uomini" (*tianren ganying* 天人感應), dove il cielo è dotato di personalità e volontà, e agisce come giudice.⁶¹ Questo punto di vista teologico divenne di nuovo popolare nella tarda dinastia Ming, e influenzò profondamente l'interpretazione dei classici da parte di Zhang.

In breve, Intorcetta considerava i *guishen* simili agli angeli: entrambi sono immateriali e possono però provocare dei cambiamenti nel mondo materiale influenzando la mente e l'animo umano; sono dotati di intelligenza; vanno avanti e indietro tra cielo e terra; sono Shangdi 上帝 o messaggeri di Dio (questo è precisamente il significato della parola angelo in greco); premiano i buoni e puniscono i malvagi.

V. Intorcetta e la prefazione del *Sinarum philosophus*

Nel 1667-1668, Intorcetta scrisse a Canton la prima parte della prefazione, leggermente rivista da Couplet nel 1686.⁶² I titoli ai capitoli furono dati da Couplet. Nel primo capitolo, Intorcetta diede una presentazione dei Cinque



Classici. Lo *Shujing* o *Shangshu* riceve la spiegazione più dettagliata, e Intorcetta lo considera come “il primo e più importante tra i cinque *jing* in quanto appartiene all’autorità primaria sulla quale costruiremo la nostra spiegazione.”⁶³ Segue una breve presentazione dei *Quattro Libri*: poiché i gesuiti miravano a tradurre i *Quattro Libri*, non era necessario dire molto.

Il secondo capitolo presenta un importante evento storico, il rogo dei classici confuciani sotto Qinshihuang, che ebbe come conseguenza una trasmissione alterata dei testi. I capitoli tre e quattro trattano rispettivamente di Taoismo e Buddismo. Queste sezioni erano all’origine digressioni scritte da Intorcetta all’interno della sua traduzione-commentario dello *Zhongyong*, ma Couplet li spostò all’interno della prefazione. La sezione sul Taoismo mostra una certa comprensione di base sull’influenza del Taoismo durante le dinastie Tang e Song. La sezione sul Buddismo rivela che i missionari avevano un’idea della diffusione del Buddismo in India, Tibet, Sri Lanka, Thailandia, e Giappone. Sulla scia di Baltasar Gago e dei gesuiti giapponesi, Intorcetta distingueva nel Buddismo un doppio insegnamento: ateismo e superstizione.⁶⁴

Il capitolo cinque tratta degli “interpreti moderni,” il *Compendio sui Cinque Classici* (*Wujing daquan* 五經大全) e il *Compendio su Natura e Principio* (*Xingli daquan* 性理大全). Intorcetta considerava questa filosofia del principio (*li* 理) corrotta dal Buddismo che tendeva a eliminare l’adorazione dovuta al Cielo (*tian* 天). Infine, nei capitoli sei, sette e otto, Intorcetta dà una spiegazione dettagliata dello *Yijing*, in quanto questo classico è la base della filosofia dei filosofi Song. Ad ogni modo, Intorcetta discute dello *Yijing* in termini positivi, limitandosi alla spiegazione tradizionale, e senza discutere alcune interpretazioni dei Song.⁶⁵

Quando Intorcetta scrisse la prima parte della prefazione a Canton, aveva chiaramente in mente il trattato sulla religione cinese, scritto nel 1623 da Longobardo.⁶⁶ Per la verità, sul manoscritto del *Sinarum philosophus* presso la BNF, c’è un lungo passaggio, successivamente depennato da Couplet, in cui Intorcetta parla in prima persona. Giustificava l’uso da parte di Ricci e di altri dei testi confuciani (XX.r), e specialmente l’uso

dei termini *Shangdi* e *Tianzhu* 天主 per Dio (XX.v). Citava anche la controversia con i “*Patres Praedicatorum*” (Domenicani), la loro mancanza di conoscenza della lingua cinese, e la loro consuetudine di inviare i loro scritti a Manila (XXI.r). Eppure, Intorcetta non risponde direttamente alle domande sollevate dal trattato di Longobardo. La sua esposizione dell’antico pensiero cinese è intesa a mostrare indirettamente che la posizione di Longobardo era infondata.

Dopo la partenza di Intorcetta, i tre gesuiti rimasti a Canton sentirono il bisogno di rispondere più direttamente al trattato di Longobardo. Ciò spiega perché c’è una seconda parte nella prefazione. Ancorché questa parte non sia stata scritta da Intorcetta, ritengo importante parlarne per una comprensione più completa. Ricordo qui il retroscena della disputa. I gesuiti in Cina e in Giappone usavano metodi differenti e quando il *Tianzhu shiyi* di Ricci arrivò in Giappone, incontrò là l’opposizione dei gesuiti. A causa della persecuzione in Giappone, il gesuita portoghese João Rodriguez (c.1561–1633) passò dal Giappone a Macao e in Cina. La questione riguardava la presenza o meno in Cina dell’idea di Dio, angelo e anima razionale. Due trattati erano stati scritti da Diego de Pantoja (1578–1618) e Alfonso Vagnone (1568–1640) per affermare l’equivalenza di Dio, angelo e anima razionale con i termini cinesi *Shangdi*, *tianshen* 天神 e *linghun* 靈魂. Rodriguez e Sabathino de Ursis (1575–1620) scrissero, d’altra parte, un trattato l’uno per negare ogni possibile equivalenza. Nella sua introduzione al Trattato, Longobardo notò che aveva sentito per un lungo periodo una forte discrepanza tra l’interpretazione di *Shangdi* di Ricci, basato sugli Antichi (interpretazione compatibile con la fede cristiana) e l’idea di alcuni interpreti cinesi (interpretazione contraria alla “natura divina”). Sulla base dei quattro trattati citati sopra, Longobardo scrisse nel 1623 il proprio.

Longobardo condusse una indagine approfondita, non solo prendendo in considerazione le opinioni dei convertiti cinesi, ma più significativamente quelle dei cinesi non cristiani. Infatti, affermò l’inadeguatezza della risposta dei letterati cristiani poiché “non attribuiscono molta importanza alla scoperta della verità” (p. 4). Pertanto,

egli riteneva che i missionari “non dovevano farsi guidare da altri, ma essi avrebbero dovuto guidare gli altri” (p. 21). Longobardo mirava ad un genere di comprensione oggettiva del pensiero cinese, non influenzato dalla fede dei convertiti cinesi. Rispettava l’autorità dei Cinesi nell’interpretare la loro tradizione, e riteneva che i missionari avrebbero dovuto apprendere dai cinesi la loro tradizione e interpretazione, e non essere arroganti al punto da insegnare ai cinesi come interpretare i loro stessi testi. Ma alla fine, il missionario dovrebbe emettere un giudizio finale basato sulla fede Cristiana e sulla ragione. Applicando le categorie occidentali di materia/spirito all’intera tradizione cinese, Longobardo giunse alla conclusione che la Cina è un paese ateistico che non aveva mai avuto alcuna idea di Dio. Il giudizio è senza appello: tutta la tradizione cinese è ateistica e dovrebbe essere rifiutata.

La seconda parte della prefazione del *Sinarum philosophus* è una risposta diretta al trattato di Longobardo, che tratta per esempio la questione di *Shangdi*, 9 (persistenza del nome di *Shangdi*) e 10 (parallelo con la Chiesa primitiva). Nel capitolo 11 della seconda parte della prefazione, il *Sinarum philosophus* risponde proprio alla questione di interpretazione sollevata da Longobardo:

Tu pretendi che luce e tenebre, fede e perfidia, verità e menzogna possano realmente essere sullo stesso livello? I cinesi devono ascoltare gli europei. Perché non dovrebbero ascoltarli? Gli studenti dovrebbero ascoltare i loro insegnanti, gli sciocchi i saggi, quelli che non hanno alcuna nozione di filosofia i filosofi, i gentili e gli ateisti i cristiani, i peccatori i santi. Gli ipocriti e i bugiardi dovrebbero ascoltare coloro che sono perfettamente genuini e sinceri nel cuore. Coloro che sono impantanati nel buio fitto della loro ignoranza dovrebbero ascoltare coloro che sono illuminati dal Sole di Giustizia [cioè Cristo] e così brillare come Lui per l’eternità. Infine, mi sia consentito riassumere tutto ciò in una frase: gli ateisti cinesi dovrebbero ascoltare i santi europei. Difatti, dove al mondo, in Cina o in ogni altro territorio, c’è una tale concordia di opinioni, una tale filosofia stabile, una filosofia invariata dall’inizio del mondo, una saggezza veramente divina che si conforma alla luce della vera ragione? Infine, dove c’è un



insegnamento confermato dalla eccezionale santità di così tanti maestri, dalla perseveranza dei Santi martiri, dai miracoli, dal potere favorevole della Divinità Suprema, e da così tante testimonianze del cielo e della terra? Perciò, l'affermazione che gli europei in Cina dovrebbero ascoltarli se essi venissero in Europa sembra nel suo complesso scorretta.⁶⁷

Così il *Sinarum philosophus* rigetta la tentazione di relativismo secondo cui gli europei non potevano giudicare la tradizione intellettuale cinese. Qui, Couplet fa valere il punto di vista di una *philosophia perennis* in cui la filosofia cristiana è vista come il culmine della saggezza in confronto a cui si dovrebbe giudicare il confucianesimo. In realtà, la posizione filosofica di base di Longobardo e il *Sinarum philosophus* sono simili, in quanto il giudizio finale sul confucianesimo viene dall'Occidente. La differenza è che Longobardo riserva ai cinesi il diritto a interpretare le loro tradizioni, mentre il *Sinarum philosophus* mantiene un diritto più persuasivo della ragione per valutare anche come la tradizione cinese sia fedele o meno ai loro testi antichi.

Longobardo respinse tutta la tradizione confuciana perché non poteva credere nell'esistenza di qualcosa di divino in una cultura "pagana". Non poteva ammettere la possibilità di una autentica conoscenza del vero Dio grazie alla ragione naturale, come presentato nei classici confuciani. Non poteva neanche credere che Dio avesse ispirato Confucio a rivelare una profezia sulla venuta di Cristo. Poiché Longobardo e altri missionari rifiutavano questi due modi di conoscere Dio (tramite ragione naturale o ispirazione), i gesuiti concepirono una terza maniera per legittimare l'idea di Dio nell'insegnamento, stabilendo una trasmissione storica da Noè a Fu Xi nei capitoli da 5 a 8 della seconda parte della Prefazione.

Conclusioni

Come abbiamo dimostrato, il contributo sinologico di Intorcetta deve essere interpretato nella discendenza dai suoi predecessori, in particolar modo dal suo maestro Da Costa, e dai suoi tre più stretti collaboratori. Egli non fu il primo traduttore di Confucio; non fu il

traduttore del *Daxue* e della prima metà del *Lunyu*, presenti nella *Sapientia sinica*.

In realtà il suo nome merita di essere associato alle prime due traduzioni pubblicate in una lingua occidentale dello *Zhongyong*. La traduzione nel *Politico-moralis* è molto precisa e accurata, ma manca del supporto di commentari e spiegazioni cinesi che avrebbero dissipato ogni sospetto di superstizione. L'opposizione che incontrò lo costrinse ad approfondire la comprensione dei commentari cinesi, specialmente quello di Zhang Juzheng, e a proporre anche una spiegazione compatibile con il cristianesimo. Selezione una specifica prospettiva per leggere il testo, valorizzando i punti di convergenza tra la spiritualità confuciana e quella ignaziana. Tutto ciò non avvenne per caso; dai tempi di Ricci, i gesuiti davano gli Esercizi Spirituali ai cinesi, e lo stesso Intorcetta presentò gli *Esercizi Spirituali* nel suo *Sheng Yinajue shenxing gongfu* 聖依納爵神行工夫.⁶⁸ La sua stessa tradizione spirituale gli consentiva di riconoscere e apprezzare la dimensione spirituale di un lavoro come lo *Zhongyong*. A Intorcetta dovrebbe così essere dato credito per aver dato vita a una ermeneutica cristiana dei testi confuciani.

Oltre al lavoro sullo *Zhongyong*, il secondo contributo di Intorcetta fu quello di gestire il progetto collettivo di tradurre i classici confuciani per 6 anni, dal 1666 al 1672. Mentre lavorava con gli altri tre colleghi gesuiti a Canton, fissò gli standard che dovevano essere usati uniformemente per i tre classici confuciani, e fece del suo meglio per far pubblicare i testi a Roma. Ancorché non ebbe successo in quel momento, aveva preparato il terreno a Couplet per l'edizione finale a Parigi, circa quindici anni più tardi.

Considerando gli standard della moderna sinologia, il lavoro di Intorcetta potrebbe fallire la prova. Innanzitutto, presentò soltanto la lettura cinese dei classici confuciani più congruente con il cristianesimo, e tacque su altre possibili chiavi di lettura. Inoltre, usò le fonti storiche cinesi in maniera acritica. Nonostante questi limiti, fu capace di produrre, entro i limiti del suo tempo, un contributo eccezionale che ebbe un effetto durevole nei secoli 17° e 18° in Europa, e che oggi è scoperto e apprezzato in Cina.

NOTE

* Thierry Meynard S.J., Prospero Intorcetta and his contribution to sinology. Testo della relazione tenuta in occasione del Convegno internazionale "Gesuiti del '600 in Estremo Oriente" - Palermo 4 dicembre 2014. Traduzione dall'originale inglese da parte del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

¹ C. FERRARA, *Prospero Intorcetta traduce Confucio*, in *Gesuiti siciliani del '600 nel celeste impero*, a cura di G. Tamburello, Nardò, Salento Books, 2014, pp. 11-36.

² Il riferimento fornito da Chiara Ferrara è: S. CORRENTI, *La Sicilia del Seicento*, Milano, Mursia, 1976, p. 147.

³ Ferrara cita nella sua bibliografia il lavoro di V. DI GIOVANNI: "IN TO ÇE KIO-SE ovvero Il primo traduttore europeo di Confucio," Palermo, Sabilimento Tipografico LAO, 1873.

⁴ T. MEYNARD, R. VILLASANTE, *La filosofia moral de Confucio por Michele Ruggieri*, Madrid, Mensajero, 2018. *Nota del traduttore*: cfr. anche M. FERRERO (ed.), *Il primo Confucio latino. Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543-1607)*, Roma, LAS, 2019.

⁵ The *Sapientia sinica* include una prefazione scritta da Ferrão a Fuzhou e datata 25 ottobre 1660.

⁶ L'informazione può essere reperita in J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973.

⁷ Cfr. N. GOLVERS, François de Rougemont, S.J., *Missionary in Chang-shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*, Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 19.

⁸ Cfr. L.M. BROCKEY, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China 1579-1724*, (Harvard University Press, 2007, p. 123.

⁹ Le due copie della *Sapientia sinica* in ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*) sono incomplete. Cfr. Chan, *Chinese Books*, pp. 474-477. Ho ottenuto una copia digitale della traduzione dei primi cinque *juan* del *Lunyu*, oggi conservata nella Biblioteca Municipale di Shanghai (Biblioteca major, Zi-kawei, M.42-00855), dalla Fondazione Intorcetta, che ringrazio.

¹⁰ L. JENSEN, *Manufacturing Confucianism*, Durham, NC, Duke University Press, 1997, p. 114.

¹¹ "Ad lectorem," *Sapientia sinica* (Jianchang, 1662).

¹² Probabilmente usarono le note preparate da Ferrão uno o due anni prima, in quanto il contributo di Ferrão è posteriormente rico-



nosciuto nella *Sapientia sinica*. The *Sapientia sinica* fu revisionata da sei gesuiti. Oltre ai tre collaboratori, Couplet, De Rougemont, e Herdtrich, i revisori inclusero anche tre esperti missionari: Pietro Canevari (1596-1675), António de Gouvea (1592-1677), e Francesco Brancati (1607-1671). L'opera fu approvata dal Vice-Provinciale Jacques Le Faure (1613-1615).

¹³ Manoscritto presso la BNF 6277, vol. 1, IIIr; il folio è sbarrato da Couplet.

¹⁴ *Sapientia sinica*, "Facultas": "Typis excudatur Sapientia sinica à Prospero Intorcetta Orbi proposita."

¹⁵ L'assenza di una prefazione di Da Costa sembra indicare che Intorcetta abbia lavorato da solo nella fase finale di produzione del libro.

¹⁶ A. CHAN, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, Armonk, NY, M.E. Sharpe, 2002, p. 475. Per un errore simile, cfr. H. BERNARD-MAÎTRE, *Sagesse Chinoise et philosophie Chrétienne*, Paris and Leiden, Les Belles Lettres and Brill, 1935, p. 128.

¹⁷ Intorcetta scrisse un altro pezzo nella *Sapientia sinica*, proprio prima della sua prefazione: "Ai Padri dell'Estremo Oriente che lavorano nella vigna del Signore" (R.R. *Patribus Extremi Orientis in Domini Vineae Cultoribus*).

¹⁸ P. BEONIO-BROCCHIERI, "Prospero Intorcetta," in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII, Atti del convegno ottobre 1983 a cura di Alcide Luini*, Roma, Istituto Italo Cinese, 1985, p. 174. Cfr. anche C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1893, IV, p. 64.

¹⁹ Cfr. L. PATERNICÒ, "The Contribution of Prospero Intorcetta to the *Confucius Sinarum Philosophus*," in *The Generation of Giants, Jesuit Missionaries and Scientists in Cina on the footsteps of Matteo Ricci*, edited by Luisa Paternicò, Trento, Centro Studi Martino Martini, 2011, p. 66.

²⁰ FERRARA, p. 26.

²¹ Cfr. CHAN, *Chinese Books*, pp. 9-11.

²² *Sapientia sinica*, "Ad lectorem": "Notae appositae in margine sunt: f, p, §. Prima denotat folium textus iuxta ordinem impressionis 南京 nán kim editae Authore 朱熹 chū hì, qui liber vulgò dicitur 四书集注 sū xū siè chū. Secunda indicat paginam. Tertia signat periodum illam, quae aliquali spatio distat ab alia periodo in ipsomet textu sinico."

²³ Per uno sviluppo della metafora dell'intreccio, cfr. N. STANDAERT, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2008, pp. 219-22.

²⁴ Cfr. A. DUDINK, "The Inventories of the Jesuit House at Nanking, Made Up during the Persecution of 1616-1617 (Shen Que, 'Nan gong shu du,' 1620)," in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries)*, ed. Federico Masini, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1996, 147. Jensen cita che Ricci usò lo *Sishu zhijie* nel tradurre i *Quattro Libri* in cinese; comunque, a supporto di ciò non fornisce alcuna prova. Cfr. JENSEN, *Manufacturing Confucianism*, p. 85.

²⁵ Cfr. BROCKEY, *Journey to the East*, 266. Secondo Mungello, la traduzione occidentale della prima frase del *Daxue* del gesuita missionario portoghese Gabriel de Magalhães (1610-77), nella sua *Nouvelle relation de la Chine* (1668), "sembra essere una molto approssimata traduzione-parafrasi" del commentario di Zhang. Cfr. D. MUNELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, p. 102.

²⁶ "Ad lectorem," *Sapientia sinica*.

²⁷ Jap.Sin. III/3a.

²⁸ Cfr. D. Gardner, *Zhu Xi's Reading of the Analects*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 7.

²⁹ Comunemente si ritiene che il primo caso di scrittura orizzontale cinese da destra verso sinistra sia il *Dictionary of Chinese Language* (1815-23) del missionario e sinologo inglese Robert Morrison (1782-1834).

³⁰ *Sapientia sinica* : "Solitus dicere (ut traditio Sinarum est) 西方有聖人 Si Fam Yeu Xím Gîn in Occidente Sanctum reperiri."

³¹ Questa citazione proviene da un capitolo dedicato a Confucio nel *Liezi* 列子, uno scritto taoista datato 300 AD o dopo: "Tra i popoli delle regioni occidentali c'è un saggio: non governa, eppure non c'è disordine; non parla, eppure ci si fida spontaneamente; non corregge, eppure la sua influenza prevale spontaneamente." *The Book of Lieh-tzū, A Classic of Tao*, translated by A.C. Graham, New York, Columbia University Press, 1990, p. 78. Il testo nel *Liezi* si riferisce probabilmente a Laozi che era scomparso nel Far West; tuttavia i buddisti sostenevano che il testo faceva riferimento a Buddha, e i gesuiti a Gesù.

³² La storia apocrica di Mingdi che introduce il Buddismo fu una intelligente invenzione dei buddisti cinesi ed ebbe una notevole influenza, visto che anche uno studioso anti-buddista Qiu Jun 丘濬 (1418-1495) credette che la storia fosse storicamente vera e condannò Mingdi per la posterità come traditore del metodo ancestrale.

³³ LACTANCE, *Divine Institutions*, IV, 7; AUGUSTINE, *City of God*, VIII, 23-26.

³⁴ Capitolo 39 del *Kongzi jiayu*. Alcuni studiosi considerano il testo apocrifo, ma altri sostengono che è autentico. Poi, nella sua lettera a Luigi XIV, Couplet sottolineò la nobiltà di Confucio.

³⁵ In seguito, Couplet probabilmente si rese conto che questa discendenza era storicamente infondata, e così non la citò nel *Sinarum philosophus*.

³⁶ Nella sua lettera del 2 giugno 1672, Intorcetta citava il ritratto a colori di Confucio (1-folio). Cfr. N. GOLVERS, "An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J. to Godefridus Henshens, 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*, edited by Dirk Sacré and Jan Papy, Leuven, 2009, p. 694. Nota del traduttore: in questo stesso numero della rivista è pubblicata una versione italiana dell'intero articolo del prof. Golvers.

³⁷ Chiara Ferrara, p. 32.

³⁸ I nomi dei sedici revisori come appaiono da sinistra a destra e dall'alto in basso (v. Fig. 5): Inácio Da Costa, António de Gouvea, Humbert Augery (1618-73), Manuel Jorge (1621-77), Jacques Le Faure, Pietro Canevari, Alain Greslon (1618-96), Philippe Couplet, Matthias Maia (1616-67), Francesco Brancati, Jacques Motel (1619-92), François De Rougemont, Feliciano Pacheco (1622-87), Gianfrancesco Ferrari (1609-71), Giovanni-Domenico Gabiani (1623-94), e Christian Herdtrich. L'opera ricevette l'imprimatur dal Vice-Provinciale Feliciano Pacheco (1622-87), il 31 luglio 1667, festa di S. Ignazio (1491-1556), fondatore dei gesuiti.

³⁹ M. THÉVENOT, ed., *Relations de Divers Voyages Curieux*, IV (1672): 3-25.

⁴⁰ Cfr. N. GOLVERS, "An unobserved letter of Prospero Intorcetta," p. 692.

⁴¹ Secondo Navarrete, Gouvea, uno dei cinque revisori della *Sapientia sinica*, fu obbligato dai suoi superiori ad approvarla contro la sua volontà. Sempre secondo Navarrete, Jacques Le Faure gli avrebbe detto che aveva dato l'autorizzazione finale alla *Sapientia sinica*, come vice-provinciale, ma senza alcuna conoscenza del suo contenuto. Se avesse saputo, non avrebbe autorizzato la pubblicazione. Navarrete va anche oltre, suggerendo che le interpretazioni di Intorcetta deviarono da quelle dei "missionari antichi e moderni della stessa Compagnia." Cfr. D. NAVARRETE, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de Cina*, Madrid, 1676, pp. 132-133.

⁴² Cfr. la lettera di Le Faure al Padre Gene-



rale Paolo Oliva, datata 26.10.1668, ARSI Jap. Sin.162, p. 224.

⁴³ *Tratados*, p. 133.

⁴⁴ *Politico-moralis*, “Ad Lectorem”: “... eam veritatis lucem subministrat, quae Soli evangelico praeleueat, viamque pandat.”

⁴⁵ *Politico-moralis*, “Ad Lectorem”; see also *Sinarum Philosophus, Confucii vita*, cxx: “De Confucio tamen dubitari non potest quin ab hac, et illa peste immunis fuerit; idolorum certè cultorem fuisse, ne illi qui vitio temporis idola jam venerantur, affirmare ausint: ab Atheismo verò quàm fuerit alienus, non ipse tantum, sed prisca Sinarum aetas omnis in explanatione lib. *Chum yum* declaramus”; traduzione: MEYNARD, *Confucio Sinarum Philosophus*, p. 240.

⁴⁶ P. INTORCETTA, *Compendiosa narrazione dello Stato della Missione Cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino al 1669*, Rome, Tizzoni, 1672, pp. 75-76.

⁴⁷ Cfr. GOLVERS, “An unobserved letter of Prospero Intorcetta,” p. 690.

⁴⁸ Cfr. I. JOHNSTON and W. PING, *Daxue & Zhongyong*, p. 190.

⁴⁹ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 40: “Atque haec est causa cur perfectus vir adeò semper sollicitè attendat sibi, atque invigilet in his etiam quae non percipiuntur oculis, uti sunt minimi motus animi.”

⁵⁰ *Sinarum philosophus, Proemium*, pp. 32-33; traduzione: MEYNARD, *Confucio Sinarum Philosophus*, p. 125.

⁵¹ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 42: “Ubi igitur perspecta fuerint medium & consentaneum, tum demùm Coeli quoque ac terrae status quietus, permanens ac pacificus, & omnium rerum uniformis propagatio vigore consequetur.” Questo corrisponde a: 致中和, 天地位焉, 萬物育焉.

⁵² Per esempio, nota in corsivo nel *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 42.

⁵³ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 42: “Longo usu et contemplatione didicisse videtur, non posse hoc universum, quod homo vitiatus quodam modo vitiat, conaturali suae integritati et ordini restitui, nisi priùs ipse homo per victoriam sui ipsius, eam, quam amiserat, integritatem, et ordinem recuperaret.”

⁵⁴ Comunque, il testo dello *Zhongyong* afferma che solo l'imperatore Shun 舜 aveva raggiunto il livello più alto, e questo punto era difficile da accettare per i gesuiti. Perciò tentarono di dimostrare che Shun non poteva aver raggiunto da sé quel livello, a meno di essere collegato alla Rivelazione di Dio.

⁵⁵ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 78: “Expectandum est quoad veniat ejusmodi summè sanctus vir.” Il testo originale di ZY27

si può interpretare come: oggi nessuno segue i riti fissati dallo *Shengren*, ma in futuro potrebbe venire qualcuno e seguirli.

⁵⁶ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 78: “Quis ille sit, de quo Philosophus hic loquitur, alii (si placet) statuunt: ego quidem sicut asseverare non ausim, quòd haec profatus sit impulsu Spiritus illius, quo movente Sibillae quondam de Christo vaticinatae sunt.”

⁵⁷ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 78: “Certè constans inter Sinas famas est, Confucium identidem dicere solitum *Si Fam Yeù Xím Gín*. Hoc est in Occidente est (vel erit) Sanctus”

⁵⁸ Altri missionari respingevano questo metodo di esprimere concetti chiavi cristiani con concetti cinesi, e preferivano l'uso esclusivo di quasi-neologismi, come *Tianzhu* per God, o *Tianshen* per angeli.

⁵⁹ In scolasticismo, la forza intellettuale è in *potentia* riguardo al suo oggetto, l'intelligibile, e può agire soltanto in quanto l'oggetto stesso si presenti come intellegibile. I gesuiti avevano già usato questo concetto nel *Daxue* per tradurre *zhi* 知. Cfr. *Sinarum philosophus, Liber primus*, pp. 4-5; MEYNARD, *Confucio Sinarum Philosophus*, pp. 339-340.

⁶⁰ *Sinarum philosophus, Liber secundus*, p. 50: “Colaüs Interpres noster cum aliis multis per quèi xin intelligit eos spiritus quorum venerationi vel opi implorandae instituta sunt sacrificia.”

⁶¹ Riguardo Dong Zhongshu, cfr. F. Yu-lan [Feng Youlan], *A History of Chinese Philosophy*, vol. 2, trans. Derk Bodde, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983, 7-87.

⁶² Come si può vedere nel manoscritto (page Ir), Intorcetta parlava di circa 60 anni dall'inizio della missione in Cina; questo è un riferimento all'insediamento di Ricci a Pechino nel 1601. Successivamente, Couplet correggeva il numero degli anni.

⁶³ MEYNARD, *Confucio Sinarum Philosophus*, p. 100.

⁶⁴ B. GAGO, *Sumario de los errores de Japão de varias seitas (Summary of the errors of various sects of Japan)*, 1557.

⁶⁵ Le spiegazioni sui grafici *Hetu* e *Luoshu* furono cancellate da Couplet sul manoscritto.

⁶⁶ Il trattato fu scritto originariamente in portoghese nel 1623: “Reposta breve sobre as Controversias do Xamti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos: per se determinar quaes delles podem ou nao podem usarse nesta Xrandade. Dirigada aos Padres das Residencias da Cina, pera a verem, a depois emviare com ou seu parecer sobre ella ao Nosso Padre Visitador em Macao.” Archivio della Sacra Congregazione 'de Propaganda Fide', Roma: SC Indie Orientali, Cina, vol. 1,

fol. 145r-168v. Fu poi tradotto in latino dallo stesso Longobardo: “Responsio brevis super controversiis de Xamti, hoc est de altissimo Domino, de Tienchin, id est de spiritibus coelestibus, de Limhoen, id est de anima rationali, de allisque nominibus ac terminis sinicis ad determinandum qualia eorum uti possunt vel non in hac Christianitate.” Archivio della Sacra Congregazione de Propagande Fide, Roma: A.P. S.C. India Orientali e Cina fol. 170r-197v. Il domenicano spagnolo Domingo Navarrete tradusse il testo in spagnolo: “Respuesta breve, sobre las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen, (esto es de el Rey de lo alto, espíritus, y alma racional, que pone el Cina) y otros nombres, y terminos Chincos, para determinarse, quales de ellos se pueden usar en esta Christiandad, dirigida á los Padres de las residencias de Cina, para que le vean, y imbien despues su parecer al P. Visitador de Macao,” in *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de Cina*, Madrid, 1676) pp. 246-289. Noi qui usiamo la versione più ampiamente diffusa, una traduzione francese stampata a Parigi nel 1701: N. Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701.

⁶⁷ MEYNARD, *Confucio Sinarum Philosophus*, p. 219.

⁶⁸ Secondo Nicolas Standaert, il testo non è una esatta traduzione degli *Esercizi Spirituali*, ma di una “versione per partecipanti al ritiro.” Cfr. N. Standaert, “Spiritual Exercises in the China mission,” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXXXI, fasc. 161 (2012/1), p. 92.

BIBLIOGRAFIA

Beonio-Brocchieri, Paolo, “Prospero Intorcetta,” in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII, Atti del convegno ottobre 1983 a cura di Alcide Luini* (Roma: Istituto Italo Cinese, 1985), pp. 171-182.

Bernard-Maitre, Henri, *Sagesse Chinoise et philosophie Chrétienne* (Paris and Leiden: Les Belles Lettres and Brill, 1935).

Brockey, Liam Mathew, *Journey to the East: the Jesuit Mission to China 1579-1724* (Harvard University Press, 2007).

Chan, Albert, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002).

Csikszentmihályi, Mark, *Readings in Han Chinese Thought* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006).

Confucio Sinarum philosophus, Manuscript, BNF 6277, vol. 1 and 2.



Confucio Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet (Paris: Horthemels, 1687).

Correnti, Santi, *La Sicilia del Seicento* (Milano: Mursia, 1976).

Da Costa, Inácio, edited by Prospero Intorcetta, *Sapientia sinica* (Jianchang, 1662).

Dehergne, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Rome: Institutum historicum Societatis Iesu, 1973).

Di Giovanni, Vincenzo, "IN TO ÇE KIO-SE ovvero Il primo traduttore europeo di Confucio," *Sabilimento Tipografico LAO*, Palermo; "Prospero Intorcetta, il primo traduttore Europeo di Confucio," in *Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo* 4 (Palermo: Ufficio tipografico di Michele Amenta, 1874), pp. 1-15.

Dudink, Ad, "The Inventories of the Jesuit House at Nanking, Made Up during the Persecution of 1616–1617 (Shen Que, 'Nan gong shu du,' 1620)," in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII Centuries)*, ed. Federico Masini (Rome: Institutum historicum Societatis Iesu, 1996), pp. 119-157.

Ferrara, Chiara, "Prospero Intorcetta traduce Confucio," in *Gesuiti siciliani del '600 nel celeste impero*, a cura di Giusi Tamburello (Nardò: Besa, 2014), pp. 11-36.

Fung Yu-lan [Feng Youlan], *A History of Chinese Philosophy*, vol. 2, trans. Derk Bodde (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

Gago, Baltasar, *Sumario de los errores de Japão de varias seitas*, 1557.

Gardner, Daniel, *Zhu Xi's Reading of the Analects* (New York: Columbia University Press, 2003).

Golvers, Noël, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674–1676) and the Elogium* (Leuven: Leuven University Press, 1999).

Golvers, Noël, "An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J. to Godefridus Henssens, S.J. and the printing of the Jesuit translations of the Confucian classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)," in *Syntagma: Essays on Neo-Latin literature in honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy*, edited by Dirk Sacré and Jan Papy (Leuven, 2009), pp. 679-698.

Intorcetta, Prospero, *Compendiosa narrazione dello Stato della Missione Cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino al 1669* (Rome: Tizzoni, 1672).

Intorcetta, Prospero, *Sinarum scientia po-*

litico-moralis (Canton 1667- Goa 1669); also in Thévenot, Melchisédech, ed., *Relations de Divers Voyages Curieux*, IV (1672): 3-25.

Jensen, Lionel, *Manufacturing Confucianism* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).

Johnston, Ian, and Wang Ping, *Daxue & Zhongyong* (HK: Chinese University Press, 2012).

Liang Tao, "Returning to Zisi, Chinese Philosophy in Excavated Texts," edited by Chongying Cheng and Franklin Perkins, *Journal of Chinese Philosophy*, supplement to volume 37 (2010), pp. 85-100.

Longobardi, Nicolas, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Paris, 1701).

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

Meynard, Thierry, *Confucio Sinarum Philosophus: The First Translations of the Confucian Classics* (Rome: IHSI, 2011).

Meynard, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucio* (Boston: Brill, 2015).

Mungello, David, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985).

Navarrete, Domingo, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de Cina* (Madrid, 1676).

Paternicò, Luisa, "The Contribution of Prospero Intorcetta to the *Confucio Sinarum Philosophus*," in *The Generation of Giants, Jesuit Missionaries and Scientists in Cina on the footsteps of Matteo Ricci*, edited by Luisa Paternicò (Trento: Centro Studi Martino Martini, 2011), pp. 61-68; "Prospero Intorcetta e il *Confucio Sinarum Philosophus*," in *La Generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci* (Trento: Centro Studi Martino Martini, 2011), pp. 109-121.

Possevino, Antonio, *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Rome, 1593).

Ricci, Matteo, *Le sens réel de « Seigneur du Ciel », Texte établi, traduit et annoté par Thierry Meynard* (Paris, Bibliothèque Chinoise, Belles Lettres, 2013).

Ruggieri, Michele, *Quattro Libri Classici*, Fondo Gesuitico (3314)1185, Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma (BNVER).

Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles-Paris, 1893).

Standaert, Nicolas, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

Standaert, Nicolas, "Spiritual Exercises in the China mission," in *Archivum Historicum*

Societatis Iesu, vol. LXXXI, fasc. 161 (2012/1), pp. 73-124.

The Book of Lieh-tzū, A Classic of Tao, translated by A.C. Graham (New York: Columbia University Press, 1990).

Zhang Juzheng, *Zhang Juzheng jiangping Daxue Zhongyong* 張居正講評大學中庸 (Shanghai: Shanghai Cishu Press 上海辭書出版社, 2007).

Zhu Xi 朱熹. *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Beijing 北京: 中华书局, 1983).



La *Compendiosa narratione* di Prospero Intorcetta (1671-72) e la coeva corrispondenza epistolare gesuitica tra Cina ed Europa

di Stefano Benedetti

24



1

Il 18 aprile del 1671, a Roma, Prospero Intorcetta presentava ai cardinali della Congregazione di Propaganda Fide la propria relazione sullo stato della missione nella Vice-Provincia di Cina nella veste ufficiale di *Sinicae missionis procurator*, incarico ricoperto sin dall'ottobre 1666, quando egli era stato scelto nella conferenza dei padri, in larga parte gesuiti, confinati a

Canton a seguito della persecuzione anticristiana dell'anno precedente:

Eminentissimi Signori, vengo dalla China, ultima parte dell'Asia, mandato Procuratore da' Padri della Compagnia di Giesù, perché di presenza a nome di tutti loro prostrato a' piedi dell'E(minenze) V(ostre) le facessi consapevoli della gran veneratione et affetto che tiene tutta quella Communità verso questa Sacra Congregatione, et insiememente con queste linee ci delineassi in breve compendio tutto il stato di quell'ampissima Missione; accioché come Padri e Propagatori di Nostra Santa Fede con paterna cura et amore la proteggessero¹.

Così dunque esordiva, nel resoconto ufficiale quale ci è conservato nell'Archivio di Propaganda Fide [fig. 1], alla cui elaborazione Intorcetta doveva aver atteso nei primi mesi dopo il suo arrivo a Lisbona a fine 1670, per presentarla poi a Roma, dove era giunto intorno alla Pasqua del 1671²; ma che poi volle divulgare alle stampe in un'edizione uscita alcuni mesi dopo, la quale costituisce una fonte importante per la storia dell'apostolato gesuitico in Cina nella delicatissima fase del passaggio all'età dei Qing³, non meno che per la particolare esperienza missionaria di Intorcetta, la cui biografia risulta giusto bipartita dall'incarico romano: incarico che seguiva al suo primo decennio "eroico" in Cina (1658-69) e precedeva la restante parte della sua vicenda cinese, dall'approdo definitivo sul finire del 1673, per oltre vent'anni sino alla fine dei suoi giorni a Hangzhou⁴.

Il racconto elaborato da Intorcetta si apriva con un rapido *excursus* retrospettivo dove si esaltava il "cammino" della missione cinese, dai padri fondatori Michele Ruggeri e Matteo Ricci, fino alla metà del secolo XVII:

e benché i primi anni con lento, ma pur ma-

Fig. 1 - Manoscritto della "Compendiosa narratione" presso l'Archivio di Propaganda Fide



intorcettiana

turo passo, per esser la Cina piena non meno di Riti civili, che di superstizioni, e i nostri Padri nuovi nel paese; (onde fu lor necessario lo spatio di venti e più anni per perfettionarsi nella lingua e ne' libri, e per distinguere il mero civile dal superstizioso, e gli usi dagli abusi) dopo però, spianato il passo, si è andato sempremai avanzando nella conversione de' Cinesi (p. 7).

Ricapitolati i dati circa i successi dell'evangelizzazione quanto al numero dei cinesi battezzati e delle chiese e residenze consacrate, la narrazione faceva quindi perno sulla svolta del cambio dinastico con la conquista mancese e l'avvento al potere dei Qing, dal 1644 con il regno dell'imperatore Shunzhi, che simpatizzava con il grande astronomo gesuita Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), ponendolo a capo del Tribunale delle Matematiche alla corte di Pechino, allorché quindi si trovarono

tutti i Missionarij, in varie Provincie occupati alla salute dell'anime, con simili honori e segni di benevolenza honorati e stimati da tutti i Governatori delle Città; erano favoriti i nostri Christiani, frequentate le nostre Chiese e case da letterati ancor gentili [...] desiderati da tutti, e procurati i nostri libri stampati in lingua Cinese, che 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 (pp. 11 e 12).

Il successo di tale profonda penetrazione, che era l'esito più avanzato di una paziente e protratta strategia gesuitica di «accomodamento» e di integrazione culturale connessa alla «propagatione di nostra santa Fede», conosceva però una drammatica battuta d'arresto:

Quando (o vanissima incostanza del mondo!) se ne muore il benevolo Imperatore Xun-chi, e dopo la morte di lui nell'anno 1664, nel mese di settembre, ecco si muta la scena nel teatro della Corte Cinese: apparisce in campo un ministro del Demonio, chiamato Yam-quam-sien, Capo e fautore di tutte le diaboliche sette de' Cinesi; presenta un memoriale contro i Ministri Evangelici, e insieme un libro pieno di bestemmie contra la Divina legge e suoi santissimi Misterij, avanti al Tribunale de' quattro Governatori dell'Imperio (p. 13)⁵.

L'enfasi narrativa si impennava qui nel rievocare la vicenda dell'attacco sferrato contro Schall e i cristiani cinesi da parte del «bugiardo impostore» Yang Guangxian (1597-1669)⁶, nel clima di sospetto contro missionari e convertiti che animava la fase di reggenza del giovanissimo imperatore Kangxi soprattutto sotto il più potente dei tutori, Oboi, dal quale Yang ottenne nel 1665-66 l'incriminazione di Schall e dei gesuiti residenti a Pechino (il fiammingo Ferdinand Verbiest [1723-1788], il portoghese Gabriel de Magalhães [1610-1677] e il siciliano Ludovico Buglio [1606-1682]): «si prendono, e legano i quattro Padri della Compagnia [...] ogn'uno con nove catene, tre al collo, tre alle braccia, e tre ai piedi: così legati sono rinchiusi in stretta prigione, e per lo spatio di due mesi quasi ogni giorno carichi di catene sono condotti dalle carceri ai Tribunali, e dai Tribunali alle carceri» (p. 15); lì vengono sottoposti a un processo estenuante sino alla «sentenza di morte penosissima al Padre Giovanni Adamo come capo e fautore principale della Legge Cristiana», mentre sono «altresì sentenziati tutti gli altri Padri a 40 bastonate tali, che due sole alle volte bastano per dar la morte al paziente» (p. 16).

La cronaca ripercorreva dunque la «varietà di inquisitioni» (p. 19) di cui i missionari e i convertiti erano fatti oggetto («crudeli battiture», incarcerazioni, roghi di libri, razzie e distruzioni di immagini sacre), intrecciati alla serie di fenomeni stupefacenti («con horribili e replicati terremoti, et molti altri prodigij») con cui «il Dio de' Christiani [...] per dichiarare l'innocenza de' suoi servi, atterriva gli nemici col potere del Cielo, e della Terra» (pp. 19-20)⁷. Fino alla «crudele sentenza» di decapitazione di cinque cristiani cinesi, con il toccante aneddoto – dal sapore agiografico – della morte inflitta all'«innocente Giovanni, uno de' primi matematici cinesi, gran catechista, suavissimo nel tratto civile e di virtù singolare», esortato dalla moglie «invitta Matrona al mezzo della strada, e con animo più che virile, e christiano ardore» ad accettare la morte con fermezza e con gioia, cui il condannato non poté più che annuire per essere impedito dal «legno traversato nella bocca a tutti quelli che sono condotti al luogo del supplicio» (p. 22): un episodio del tutto assente dalla

redazione ufficiale, il cui inserimento *ex novo* nel testo a stampa rispondeva a un gusto di intensificazione emotiva, insieme rivelando un'attitudine affabulatoria volta a suscitare l'interesse del lettore della narrazione intorcettiana⁸.

Con dettagli avvincenti era anche narrata da Intorcetta, che l'aveva vissuta in prima persona, la deportazione dei venticinque padri condannati all'esilio «all'ultima provincia australe, chiamata Cantone», che il 13 settembre 1665 venivano imbarcati via fiume dalla corte di Pechino a Nanchino, e di lì dopo due mesi, il 25 marzo 1666, giungevano a Canton e venivano reclusi in una dimora che era già stata residenza dei gesuiti dove, pur tollerandosi che officiassero le funzioni liturgiche, essi pativano tutte le angustie di «color che son sospesi»:

Stavamo in questo luogo d'esilio, senza poter sapere per verun inditio, che cosa pretendesse da noi il Tartaro, se la morte, se l'uscita totale dalla Cina, se l'esilio e carcere perpetuo, molto più che non erano ancor finite in Pekino l'accuse, anzi s'erano ripigliati i rigori [...]. Fra queste incertezze del nostro stato futuro, gli esiliati in Cantone havemmo certo il tempo per esaminare, non senza gran frutto, i libri, i riti, gli usi, e consuetudini della nostra Missione con quaranta e più giorni di dispute; acciocché nell'avvenire tutti osservassimo la medesima Praxi con uniformità di dottrina, et unione di carità fra noi Religiosi di varij Ordini, havendoci Dio Nostro Signore non senza special consiglio della sua Divina Mente uniti nel medesimo luogo, e datoci il tempo assai opportuno per questo sì profittevole esame (pp. 28-29).

Si riferiva questo cenno alle circostanze della cosiddetta «conferenza di Guangzhou», appunto quella fase di intensa riflessione comunitaria per il rilancio dell'azione missionaria in Cina, i cui esiti Intorcetta veniva a rappresentare ai cardinali di Propaganda Fide, sulla scorta delle *Praxes* approvate a Canton il 10 dicembre 1668⁹. E malgrado le «incertezze» sul futuro della missione, la cronaca si avviava all'epilogo introducendo i «preludij della già estinta persecutione e le lietissime nuove ch'ogni giorno aspettiamo della restitutione de' Padri esiliati alle loro pristine Chiese» (p. 30), mentre da un senso di consolazione erano animate le parole conclusive del procuratore, allorché si appellava al supporto materiale della Chiesa di



Roma e dei «fedeli Europei»:

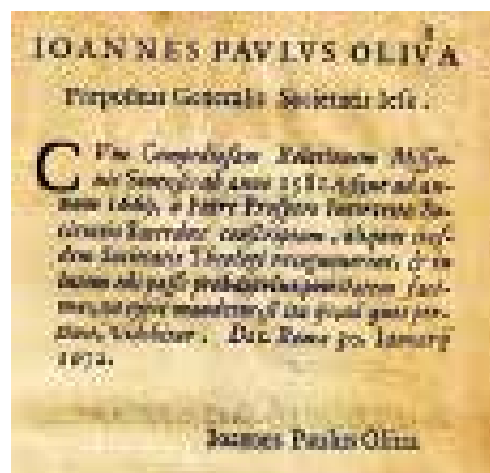
fra me stesso però mi consolo considerando l'impegno grande di Dio, e le continue preghiere, e lagrimosi sospiri della Chiesa Cinese militante; intenta tutta a muovere la Divina Misericordia, e la pietà de' Fedeli Europei, accioché liberali concorrano, e promuovano quest'opera che in sé è sì pia, per la Conversione de' Cinesi sì necessaria, e per l'honor di Dio sì gloriosa (p. 34).

Tale relazione costituiva peraltro

solo il primo degli interventi ufficiali di Intorcetta procuratore, la cui fitta attività diplomatica vide almeno altre tre circostanze solenni di allocuzione: una supplica presentata dapprima ai cardinali di Propaganda Fide il 10 dicembre 1671, quindi pronunciata «prostrato ai piedi di V(ostre) S(antità)» il pontefice Clemente X il 22 dicembre, ove faceva richiesta di sussidi per la missione, impegnandosi a redigere un «memoriale» al riguardo; testo che dovette confluire nella *Informatione* rivolta ancora alla

Congregazione di Propaganda Fide, datata 24 marzo 1672, in cui trattava delle condizioni richieste per l'ordinazione del clero cinese e della versione del Messale romano «in lingua cinese polita e propria dei letterati cinesi»; e ancora al 21 aprile seguente erano datate le *Informationes* indirizzate alla Congregazione per il Santo Uffizio, in cui Intorcetta riportava le *Praxes* approvate a Canton il 26 gennaio 1668.

A parte quest'ultimo documento, Intorcetta si era avvalso dell'italiano quale



3



4

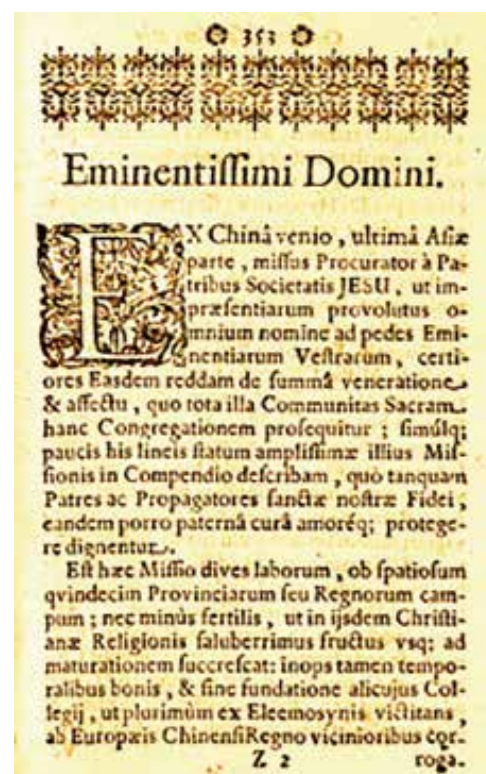


Fig. 2 - Frontespizio e *imprimatur* della "Compendiosa narratio" (Roma, 1672)

Fig. 3 - Antiporta e frontespizio della "Historica relatio" di Adam Schall von Bell (Ratisbonae, 1672)

Fig. 4 - "Compendiosa narratio" (versione latina): frontespizio interno e *incipit*

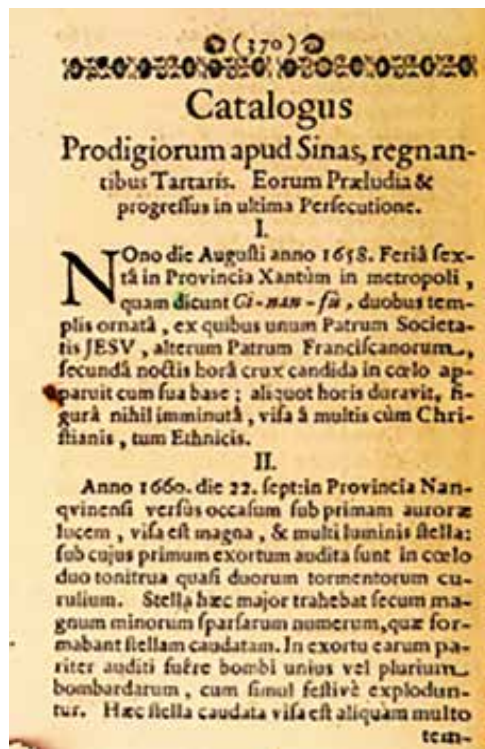
Fig. 5 - "Catalogo dei prodigi" nelle edizioni latina e italiana citate



lingua per tali comunicazioni ufficiali, sicché anche il testo della *Compendiosa narratione sopra lo stato della missione cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino al 1669* rifletteva l'originale allocuzione, e così venne diffuso dall'edizione a stampa, benché con varianti cospicue di adattamento "narrativo" – se ne sono visti alcuni esempi – oltre a varianti di ordine grafo-fonetico, in linea con la normalizzazione linguistica nel contesto della stampa, prodotta nella tipografia romana di Francesco Tizzoni [fig. 2a]. Anche per tali modifiche funzionali a una più vasta circolazione libraria, la *Compendiosa narratione* del 1672 rappresenta senz'altro il documento più rinomato e significativo dell'impegno di Intorcetta quale «Missionario e Procuratore della Cina» (così rimarcava il frontespizio), mentre al contempo costituisce pure una testimonianza emblematica del ruolo avuto dalla corrispondenza epistolare gesuitica nei rapporti tra Cina ed Europa negli anni in questione.

Quest'ultimo aspetto viene illustrato dall'appendice finale dell'operetta, aggiunta nel testo a stampa, il cui frontespizio avvertiva «con l'aggiunta de' Prodigij da Dio operati; e delle Lettere venute dalla Corte di Pekino con felicissime nuove», con un ampliamento di contenuti comunque anteriore al 30 gennaio 1672 (data tratta dall'*imprimatur* a firma del preposito generale Giovan Paolo Oliva [fig. 2b]). Per tale appendice la stampa romana si distingue anche dalla traduzione latina della stessa *Compendiosa narratio de statu missionis Chinensis ab anno 1581. usque ad annum 1669*, inclusa sul finale della seconda edizione della *Historica relatio de ortu et progressu fidei orthodoxae in Regno Chinensi per Missionarios Societatis Iesu ab Anno 1581 usque ad Annum 1669* basata su quanto raccolto dalle lettere del già citato Adam Schall («ex Litteris R.P. Joannis Adami Schall [...] collecta»); una versione successiva del testo ufficiale, che nei repertori viene attribuita al gesuita austriaco Johann Foresi (Lugano, 1624-Lovano, 1682) in quanto curatore della *Historica narratio*, inclusa nell'edizione pubblicata da Johann Konrad Hemmerich per i tipi di Augustus Hanckwitz a Ratisbona (Regensburg) nel 1672 [fig. 3], che appunto menzionava nel frontespizio di essere arricchita dalla *Compendiosa*

narratio intorcettiana [fig. 4] e dai *Prodigiis, quae in ultima Persecutione contigerunt*. Si trattava, in questa ulteriore sezione, di quello che già corredeva la stampa romana come un «Catalogo de' Prodigij succeduti nella Cina sotto l'Imperio de' Tartari, così ne Preludij, come nel decorso di quest'ultima Persecutione» (pp. 38-75) [fig. 5]. Con esso Intorcetta passava in rassegna, nella serie numerata di 31 paragrafi, la sequela di eventi miracolosi occorsi a preannunziare (nel caso dei «Preludij»,



5

numerati fino al paragrafo 4) ovvero a scandire il «decorso» della persecuzione scatenata il 23 settembre 1664; eventi accaduti nell'arco di un decennio, dal 9 agosto 1658 fino all'«anno 1668 che certamente fu fatale e spaventoso nella Cina» (p. 59), culminante nel crollo di una torre e di un ponte presso le mura di Pechino il 26 agosto 1668 (ne riferivano i paragrafi 30 e 31, insieme al ritrovamento di una misteriosa iscrizione in versi cinesi allusiva al termine delle persecuzioni).

Non erano invece presenti, nella versione latina dell'opera, i testi che ulteriormente accrescevano l'apparato dell'edizione italiana, ovvero quelle «Lettere venute dalla Corte di Pekino con felicissime nuove», che aggiornavano la *Narratione* intorcettiana per gli anni 1669-70 con due testimonianze di speciale interesse, su cui mi soffermerò più avanti. Ciò induce a ritenere che la

versione latina pubblicata a Ratisbona dovette essere esemplata sul testo della relazione ufficiale presentata a Propaganda Fide, come peraltro conferma il periodo finale con l'allocuzione conclusiva ai cardinali: un passo presente nel testo manoscritto, e di lì tradotto nella versione latina, ma invece omesso nell'edizione a stampa, forse considerandone la minore rilevanza per chi quel testo leggesse anziché ascoltarlo:

Quest'è, Eminentissimi Signori, della



Chiesa Chinese il stato quasi d'un secolo, delineato in questo breve compendio, ch'io hoggi humilmente offerisco a' piedi dell'E(c-cellenzie) V(ostre) e priego ad accettarlo, né altro premio richiedo a' miei travagli che la sola benignissima accettazione, quale servirà me di pregio e di ristoro.

Un altro luogo che prova la derivazione è il *Catalogus 30 Sacerdotum qui in hac persecutione traditi sunt Iudicibus in Aula Pequini* (nel testo italiano: «Catalogo dei 30 Sacerdoti, che nella Corte di Pekino furono presentati a' Giudici in questa Persecutione», pp. 35-37 [fig. 6]), che non collima con l'ordine dei nomi nel catalogo del testo a stampa, laddove è perfettamente sovrapponibile alla lista manoscritta. In tale elenco erano menzionati i nomi dei padri processati a Pechino che, ad eccezione dello Schall (morto di lì a poco, il 15 agosto 1666) e dei tre rimasti lì in detenzione (i già



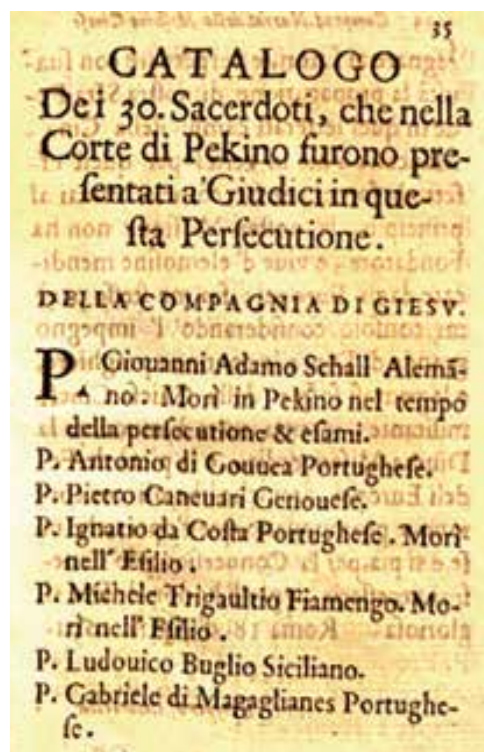
citati Verbiest, Magalhães e Buglio), vennero poi, come si è già visto, deportati e confinati a Canton: 19 gesuiti (dopo la scomparsa di Inácio da Costa e Michel Trigault), cui si aggiungevano tre domenicani e un francescano, in quel consesso dove già nell'ottobre 1666 si optò per assegnare a Intorcetta l'incarico di procuratore, favorendone la fuoriuscita clandestina per Macao e di lì la partenza alla volta dell'Europa. Questa lista dei padri che seguiva il testo della *Narratione* assumeva una particolare rilevanza informativa, offrendo l'appello aggiornato, al congedo di Intorcetta da Canton nell'estate 1668, dei sacerdoti missionari operanti in Cina; sicché essa veniva ripresa pressoché identica in un'altra importante fonte storiografica che giungeva fino a quegli eventi, ovvero la *Historia Tartaro-Sinica nova* del gesuita fiammingo François de Rougemont (stampata a Lovanio nel 1673), dove l'elenco dei padri precedeva la trattazione, sotto la rubrica: «Nomina sacerdotum triginta, qui Sinicae persecutionis tempore stiterunt sese Judicibus in Curia Pekinensi» [fig. 7]. Come nel nostro Catalogo, anche qui la lista dei 25 gesuiti era chiusa dal nome di Intorcetta «qui deinde a Sociis in exilio Quantoniensi detentis Procurator Romam missus est» (con formulazione pressoché uguale: «P. Prospero Intorcetta Siciliano. Dal luogo dell'esilio mandato Procuratore a Roma»). Mentre la dedicatoria *Ad lectorem benevolum* della *Historia Tartaro-Sinica* del Rougemont (redatta però non dall'autore, ma dall'editore), chiamava a garantire l'attendibilità di quel resoconto storico una lettera che lo stesso Intorcetta aveva richiesto («ex instructione») al gesuita belga Thomas van der Elst, datata Lisbona 12 febbraio 1673, prima di ripartire alla volta dell'Asia.

La stessa prefazione editoriale all'*Historia* del Rougemont citava, insieme ad altre fonti, «quas litteras P. Prosper non ita diu ante acceperat, et quibus similiter suam relationem compendiarum [...] communierat» ('quelle lettere che Padre Prospero non troppo tempo prima aveva ricevuto e con le quali aveva similmente corroborato la sua relazione compendiosa'). Queste testimonianze epistolari, pervenute a Intorcetta nel corso del 1671 e poste a corredo della *Compendiosa narratione*, si erano dunque offerte quali fonti più

recenti sugli sviluppi della riabilitazione dei gesuiti alla corte imperiale determinatasi con l'uscita di Kangxi dalla reggenza. E fu probabilmente anche questo "aggiornamento" del resoconto intorcettiano a motivare l'iniziativa di pubblicazione della relazione (non per caso reintitolata "narratione") e la sua diffusione per un pubblico di lettori più vasto. Analogamente, là dove nella prima parte della relazione si faceva riferimento al numero dei cinesi sin allora

battezzati (una cifra in realtà piuttosto improbabile per eccesso, assommando a 263.780), una nota marginale aggiunta nella stampa teneva a precisare che «l'ultime nuove avisano che il numero de' Christiani sii notabilmente cresciuto».

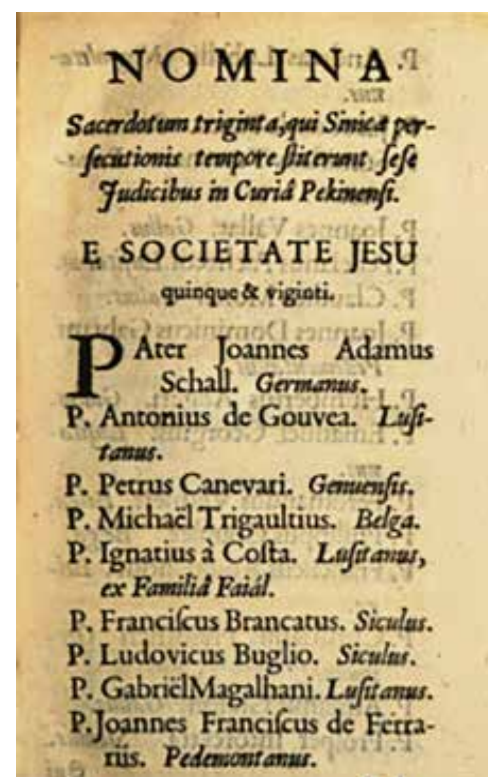
D'altra parte, proprio intorno a quella fase così delicata per i destini della missione, si infittivano le ricostruzioni storiografiche prodotte dai Gesuiti, secondo quanto avvertiva lo stesso Intor-



6



7



chetta sul finale, rinviando, oltre che alla *Relatio* del Rougemont, alle più ampie trattazioni dei confratelli Giandomenico Gabiani (1623-1694) e Adrien Grelon (1614-1695):

Ho già finito il mio breve Compendio: chi però desidera le notitie più copiose e chiare, procuri, o dal torchio di Vienna l'opera in latino del Padre Gio(van) Domenico Gabiani, o dalla Francia, scritta in francese del P. Adriano Grelon, stampata forse in Parigi; o dalla Fiandra la Relatione stampata in lingua latina del P. Francesco Rougemont, e da questa conoscerà non solamente lo stato della persecutione, ma anche i progressi nella guerra de' Tartari (p. 75).

Mentre gli *Incrementa Sinicae Ecclesiae* del Gabiani, composti a Canton nel 1668 (la *approbatio* è datata 8 dicembre 1667) [fig. 8a], portati da Intorcetta in Europa e poi stampati a Vienna nel 1673, si chiudevano riferendo della morte di Michel Trigault (1 ottobre 1667); la *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares* [...] *depuis l'année 1651, qu'ils ont achevé de le conquérir, jusqu'en 1669*, composta dal Grelon e stampata a Parigi nel 1671 [fig. 8b], si estendeva fino al dicembre 1668, concludendosi con un cenno alle "speranze" della revoca ufficiale dei provvedimenti anti-cristiani («Volà des choses qui donnent de grandes esperances à tous le Religieux, qui ont estably des Eglises si florissantes dans la Chine, de se voir rappelez de l'exil»). Intorcetta non poteva ancora aver visto, invece, un'altra operetta, impressa con tecnica xilografica a Canton nel 1671, anonima ma da attribuirsi sempre al Rougemont, intitolata *Innocentia victrix* [fig. 9], il cui proposito esplicito era proprio quello di informare in Europa circa gli sviluppi della riabilitazione (la cui data ufficiale, tuttavia, per i tempi di ricezione del decreto imperiale di revoca del confino, fu il 9 marzo 1671), come osservato nella *Facultas* firmata dal vice-provinciale, il portoghese Antonio de Gouvea (1592-1677), il 28 dicembre 1670:

Opusculum Sinico-Latinum cui titulus est Innocentia Victrix, quod exaratum fuit ut constaret liquidius ac magis autentice veritas eorum quae de Sinica persecutione vulgata sunt per Europam variorum litteris atque sermonibus [...].

Il supplemento epistolare accluso da

Intorcetta è certo da intendersi tra quelle primissime testimonianze diffuse per *Europam*, e certo si rendeva particolarmente appetibile per contenere notizia delle circostanze che con la risoluzione della controversia sul calendario portarono alla riabilitazione dei padri gesuiti all'Ufficio Astronomico di Pechino, di cui forniva un racconto dettagliato la prima delle due lettere, a firma dei tre padri rimasti detenuti a Pechino Verbiest, Magalhaes e Buglio, datata 2 gen-

avviso come già furono tutti tre restituti alla gratia dell'Imperatore Cam-hi Tartaro [...] (p. 31).

Qui il testo dunque veniva adattato in funzione dell'appendice epistolare, che in effetti per la sua estensione era ben descritta come una «breve Relatione», redatta dal Magalhães, data la stesura originale in portoghese («io che scrivo, Gabriele», p. 78), ma comunque sottoscritta congiuntamente anche



8

naio 1669 [fig. 10]. A questa lettera, per la verità, accennava anche la versione latina della *Compendiosa narratio*, riprendendo un passaggio che era già nel testo ufficiale di Propaganda Fide:

Doppo la mia partenza dalla China, i tre Padri della Compagnia Gabriele Di Magalhães, Ludovico Buglio e Ferdinando Verbiest, che erano già prima rimasti nella Corte, mandarono una relatione scritta in Pekino alli 2 di Gennaro 1669, con la quale ci danno nuova d'essere stati tutti tre restituti alla gratia dell'Imperatore Cam-hi Tartaro [...].

Passaggio pressoché identico nel testo a stampa, però con un'aggiunta notevole:

[...] *mandarono una breve Relatione scritta in Pekino alli 2 di Gennaro 1669, che l'aggiungo nel fine, tradotta dal Portoghese nel nostro Italiano, con la quale ci danno*



Fig. 6 - Catalogo dei padri gesuiti processati a Pechino e poi confinati a Canton

Fig. 7 - "Historia Tartaro-Sinica" di François de Rougemont (Lovanii, 1673): frontespizio e paratesto

Fig. 8 - Giandomenico Gabiani, "Incrementa Sinicae Ecclesiae" [...] (Viennae 1673) e Adrien Grelon, "Histoire de la Chine" [...] (Paris, 1671)



da Verbiest e Buglio, e collettivamente indirizzata «a' Padri della medesima Compagnia cacciati in esilio per la Santa Fede nella Provincia di Cantone la più rimota dalla Corte» (p. 77). Vi si narravano tutti gli accadimenti occorsi con lo «sbassamento e rovina» (p. 78) all'Ufficio Astronomico di Yang Guangxian, che veniva messo sotto inchiesta, insieme a un altro astronomo musulmano a lui affiancato, dopo che il «giovane re» Kangxi si era interes-

sato alla controversia sul calendario, il 5 ottobre 1668 chiedendone una copia per l'anno successivo e, convocati i tre gesuiti «al dì della natività del Signore, al buon mattino» (p. 84), sottoponendo tale calendario al Verbiest, nelle matematiche «segnalato a maraviglia, sia nella speculativa, sia nella pratica» (p. 85). La serie di «osservationi» e «dimostrationi» del Verbiest, stilo e mappamondo alla mano, al cospetto dell'imperatore e di «un gran numero

di mandarini concorsivi», confutava il documento esaminato ripristinando la «Regola Europea» del calendario, come narrava la cronistoria compresa tra i giorni di Natale e San Silvestro, in un testo che meriterebbe certo una lettura ravvicinata e dettagliata, ad esso soltanto dedicata.

In questa sede basti ricordare che è proprio grazie a questa traduzione intorcettiana dal portoghese, per la divulgazione nella stampa della *Compendiosa narratione*, che ebbe diffusione in Europa la relazione di Magalhães, Buglio e Verbiest, di cui conserviamo la copia esemplata a Macao l'8 marzo 1669, autenticata da Luís da Gama, visitatore della Vice-Provincia («tirado fielmente da original», conservata all'ARSI, *Jap.-Sin.* 162, ff. 269r-273v [fig. 11]). Probabilmente su questa copia Intorcetta si basò per la sua traduzione, e pur circolando in Europa altre copie manoscritte, fu il testo di Intorcetta a essere citato anni dopo dallo stesso Verbiest, quando nella *praefatio* della sua opera *Astronomia Europaea* (1687) [fig. 12] richiama il testo di Intorcetta come spunto di partenza per la vicenda della «restitutae Astronomiae» alla Corte cinese:

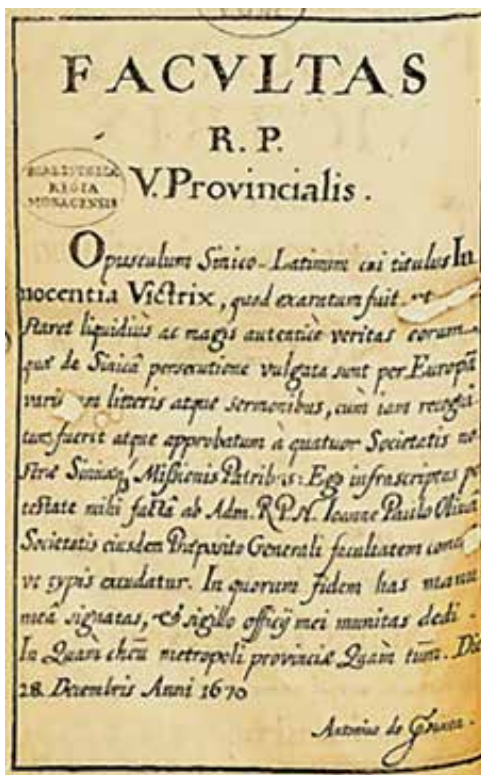
[...] P. Gabriel de Magalianes olim scripserit initium nostrae apud Sinas restitutae Astronomiae, missa scilicet ad socios Cantone in exilio detentos epistola, quam postea P. Prosper Intorcetta Procurator Romanus missus in idioma Italicum ex Lusitano vertit [...].

La successione del Verbiest alla Prefettura di Matematica, peraltro, era stata già anticipata dal resoconto della *Compendiosa narratione*, ancora una volta sulla base di fresche testimonianze epistolari giunte da Macao, che predisponavano alla «mutatione di Scena» nel teatro della missione cinese (era questa una metafora ricorrente, lo si è già visto, nell'epopea ispirata del racconto intorcettiano), un mutamento della cui imminenza Intorcetta si sentiva «moralmente certo»:

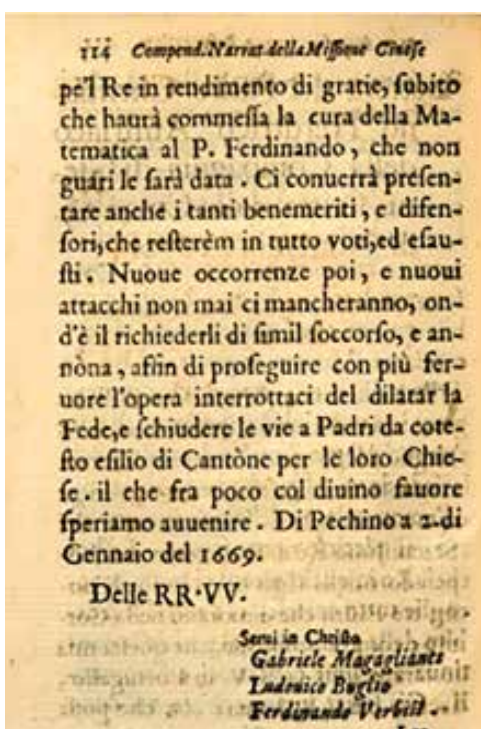
la prefettura di Matematica, quale dopo (come abbiamo saputo per altre lettere scritte dalla Città di Macao in Settembre del 1669) fu consegnata al detto P. Verbist, del medesimo modo come era stata dall'Imperatore Xun-chi consegnata al Padre Giovanni Adamo Schall. Queste nuove sono certamen-



9



10



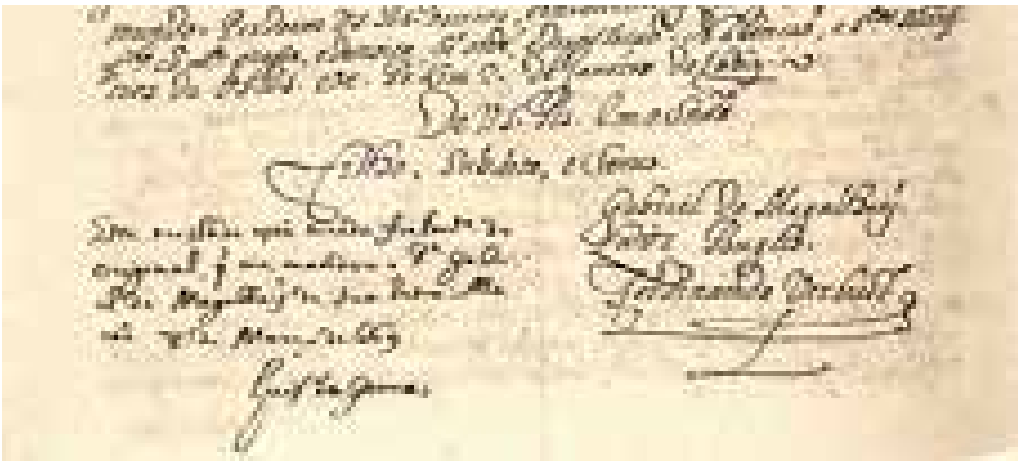
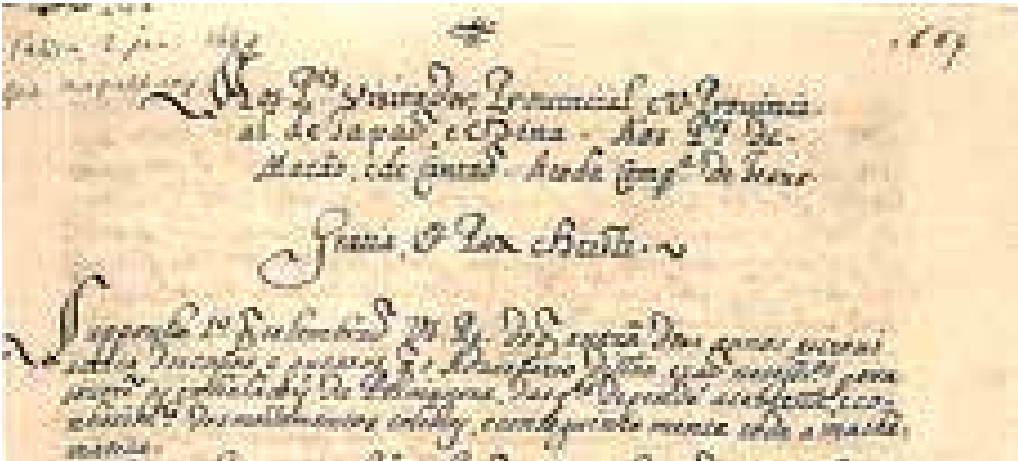
te prelude d'un'altra mutatione di Scena, non tragica e funesta, ma lieta e gloriosa alla Missione Cinese. Onde sono moralmente certo, che sijno a quest'hora già restituiti alle loro pristine Chiese tutti quei Padri, ch'io non senza lagrime e cordoglio lasciai nell'esilio di Cantone (p. 32).

L'ultimissimo aggiornamento al «brieve compendio» era fornito però da un altro documento epistolare che Intorcetta accludeva in appendice [fig.

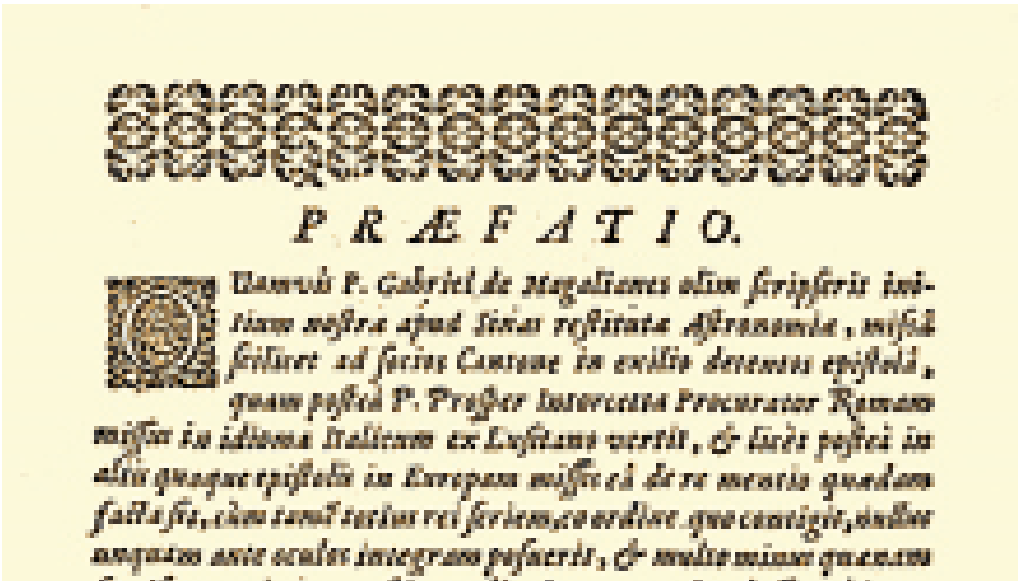
13], una lettera mandata a Intorcetta dal padre austriaco Christian Herdtrich, spedita da Canton il 23 novembre 1670, che ulteriormente informava sulle novità da Pechino riferendo della visita ufficiale all'Imperatore da parte di Manuel de Saldanha, ambasciatore del re di Portogallo (dal 30 giugno al 21 agosto 1670), cui fecero da interpreti i tre gesuiti, che pure si adoperarono per assisterlo, essendosi egli ammalato a corte; i quali fatti venivano riportati

in altra lettera, inviata dal Buglio l'11 agosto e arrivata a Canton il 28 ottobre, menzionata dall'Herdtrich come sua fonte:

Ci è arrivata dalla Corte di Pechino una lettera del P. Ludovico Buglio, nella quale brevemente racconta tutte le cose succedute nel ricevimento ch'ebbe l'Ambasciatore del Serenissimo Re di Portogallo dall'Imperadore della Cina [...] (p. 115).



11



12

Fig. 9 - "Innocentia Victrix" (Canton, 1671): frontespizio e facultas

Fig. 10 - "Compendiosa narratio": incipit ed explicit della lettera del 2 gennaio 1669

Fig. 11 - Archivum Romanum Societatis Iesu. Jap. Sin. 162, ff. 269r-273v: incipit ed explicit della lettera da Pechino del 2 gennaio 1669 (testo in portoghese redatto da Gabriel de Magalhães)

Fig. 12 - Ferdinand Verbiest, "Astronomia Europaea" (Dillingen, 1687): frontespizio e praefatio (part.)

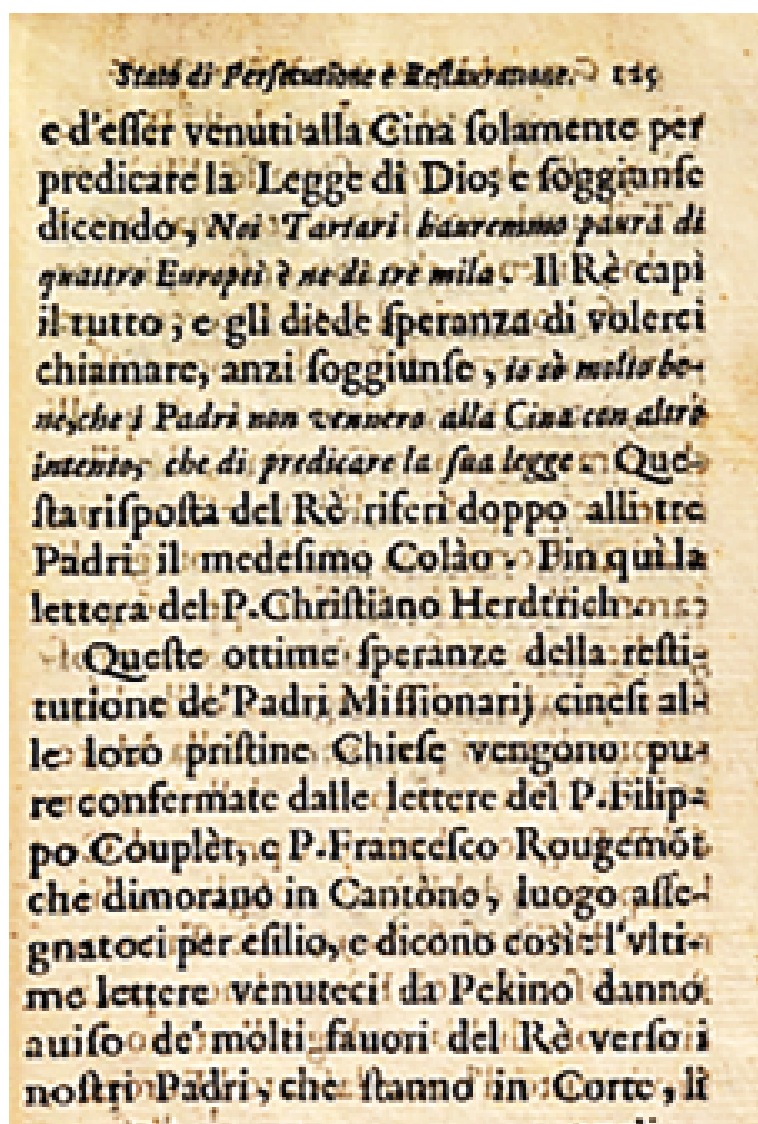
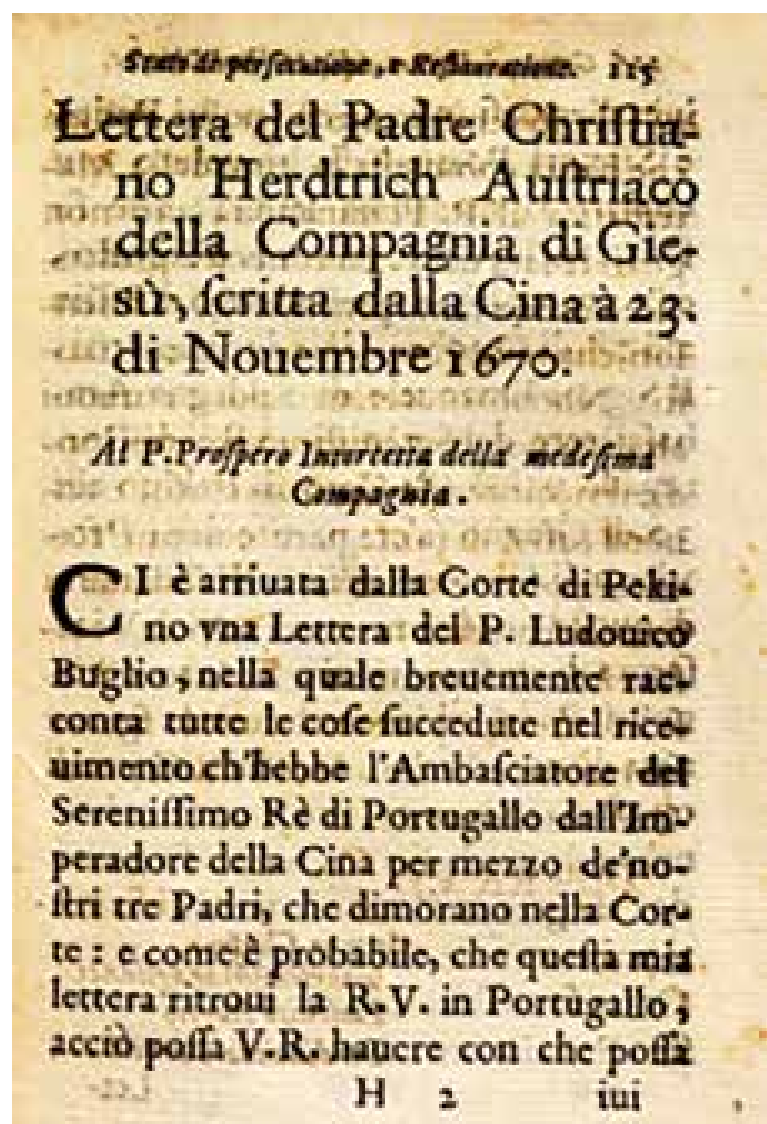
La circolazione di notizie che le particolari circostanze del “confinio cantonese” avevano posto in essere appare significativa dell’efficiente e sofisticato sistema della corrispondenza gesuitica che tra Pechino e l’Europa faceva perno su Canton e Macao quali snodi di smistamento, sicché Herdtrich, quando esordiva nella lettera sull’ambasceria di Saldanha, poteva “intercettare” il procuratore nella sua rotta tra Lisbona e Roma, prevedendo che al momento

della ricezione Intorcetta si trovasse in Portogallo, così da potersi rallegrare con i padri portoghesi per quelle notizie («come è probabile che questa mia lettera ritrovi la R.V. in Portogallo, acciò possa V.R. havere con che possa ivi rallegrarsi insieme coi nostri Padri e Signori Portoghesi», pp. 115-16)²⁶.

Resta in ogni caso interessante che i rinvii tra le testimonianze epistolari si infittissero, conferendo al libello intorcettiano il carattere di un “instant-bo-

questi agnelli di Christo» (p. 22), preconizzata dalla sequela fatale e profetica di fenomeni prodigiosi, la «restauratione» poteva così inverarsi nella prospettiva edificante e prospera dell’*happy ending*:

Fin qui la lettera del P. Christiano Herdtrich. Queste ottime speranze della restitutione de’ Padri Missionarij cinesi alle loro pristine Chiese vengono pure confermate dalle lettere del P. Filippo Couplet, e P. Francesco Rougemont che dimorano in Cantone, luogo assegnatoci per



13

ok” che mirava a dare notizia tempestiva al lettore, al di là del resoconto ufficiale per la Curia romana, sul rapido volgere degli eventi verso le «ottime speranze» che le ultimissime da Canton sembravano confortare, traguardando così la curvatura epica della sua *Compendiosa narratione*²⁷: inauguratasi all’insegna di un “cammino” eroico e progressivo, sopraffatta dai *vulnera* dello «stato di persecutione» fino al culmine tragico delle esecuzioni patite con il «sangue di

esilio, e dicono così: l'ultime lettere venuteci da Pekino danno auiso de' molti fauori del Re verso i nostri Padri che stanno in Corte, li quali, doppo la partenza del Signor Ambasciatore da Pekino, sono risoluti di presentare al Re una, o più suppliche per la nostra libertà, e ritorno all'antiche Chiese [...]. Raccomandi V(ostra) R(everentia) in Europa il buon successo alle fervorose oratione de' devoti Fedeli per impetrarci la gratia dal Signor dell'Universo, per cui amore siamo venuti alla Cina, e per cui volere si governa il tutto (pp. 125-126).

Fig. 13 - “Compendiosa narratione”: incipit ed explicit della lettera del 23 novembre 1670



NOTE

¹ Città del Vaticano, Archivio di Propaganda Fide, SOCG [Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali] (1672), vol. 432, f. 462r. Nelle citazioni che seguono, quando non specificato, mi atterrò tuttavia al testo a stampa, sicuramente rivisto dall'autore: PROSPERO INTORCETTA, *Compendiosa narratione dello stato della Missione Cinese, cominciando dall'anno 1581 fino al 1669*. Offerta in Roma. Alli Eminentissimi Signori Cardinali della Sacra Congregazione de Propaganda Fide [...]. In Roma: per Francesco Tizzoni, 1672.

² La cronologia esatta è ancora da ricostruire, cfr. però l'indicazione di GOLVERS 2018b, p. 166 nota 347, dove si prova come il 13 febbraio 1671 Intorcetta fosse ancora atteso a Genova da Lisbona. Una lieve anticipazione rispetto al 18 aprile della presentazione a Propaganda Fide è dimostrata da una scrittura autografa di Intorcetta, datata «Romae 15 Aprilis 1671»: la *Responsio ad appendicem Patris Adriani Grelon de pileo Sinico a Christianis Sinensibus gestando vel non gestando in Templis*, in Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap.-Sin.* 150, ff. 92r-95v. Mentre la datazione 14 aprile che risulta nel frontespizio della versione latina della *Compendiosa narratione* (cfr. *infra* nota 12 e fig. 4) è sicuramente frutto di errata trascrizione dal manoscritto.

³ Alla morte dell'imperatore Shunzhi nel 1661, il principe Xuanye designato come successore con il titolo di Kangxi, aveva appena otto anni e d'accordo con l'imperatrice madre fu posto sotto tutela del consiglio di reggenza, dominato dai quattro capi mancesi Sonin, Suksaha, Ebilun ed Oboi, l'ultimo dei quali assunse particolare potere negli anni che qui interessano, dal 1666 al 1669. Su questa fase storica cfr. OXNAM 1975, e per i rapporti con gli occidentali, MENEGON 2010, pp. 311-15.

⁴ Per la biografia di Intorcetta tengo presenti CAPIZZI 1985 e CORSI 2004 (ma cfr. ora anche CAPIZZI-SPADARO 2019); sulla procura romana, GOLVERS 2018a.

⁵ Appare significativo di un'intensificazione narrativa introdotta nel testo a stampa il confronto in questo luogo con il testo manoscritto (Archivio di Propaganda Fide, SOCG (1672), v. 432, f. 463v): «Quando, doppo la morte del benevolo Imperatore Xún-Chí, nell'anno 1664, nel mese di Settembre, ecco si muta la scena; apparisce in campo un ministro del demonio [...]»; dove è notevole l'assenza non solo dell'incidentale enfatica sulla «vanissima incostanza del mondo!», ma anche dell'*amplificatio* metaforica relativa alla «scena del teatro della Corte Cinese».

⁶ Sul personaggio e la sua polemica anticristiana rinvio a MENEGON 1992.

⁷ Anche in questo contesto il confronto tra

il testo manoscritto e quello a stampa mostra varianti che marcano l'enfasi narrativa di quest'ultimo (evidenzio le varianti nella stampa): «La Divina Onnipotenza in difesa dell'innocenza, e gloria di sua santa Legge con horribili e replicati terremoti, e con altri prodigij, atterri di modo la Corte di Pekino, che obligò i Governatori e Tribunali a mutare la sentenza di morte, di sferzare, e di penoso esilio, destinata ai nostri, liberarli dal penoso carcere [...]» (Propaganda Fide, SOCG (1672), v. 432, f. 465r) = «La Divina Onnipotenza in difesa dell'innocenti, et gloria di sua santa Legge, con horribili e replicati terremoti, et **molti** altri prodigij, atterri di modo la Corte di Pekino, che obligò i quattro Governatori dell'Imperio, e Tribunali tutti a mutare **contro lor voglia** la sentenza di morte, già pronunciata contro il P. Giovanni Adamo, e la sentenza del penoso esilio, e **crudeli battiture** destinate agli altri Sacerdoti; gli obligò altresì a liberarli dall'**angustissimo** carcere [...]» (*Compendiosa narratione*, p. 19).

⁸ Sin dalla sua apertura, questa ampia sequenza (*Compendiosa narratione*, pp. 20-22), era incastonata entro uno scenario apocalittico di fenomeni prodigiosi del tutto assenti dalla redazione ufficiale: «Arrivò l'iniquità a tale, che fece decapitare cinque Christiani Chinesi letterati e prefetti nel Tribunale di Matematica subordinati e discepoli del P. Giovanni Adamo» (Propaganda Fide, SOCG (1672), v. 432, f. 465r) = «Arrivò l'iniquità de' Tribunali a tale che, **dopo i primi terremoti, e dopo un horribile fuoco che divorò parte del Palazzo Reale, e per fama publica si disse esser sceso dal Cielo in figura di globo infocato**, fecero decapitare cinque Christiani Cinesi, letterati e prefetti nel Tribunale di Matematica, subordinati e discepoli del P. Giovanni Adamo» (*Compendiosa narratione*, pp. 20-21).

⁹ Se ne veda una copia in ARSI, *Jap.-Sin.* 162, ff. 259r-263v: *Praxes quaedam discussae in pleno coetu 23. Patrum quorum nomina in fine describuntur. Statutae, et directae ad servandam inter nos in Sinica missione uniformitatem* (l'intitolazione è ricalcata esattamente nella descrizione sopra citata); le *Praxes* uscirono anche a stampa in un *Libellus memorialis PP. Societ. Jesu. ad illustrissimum et reverendissimum dominum assessorem S. Officii* [...] (s.n.t., marzo 1700), pp. 13-20. Intorcetta si fece anche latore dei *Postulata Vice-Provinciae Sinensis proponenda*, in 22 paragrafi, diretti al preposito generale Giovan Paolo Oliva, datati Canton, 12 ottobre 1666 e sottoscritti da Feliciano Pacheco (ARSI, *Congr. Prov.* 77, ff. 313r-314r), ora editi in appendice a GOLVERS 2018b.

¹⁰ La *Supplica* a Clemente X, su istanza del cardinal Brancaccio, è conservata in redazione autografa: Archivio di Propaganda Fide, SOCG (1672), v. 432, ff. 19r-20r. *L'Informatione* è testimoniata da un altro autografo

nell'Archivio di Propaganda Fide, *Acta. Scritture riferite nei Congressi, Indie Orientali Cina* (1623-1684), ff. 573r-583v, e da una copia conservata alla Biblioteca Nazionale di Roma, ms. Ges. 1257 [=3386], int. 14, ff. 103r-113v; un'edizione moderna è in BONTINCK 1962, pp. 437-58. La redazione latina delle *Informationes* dirette *Eminentissimis Dominis Cardinalibus Congregationis Sanctae et Universalis Inquisitionis Romanae* è conservata nel manoscritto di Roma, Biblioteca Angelica, ms. 87 (A 76), ff. 128r-166r (in realtà costituito da 21 carte): in esso Intorcetta trasmetteva le 42 *Praxes* approvate dalla Conferenza di Canton (ff. 150r-159v), di cui al ms. citato *supra* alla nota precedente, più il *Testimonium in favorem Patrum Societatis Iesu in Sinis degentium*, lettera del padre Domenico Maria Sarpetri, siciliano dell'Ordine Domenicano (1623-1683), che garantiva l'attendibilità del resoconto di Intorcetta riguardo ai *Prodigi*, su cui vd. qui *infra* e nota 13. Ma sulle circostanze e i documenti ufficiali della missione a Roma è di riferimento BONTINCK 1962, pp. 127-44.

¹¹ Stampatore operante a Roma, attivo nell'arco di due decenni (1671-1688), con una vasta produzione di ambito sacro e profano (opere devozionali, teologiche, accademiche, musicali, teatrali, etc.), principalmente distribuendo per le librerie di Francesco Leone a Piazza Madama e per il Collegio Romano, in cui rientra l'edizione della *Compendiosa narratione*.

¹² Così nella prima edizione dell'opera: *Historica narratio, de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chineses, ac praesertim in Regia Pequinesi, ex literis R.P. Joannis Adami Schall [...] collecta Viennae Austriae Anno MDCLXV, Typis Matthaei Cosmerovii, 1665* (a p. 8 si specifica: «Pater Adamus Schall Germanus (ex cuius literis ista excerpimus) [...]» 'dalle cui lettere abbiamo tratto queste notizie'); ma non individuo la fonte primaria dell'attribuzione al Foresi, per cui mi baso su STÖGER 1855, I, p. 84; BOSMANS 1908, pp. 202-203; SOMMERVOGEL 1892, III, col. 877, nr. 3; il Foresi dovette comunque avere competenza nell'italiano, avendo tradotto altri testi, come *Il divoto di Maria Vergine* di Paolo Segneri.

¹³ Sulla circostanza cfr. GOLVERS 2016. Per questo catalogo dei prodigi, che meriterebbe una lettura approfondita, Intorcetta dichiarava di rifarsi alla disamina dettagliata prodotta dal Sarpetri, *supra* citata, trascritta e allegata in Archivio di Propaganda Fide, SOCG (1672), vol. 432, ff. 450r-459r. La narrazione intorcettiana degli eventi del '68 è stata antologizzata sotto il titolo di «Cina cristiana e pagana» in GUGLIELMINETTI 1967, pp. 561-563, dove si osserva come in essa Intorcetta «non sembra dimentico di certi espedienti frequenti negli "acta" della letteratura martirologica, per la capacità che rivela di servirsi di tutta una fenomenologia cosmica (terremoti, tuo-



ni, esalazioni sulfuree, inondazioni) al fine di consolare i cristiani sofferenti, mostrando loro lo spettacolo allucinante di un paesaggio ridotto a cumuli di pietre, percorso dalle acque ed accecato dalla polvere» (*ibid.*, p. 34).

¹⁴ Archivio di Propaganda Fide, SOCG (1672), vol. 432, f. 467v. Cito il brano corrispondente nel testo latino della *Compendiosa narratio de statu Missionis Chinensis* [...], in A. SCHALL, *Historica relatio de ortu et progressu fidei orthodoxae in Regno Chinensi* [...]. Editio altera & aucta. Ratisbonae: Typis Augusti Hanckwitz, 1672, p. 367: «Atque his est, Eminentissimi Domini, ab integro prope seculo Chinensis Ecclesiae status, descriptus a me hoc brevi Compendio, quod hodie Eminentiarum Vestrarum pedibus humilissime substerno, nec aliud laboribus meis praemium expeto, quam ut ab Eisdem clementissime acceperetur, id quod pro lucro simul et solatio reputabo».

¹⁵ Nel catalogo triennale del 1666, redatto da Feliciano Pacheco (ARSI, *Jap.-Sin.* 134, f. 350r-v), Intorcetta aveva riscosso una valutazione distinta per gli incarichi ufficiali; alla voce *Talenta*, in particolare, si segnalava come «bonum habet talentum agendi cum proximis ad Missiones et ad gubernandum». Alla rocambolesca circostanza della partenza segreta da Canton, resa possibile dallo scambio di persona con il gesuita francese Germain Macret (1620-1676) proveniente da Macao, lo stesso Intorcetta faceva cenno nel suo profilo autobiografico (ARSI, *Sic.* 189, ff. 327r-v; sul Macret, PFISTER 1932, pp. 367-68).

¹⁶ Sulla scorta dell'*Historia* del Rougemont, l'elenco veniva riportato in PFISTER 1932, pp. 175-76 nota 2.

¹⁷ Su di lui cfr. GOLVERS 2018a, pp. 247, 253.

¹⁸ La circolazione del volumetto viene attestata, ad esempio, da due lettere degli anni 1674-54 del grande dotto Athanasius Kircher a Luca Schröckius (in *Fasciculus epistolarum* ATHANASII KIRCHERI [...]). Augusta Vindelicorum: Typis Utschneiderianis, 1684, pp. 54 e 63) che prendeva spunto «ex libello, quem P. Prosper Intorcetta, Chinae Procuratore, hic Romae edidit de ultimo statu Sinarum» (lettera del 29 dicembre 1674), e ancora un anno dopo ricordava «la *Relatione della China* vulgata dal P. Intorcetta» (7 dicembre 1675). Lo stesso Intorcetta, peraltro, portò con sé, nel suo viaggio di ritorno in Cina, alcune copie del libro destinate ai padri a Pechino, le quali sono ancora conservate con note di dedica nella Biblioteca di Peitang, cfr. VERHAEREN 1949, col. 696, nr. 3315-19.

¹⁹ INTORCETTA, *Compendiosa narratio* cit., p. 8; una cifra più dimensionata rispetto al testo ufficiale di Propaganda Fide, SOCG (1672), vol. 432, f. 462v, che allegava 308.780 battezzati (con una coincidenza della cifra relativa alle centinaia che fa sospettare di una «riduzione» in sede di stampa, per un'entità

forse percepita eccessiva, consentendo tuttavia di segnalare nella nota marginale il numero «cresciuto»). A tale informazione si riferiva anche Ferdinand Verbiest nei *Postulata* del 1680: «Numerus autem Christianorum vel ipsis ultimae persecutionis temporibus ducenta quinquaginta hominum mil[ia] excedebat, uti constat ex *Compendio Missionis Sinicae*, olim Romae in lucem edito a P(atre) Prospero Intorcetta ac Congregationi Propagandae Fidei dedicato» (cito il testo dalla recente edizione di GOLVERS 2018b, pp. 94 e 165-66 nota 344).

²⁰ *Incrementa Sinicae Ecclesiae, a Tartaris oppugnatae, accurata et contestata narratione exhibita Patri Nostro in Christo P. Joanni Paulo Oliva* [...] per P. JOANNEM DOMINICUM GABIANI [...] e *Sinarum Imperio Anno Salutis M.DC.LXVII*. Viennae Austriae: typis Leopoldi Voigt, Universitatis Typographi, 1673, a p. 606 sulla morte del Trigault (1602-1677), nipote del più celebre Nicolas; sul nizzardo Gabiani, vedi BERTUCCIOLI 1998.

²¹ *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares. Ou' l'on verra les choses les plus remarquables qui sont arrivées dans ce grand Empire, depuis l'année [!] 1651 qu'ils ont achevé de le conquérir, jusqu'en 1669 par le Père ADRIEN GRESLON* [...]. Paris: chez Jean Henault, 1671 (a p. 349 il passaggio citato a testo; per il Greslon, cfr. PFISTER 1932, pp. 295-97).

²² *Innocentia victrix sive Sententia Comitiorum Imperij Sinici pro innocentia christianae religionis lata juridice per Annum 1669 et Iussu R. P. Antonij de Govvea Soc. Jesu, ibidem V. Provincialis Sinico-Latine exposita*. Canton, 1671, c. 1v («Questo libretto cinese-latino intitolato «Innocenza vincitrice», che è stato composto perché risultasse più limpida e autentica la verità di quelle notizie che riguardo alla persecuzione cinese sono state divulgate in Europa con lettere e discorsi di vari autori ...»). Per l'attribuzione al Rougemont cfr. GOLVERS 2003, p. 28 nota 39; bibliografia sul Gouveia si trova in GOLVERS 2011, pp. 80 nota 112.

²³ INTORCETTA, *Compendiosa narratio* cit., p. 365: «Post meum e China discessum Tres Societatis Patres, Gabriel Magaglianes, Ludovicus Buglio et Ferdinandus Verbiest, qui iam primo in Aula substiterant, miserunt Relationem scriptam Pequini, sub die 2 Januarii 1669, qua certiores nos reddunt se pariter omnes restitutos in gratiam Tartari Imperatoris *Cám-hì* [...]». Per il Magalhães, cfr. PIH 1979 e MUNGELLO 1989, pp. 91-105; sul Buglio, BERTUCCIOLI 1972; su Verbiest, GOLVERS 2017 (edizione che non include la lettera in questione, in quanto scritta dal Magalhães).

²⁴ Archivio di Propaganda Fide, SOCG (1672), vol. 432, f. 466v.

²⁵ Cito il testo dall'edizione di GOLVERS 1993, p. 344 («[...] Padre Gabriel de Magalhães una volta ha descritto l'origine della riabilitazione in Cina della nostra astronomia in una

lettera ai confratelli detenuti in esilio a Canton, che poi Padre Prospero Intorcetta inviato procuratore a Roma ha tradotto in lingua italiana dal portoghese [...]»); per la ricostruzione della storia del testo e le altre copie, *ibid.*, pp. 152-154 note 2-3. Componendo la sua opera nel decennio seguente, Verbiest doveva aver sottomano non le copie manoscritte, ma l'edizione inclusa nella stampa della *Compendiosa narratio*, una copia della quale Intorcetta gli aveva donato al ritorno dall'Europa nel 1674 (in VERHAEREN 1949, nr. 3316). E ancora ai primi del '700 sulla traduzione a stampa di Intorcetta si basava il gesuita Thomas Ignatius Dunyn-Szpot (1644-1713) nella sua manoscritta *Collectanea Historiae Sinensis* (in ARSI, *Jap.-Sin.* 104, tomo II, f. 202r): «Ad hanc partem conscribendam utemur Epistola nostrorum Patrum Pechinensium data ad Socios Exules Cantonem et Italico idiomate a P. Prospero Intorcetta in lucem edita» («Per comporre questa sezione ci serviamo della lettera dei nostri padri a Pechino mandata ai confratelli esuli a Canton e pubblicata a stampa in lingua italiana da Padre Prospero Intorcetta»).

²⁶ Sull'ambasceria del Saldanha, cfr. PELLIOT 1930; WILLS 1984, pp. 82-126. Sullo snodo Canton-Macao, GOLVERS 2015.

²⁷ L'aspettativa del lettore era attivata, in tale prospettiva, anche dal titolo corrente che occorre dall'inizio alla fine sull'intestazione delle pagine recto del libro: «Stato di Persecutione, e Restauratione».

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA CITATA

BERTUCCIOLI, Giuliano. 1972. *Buglio, Ludovico* (in cinese, *Li Lei-ssu e Tsai-k'o*). In: *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XV, pp. 20-25.

BERTUCCIOLI, Giuliano. 1998. *Gabiani, Giandomenico* (*Bi Jia e Bi Duomin*). In: *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. LI, pp. 21-23.

BONTINCK, François. 1962. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1962.

BOSMANS, Henri. 1908. *La correspondance inédite du P. Jean de Haynin d'Ath*. In: «Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique», s. XIII, t. IV, pp. 197-224.

CAPIZZI, Carmelo. 1985. *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*. In: *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*. Atti del Convegno (Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983), a cura di A. Luini. Roma: Istituto Italo Cinese, pp. 197-217 (ora in: *Prospero Intorcetta* 2018, pp. 78-94).

CAPIZZI, Carmelo. 1985. *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*. In: *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*. Atti del Convegno (Palermo, Piazza Armerina, Cal-



tagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983), a cura di A. Luini. Roma: Istituto Italo Cinese, pp. 197-217 (ora in: *Prospero Intorcetta* 2018, pp. 78-94).

CAPIZZI, Carmelo – SPADARO, Antonio. 2019. *Dalla Sicilia alla Cina. L'avventura di Prospero Intorcetta (1625-1696)*. Piazza Armerina: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.

CORSI, Elisabetta. 2004. *Intorcetta, Prospero (Yin Duoze, Juesi [Il Saggio])*. In: *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 62, pp. 526-29.

GOLVERS, Noël (ed.). 1993. *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S.J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries*. Nettetal: Steyler Verlag.

GOLVERS, Noël. 2003. *Ferdinand Verbiest, S.J., (1623-1688) and the Chinese Heaven. The Composition of the Astronomical Corpus, its Diffusion and Reception in the European Republic of Letters*. Leuven: Leuven University Press, Ferdinand Verbiest Foundation.

GOLVERS, Noël. 2011. *Portuguese Books and their Readers in the Jesuit Mission of China (17th-18th Centuries)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.

GOLVERS, Noël. 2015. *The Canton-Macau Area as a "lieu de savoir": the Western Missionaries' Detention in the Canton Jesuit Residence (1665-1671) and their Written and Editorial Output*. In: *Macau, Past and Present*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, pp. 215-234.

GOLVERS, Noël. 2016. *The Earliest Examples of Chinese Characters Printed in the Southern Low Countries (Leuven, 1672; Antwerp, 1683)*. In: «De Gulden Passer», 94, pp. 319-33.

GOLVERS, Noël. 2017. *Letters of a Peking Jesuit. The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688). Revised and Expanded*. Leuven: F. Verbiest Institute KU Leuven.

GOLVERS, Noël. 2018a. *Il ruolo dei periodici 'procuratores missionum' nella comunicazione tra Cina e Europa: il caso di Prospero Intorcetta (1670-72)*. In: *Prospero Intorcetta* 2018, pp. 245-58.

GOLVERS, Noël (ed.). 2018b. *Ferdinand Verbiest, Postulata Vice-Provinciae Sinensis in Urbe proponenda. A blueprint for a renewed SJ mission in China*. Leuven: F. Verbiest Institute KU Leuven.

GUGLIELMINETTI, Marziano (ed.). 1967. *Viaggiatori del Seicento*. Torino: UTET, 1967.

MENEGON, Eugenio. 1992. *La polemica ideologica tra gesuiti e intellettuali neoconfuciani nella Cina del XVII secolo: le tesi di Yang Guangxian*. In: «Ming Qing Yanjiu», a cura di P. Santangelo. Napoli-Roma: Istituto Universitario Orientale-Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, pp. 103-23.

MENEGON, Eugenio. 2010. *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 e M. Scarpari.

Torino: Einaudi, 2010, pp. 289-354.

MUNGELLO, David E. 1989. *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

OXNAM, Robert B. 1975. *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1669*. Chicago-London: University of Chicago Press.

PELLIOT, Paul. 1930. *L'ambassade de Manoel de Saldanha à Pékin*. In: «T'oung Pao», XXVII, pp. 421-24.

PFISTER, Louis. 1932. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Tome I, *XVI^e & XVII^e siècles*. Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique.

PIH, Irène. 1979. *Le Père Gabriel de Magalhães. Un Jésuite portugais en Chine au XVII^e siècle*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português.

Prospero Intorcetta 2018. *Prospero Intorcetta, S.J. Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo*, a cura di Antonino Lo Nardo, Vanessa V. Giunta and Giuseppe Portogallo. Piazza Armerina: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.

SOMMERVOGEL, Carlos (ed.). 1892. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus [...]*. Bruxelles-Paris: Schepens-Picard.

STANDAERT, Nicolas (ed.). 2001. *Handbook of Christianity in China*. I, 635-1800, Leiden-Boston-Köln: Brill.

STÖGER, Johann Nepomuk. 1855. *Scriptores Provinciae Austriae Societatis Jesu*. Viennae: Typis Congregationis Mechitharisticae.

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

WILLS, John Elliot. 1984. *Embassies and Illusions. Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.



L'invio di cinque "sinojesuitica" da P. Intorcetta, S.J. all'Imperatore Leopoldo I nel 1762 e la loro conservazione nella Biblioteca di Corte, oggi Biblioteca Nazionale Austriaca, a Vienna*

di Mag. Jan Mokre (traduttore Antonino Lo Nardo)

È abbastanza noto e senza alcun dubbio che la Biblioteca della Corte imperiale viennese, come biblioteca universale, abbia giocato un ruolo importante nello scambio culturale e scientifico.

È altresì risaputo, e questo viene qui ripetuto soltanto come breve introduzione, che i gesuiti missionari, attivi in Cina fin dalla fine del 16° secolo, abbiano avuto accesso alla società cinese grazie ad un particolare metodo missionario chiamato "accomodamento". Essi si adattarono ampiamente alla cultura del paese ospite e cercarono di guadagnare autorità e influenza presso gli intellettuali grazie alla mediazione della scienza occidentale e rispondendo ai valori e risultati scientifici e culturali che vi trovarono. Per superare la loro diffidenza e suscitare interesse nell'Occidente, i missionari condivisero gli ultimissimi progressi scientifici e tecnologici d'Europa e amalgamarono le loro conoscenze con quelle cinesi - per esempio in geografia e astronomia. In questo modo, si guadagnarono l'accesso agli ufficiali di alto rango e agli stessi membri della famiglia imperiale.

In ogni caso, non fu un processo unilaterale di trasferimento di conoscenze ma uno scambio scientifico tra due differenti culture al più alto livello. L'ampia corrispondenza conservatasi tra i missionari gesuiti in Cina e gli studiosi europei, ma anche numerosi documenti, libri, mappe e carte del cielo trasferiti dalla Cina all'Europa rendono testimonianza a questo capitolo di storia della scienza. Alcune di queste testimonianze di scambio intellettuale raggiunsero anche la Corte imperiale a Vienna.

Dal 1664 in poi, l'attività dei gesuiti in Cina fu messa sotto pressione; il loro lavoro diventò sempre più difficile. Da un lato, furono coinvolti in biasimi e conflitti interni da altri ordini cattolici

ora attivi in Cina, ma dall'altro, intrighi e denunce esercitati sia da studiosi locali sia da rappresentanti della burocrazia avevano portato ad accuse, espulsioni e reclusioni.

In questa situazione difficile, nel 1669 i gesuiti inviarono segretamente il Padre Prospero Intorcetta S.J., nominato Procuratore della missione di Cina, in Europa per chiedere supporto. Il suo bagaglio conteneva un gran numero di libri, manoscritti, lettere e altro materiale che documentava il lavoro dei missionari in Cina.¹

Nel 1671, arrivò a Roma, dove discusse sia con il Padre Giovanni Paolo Oliva S.J., Superiore Generale della Compagnia di Gesù, sia anche con i rappresentanti della *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, che controllava e gestiva le iniziative missionarie, sulla fondazione di un collegio gesuitico in Cina per la formazione di sacerdoti indigeni. Sollecitò, inoltre, l'invio in Cina di quaranta giovani missionari.

Intorcetta fu pure ricevuto da Papa Clemente X, al quale presentò una relazione scritta sull'attività passata e presente dei missionari e sulla difficile situazione attuale degli stessi in Cina.²

Parte dei suoi sforzi diplomatici per ottenere supporto per la missione di Cina fu quello di inviare prove dell'attività scientifica dei gesuiti in Cina ai principi e agli studiosi europei.³ Ciò può essere considerato una specie di presentazione e legittimazione dei missionari gesuiti operanti in Cina, che avevano urgente bisogno del sostegno dell'Europa.

Così, nel 1672, anche l'imperatore cattolico Leopoldo I, importante sostenitore della costosa missione di Cina, ricevette cinque preziosi *sinojesuitica*:

- il libro "*Confucii Principis Philosophiae Sinensis, Scientia Politico-Moralis*", scritto in Cina dal citato Padre Pro-



1

spero Intorcetta S.J., con la prima parte stampata a Canton nel 1667 e la seconda durante il suo viaggio in Europa, a Goa nel 1669⁴, (v. Fig. n. 1);

- il libro "*jincheng shu xiang*" [*Vita Christi*], scritto dal gesuita missionario Adam Schall von Bell S.J. e stampato a Pechino nel 1640⁵,

- quattro grandi disegni ad acquarello di uccelli e piante cinesi, senza titoli e senza l'indicazione dell'artista (o degli artisti) ciascuno circa 60 x 160 cm⁶,

- una ampia carta del cielo del già citato Padre Johann Adam Schall von Bell S.J., stampata a Pechino nel 1634⁷, e

- un mappamondo di dimensione simile, fatto dal Padre Matteo Ricci S.J., stampato a Pechino nel 1602, con modifiche apportate dopo il 1644⁸.

Mentre in passato si ipotizzava che lo stesso Prospero Intorcetta avesse portato questi oggetti a Vienna consegnando-



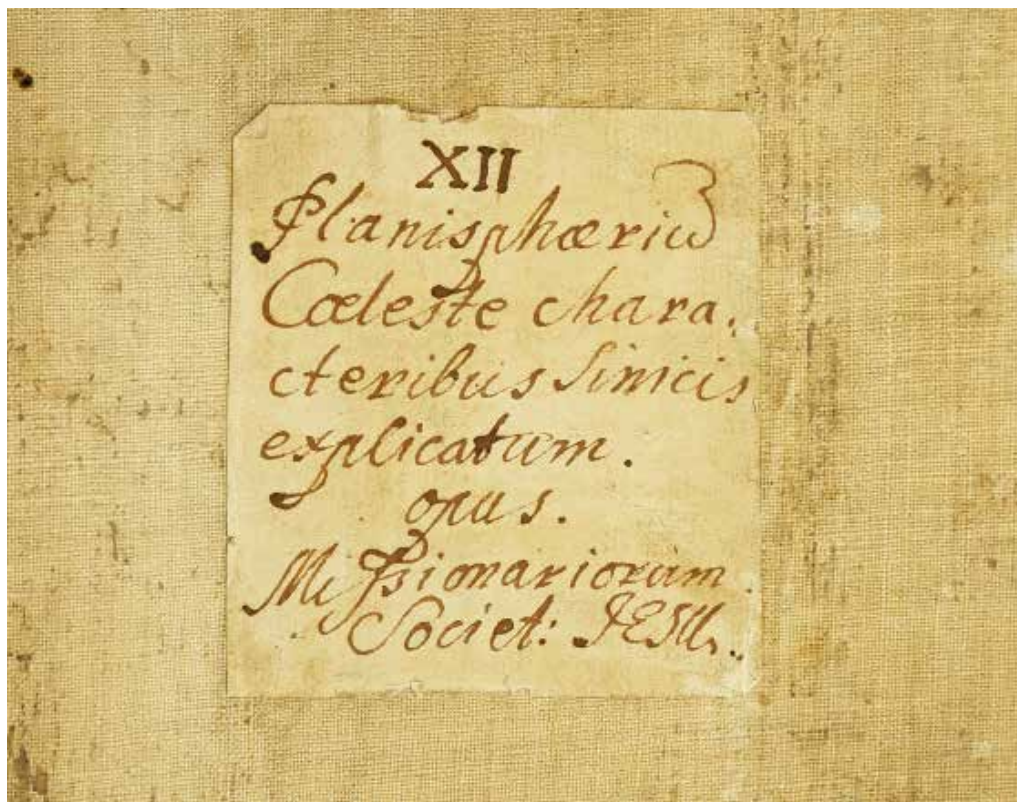
li all'imperatore nel corso di una udienza⁹, recenti ricerche hanno dimostrato che ciò è molto improbabile perché le indagini presso l'Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI) non hanno portato alla luce alcuna prova di un tale viaggio¹⁰.

Una richiesta scritta indirizzata dall'autore all'Archivum Provinciae Austriae Societatis Iesu (AASI) non ha fornito alcuna informazione a tale riguardo poiché la documentazione dell'archivio è stata spostata in una località esterna

questi oggetti, documenti scientifici che rappresentavano più delle conoscenze contemporanee europee.¹³

Nel seguito, mi concentrerò sui due oggetti che sono oggi conservati nel Dipartimento Mappe della Biblioteca Nazionale Austriaca.

Lambeccius scrisse in latino delle brevi descrizioni su carta degli oggetti (prodotti in lingua cinese) e attaccò queste note manoscritte sulle rispettive copertine.¹⁴ Queste erano nel caso della carta del cielo nel retro del foglio n. III:



2

nel 2019 e il personale perciò non ha accesso al materiale.¹¹ Negli Archivi di stato austriaci (Haus-, Hof- und Staatsarchiv) non ci sono né indicazioni di una visita a Vienna da parte di Prospero Intorcetta né tampoco della ricezione di una spedizione da Roma. Ad ogni modo, ciò può essere legato al fatto che generalmente si sono preservati relativamente pochi documenti di questo periodo, per esempio nessuna lista delle udienze.

Il 22 agosto 1672, l'Imperatore consegnò questi cinque oggetti al prefetto della Biblioteca di Corte, Petrus Lambeccius (1628-1680), così da poter essere inclusi nel materiale là conservato.¹² In questo modo, la Biblioteca di Corte possedeva non solo eccellenti prove dell'attività scientifica dei gesuiti in Cina, ma grazie alle informazioni cinesi incluse in

Tabula à R. P. Prospero Intorcettâ, Procuratore Sinicae /
Missionis Societatis Iesu, ad S.C.M. A. 1672 /
transmissa, ex octo philyris subtilissimæ chartæ /
Sinensis coagmentata, longitudinem habens septem /
ulnarum, latitudinem autem duarum ulnarum cum dimidiâ /
quâ continetur [Iconismus utriusque] Hemisphaerii [Cœlestis] cum adjunctis /
characteribus Sinicis.

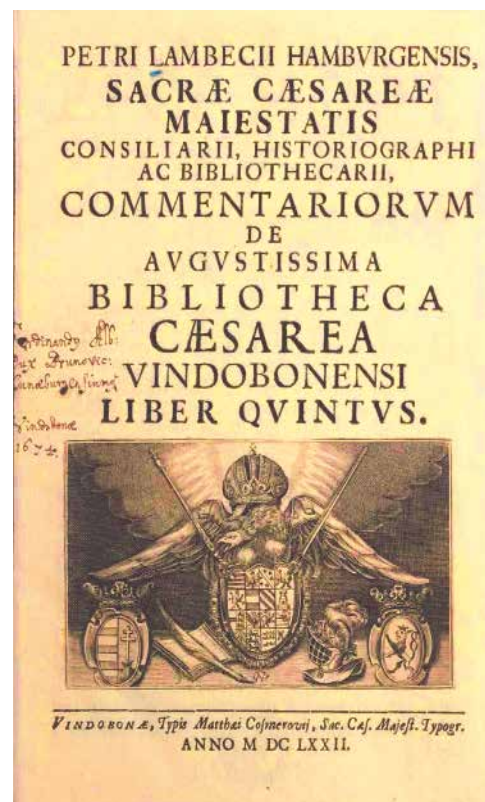
Inoltre sul retro del foglio n. IV:
Planisphaerium Coeleste characteribus sinicis explicatum. Opus Missionariorum Societatis Jesu. (v. Fig. n. 2).

Nel caso del mappamondo era:
Tabula à R. P. Prospero Intorcettâ, Procuratore Sinicae Mis= /

Fig. 1 - Frontespizio del "Sinarum Scientia politico-moralis" (esemplare conservato presso la Biblioteca centrale della Regione Siciliana)

Fig. 2 - Iscrizione sul retro del foglio n. IV della carta del cielo di Adam Schall von Bell

Fig. 3 - Frontespizio del catalogo della Biblioteca di Corte



3

sionis Societat[u]s JESU, ad Sac: Cæs: M'tem: A. 1672. trans= /
missa, ex s[ex] Philyris, subtilissimæ chartæ Sinensis coagmen= /
tata, longitu[d]inem habens quinq; ulnarum cum dimidiâ, lati= /
tudinem [aute]m duarum ulnarum cum dimidiâ, quâ conti= /
netur Iconi[s]mus Totius Orbis Terrarum, variis coloribus /
elegantèr illu[m]inatus et distinctus, cum adjunctis characteribus Sinicis.

Lambeccius ordinò nel 1673, che queste due mappe, stampate con blocchi di legno su carta cinese molto sottile e fragile, fossero plastificate con tela per assicurare la loro conservazione.¹⁵

Poiché le brevi descrizioni non contengono informazioni corrispondenti, è ovvio, che egli sapeva che gli oggetti erano stati creati da gesuiti operanti in



Cina, ma ignorava chi fossero stati gli autori della carta del cielo e del mappamondo. In ogni modo, anche se fosse stato capace di leggere il cinese, non è certo che sarebbe stato in grado di identificare i nomi europei degli autori, in quanto nelle carte sono indicati con i loro nomi cinesi Tāng Ruòwàng (Schall von Bell) e Li Madou (Ricci). Tutte queste considerazioni sono - oltre alla mancanza di riferimenti corrispondenti negli archivi citati - ulteriori indicazioni che Prospero Intorcetta non

sunt. Nempe

Imò, Tabula ex octo philyris subtilissimæ chartæ Sinensis coagmentata, longitudinem habens septem ulnarum, latitudinem autem duarum ulnarum cum dimidiâ, quâ continetur *Iconissimus utriusque Hemisphærij Cælestis* cum adjunctis *characteribus Sinicis*:

Ildò, Tabula ex sex philyris subtilissimæ chartæ Sinensis coagmentata, longitudinem habens quing; ulnarum cum dimidiâ, latitudinem autem duarum ulnarum cum dimidiâ, quâ conti-

nicarum, vivis coloribus elegantissimè depictarum.

Oggi, i primi tre oggetti citati si trovano nel fondo del Dipartimento Manoscritti e Libri Rari della Biblioteca Nazionale Austriaca mentre le due carte sono conservate presso il Dipartimento Mappe.¹⁷

Non è possibile determinare con certezza dove gli oggetti, specialmente le mappe di grande formato, fossero conservate prima di essere trasmesse alle raccolte speciali citate. Su questo punto,



4

fu personalmente presente a Vienna per consegnare gli oggetti all'imperatore. In questo caso, molto probabilmente egli avrebbe illustrato queste importanti testimonianze dell'attività scientifica dei missionari in Cina e citato gli autori - a lui ben noti con i loro nomi europei.

Lambeccius citò l'acquisizione dei cinque oggetti sino-gesuitici nel catalogo della biblioteca che scrisse e pubblicò nel 1672 (v. Fig. n. 3). Là si possono trovare le seguenti informazioni¹⁶:

Inter varia rarissima *Rei literariæ & pictoriæ Sinensis* monumenta, quæ in *Augustissimâ Bibliothecâ Caesareâ* adservantur, spectatu & consideratu digna in primis sunt ea, quæ hoc ipso anno 1672 ad S. CÆS. MAIESTATEM à R. P. Prospero Intorcettâ, Procuratore *Sinicae Missionis Societatis Jesu*, transmissa

netur *Iconissimus totius Orbis terrarum*, varijs coloribus eleganter illuminatus & distinctus, cum adjunctis *characteribus Sinicis*:

IIIIdò, *Vita Christi*, in subtilissimâ chartâ *Sinensi Imaginibus Sinicis* expressa, & adjunctâ explicatone *Sinicâ* illustrata:

IVIdò, *Confucij*, Principis *Philosophiæ Sinensis*, *Scientia Politico-Moralis*, *Sinica* impressa *characteribus*, cum adjunctâ *latinâ pronuntiatione singulorum characterum & Versione singulorum verborum literali*, à suprâ memorato R. P. Prospero Intorcettâ *Siculo*, Procuratore *Sinicae Missionis Societatis Jesu*, in lucem edita Goæ A. 1669 in folio.

VIdò, *Quatuor* magnæ Tabulæ ex subtilissimâ chartâ *Sinensi*, quibus continentur *Imagines variorum avium Si-*

i vecchi cataloghi della biblioteca non forniscono alcun informazione. Si può assumere che tutti i *sinica* della Biblioteca di Corte fossero conservati in quattro scaffali separati nella State Hall (v. Fig. n. 4).¹⁸

Poiché, oltre che Lambeccius, nessuno nella Biblioteca di Corte era apparentemente in grado di leggere i caratteri cinesi sulle mappe, di comprendere il loro significato e stabilire i riferimenti corrispondenti ai nomi europei degli autori, il mappamondo di Ricci fu erroneamente attribuito a Prospero Intorcetta nel catalogo della biblioteca, ovviamente una errata interpretazione delle etichette sul dorso scritte a mano da Lambeccius.¹⁹

Non fu fino al 1978 che lo storico viennese di carte, Prof. Dr. Johannes



Dörflinger (born 1941), mentre faceva ricerche tra i materiali della mappe arrotolate nel Dipartimento Mappe della Biblioteca Nazionale Austriaca, si rese conto che il mappamondo citato nel catalogo delle mappe come opera di Prospero Intorcetta era la famosa “kunyū wanguo quantu” [*Carta geografica completa di tutti i regni del mondo*] di Matteo Ricci.²⁰ Il bibliotecario scientifico responsabile, l'ex capo del Dipartimento Mappe, Dr. Franz Wawrik (1940-2013), confermò questa intuizione, e fu - perciò - compilata una nuova e corretta scheda di catalogazione, ma la vecchia, quella errata, fu sfortunatamente distrutta.

Questo è un fatto deprecabile perché la stessa costituiva una testimonianza della storia della biblioteca. La gestione di queste due preziose carte è una prova del fatto che il ruolo della Biblioteca imperiale di corte come istituzione integrata nel trasferimento internazionale di conoscenze era ed è a volte sopravvalutato, in quanto non solo la conservazione ma anche e soprattutto l'analisi accademica del materiale librario da parte di bibliotecari istruiti e la disponibilità dei dati acquisiti giustifica in tal modo questa attribuzione. Certamente, il caso delle due carte descritto qui è un caso sfortunato e isolato che non getterà seriamente dubbi sulla reputazione e valore della Biblioteca imperiale di corte come istituzione scientifica - ma come ricordo, valido ancora oggi, per un'attenta indicizzazione scientifica del materiale bibliotecario vecchio e recentemente acquisito, l'esempio può essere utile.

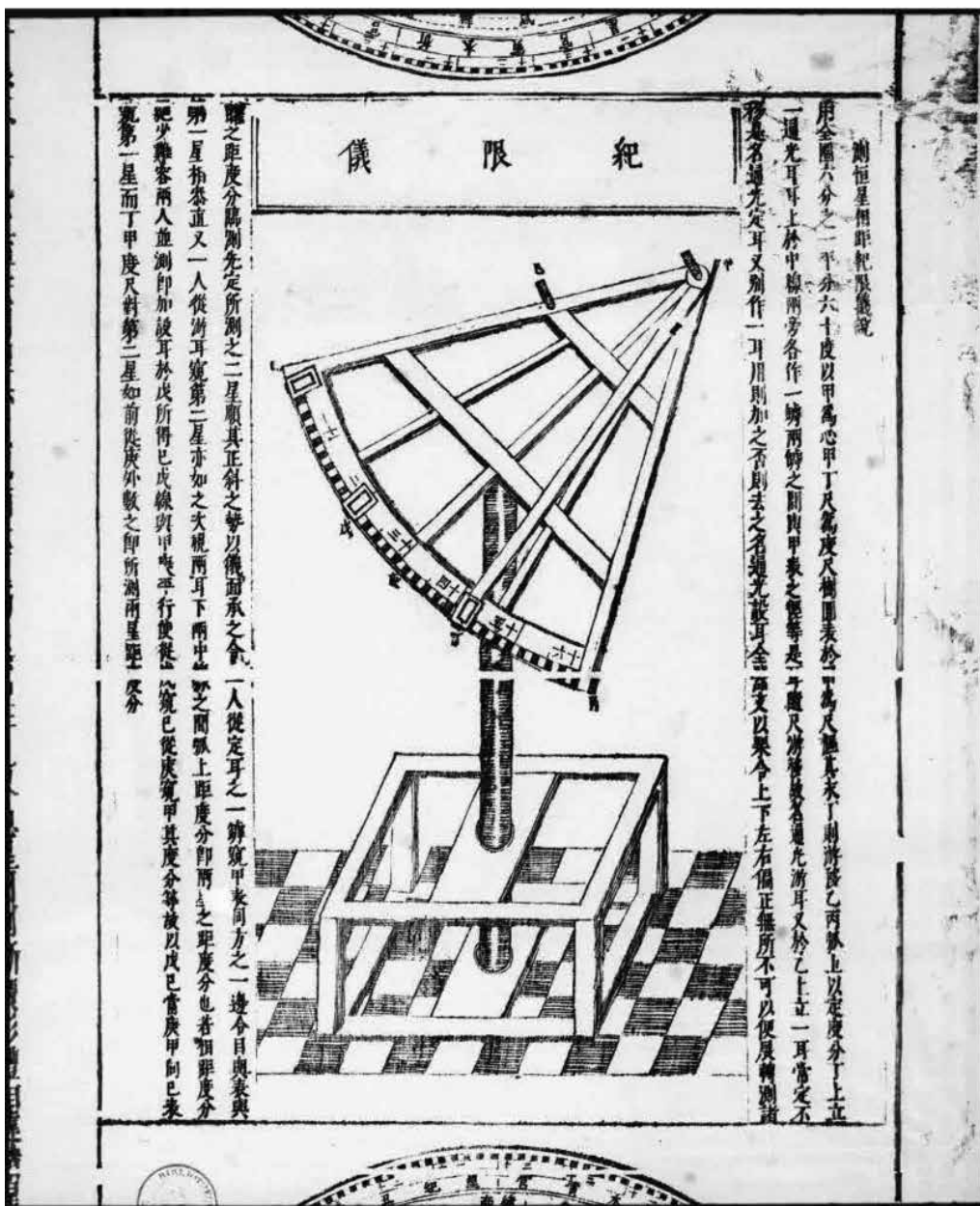
Sfortunatamente, la situazione in merito alla tracciabilità di dati storici sul materiale sinico dell'ex Biblioteca imperiale di corte non è soddisfacente. I primi sforzi per una catalogazione sistematica furono fatti da Stephan Endlicher (1804-1849) alla fine degli anni '20 e agli inizi degli anni '30 del XIX.²¹ Tra il 1952 e il 1955, Anna von Rottauscher (1892-1970) iniziò un catalogo cartaceo del materiale sinico della Biblioteca Nazionale Austriaca, che continuò fino alla metà degli anni '90. Nel 1992, fu pubblicato un catalogo a stampa.²² Come parte di un contemporaneo progetto bibliotecario di ricatalogare i *sinica*, completato agli inizi del 2012, la maggior parte dei vecchi materiali fu ripresa e integrata nel sistema di catalogazione online della Biblioteca Nazionale Au-

striaca. In aggiunta ai vecchi cataloghi citati, ci sono: un registro manoscritto incompleto, iniziato nella seconda parte del 19° secolo (intitolato “Sinica”) e una manoscritta versione corretta (intitolata “Neubearbeitung der bisher vorhandenen Verzeichnisse der ‘Sinica’”), iniziata nel 1941/1942 con registrazioni fino al 1997; entrambi servivano da ex inventari interni e sono ora tenuti presso il Dipartimento di Manoscritti e Libri Rari. Tutti i cataloghi e registri storici presentano vantaggi e svantaggi in re-

ro Intorcetta all'Imperatore Leopoldo I nel 1672.

Desidererei ora aggiungere alcune informazioni sulle due carte sino-gesuitiche che sono oggi nel Dipartimento Mappe della Biblioteca Nazionale Austriaca.

L'autore della citata carta del cielo è Adam Schall von Bell (1592-1666)²³, un gesuita tedesco erudito e astronomo, che spese la maggior parte della sua vita come missionario in Cina. Le sue conoscenze e abilità gli guadagnarono il favo-



5

lazione alle informazioni che contengono; nessuno offre consistenti prove di provenienze per quanto riguarda i *sinica* e nemmeno per quanto riguarda le etichettature con nuovi numeri di scaffali, che sono stati fatte ripetutamente fin dal 17° secolo. Perciò, non c'è tracciabilità completa dei dati, neanche per i cinque oggetti sino-gesuitici inviati da Prospe-

Fig. 4 - State Hall alla Biblioteca Nazionale Austriaca

Fig. 5 - Dettaglio della carta del cielo di Adam Schall von Bell



re dell'ultimo imperatore Ming e - dopo il cambio di dinastia - anche del primo governante Manchu. Mai prima nella storia dell'impero cinese uno straniero era stato tenuto in così alta considerazione: Adam Schall von Bell divenne mandarino di prima classe. Grazie al suo impegno, il cristianesimo guadagnò terreno nei circoli più elevati, compreso nella famiglia dell'Imperatore.

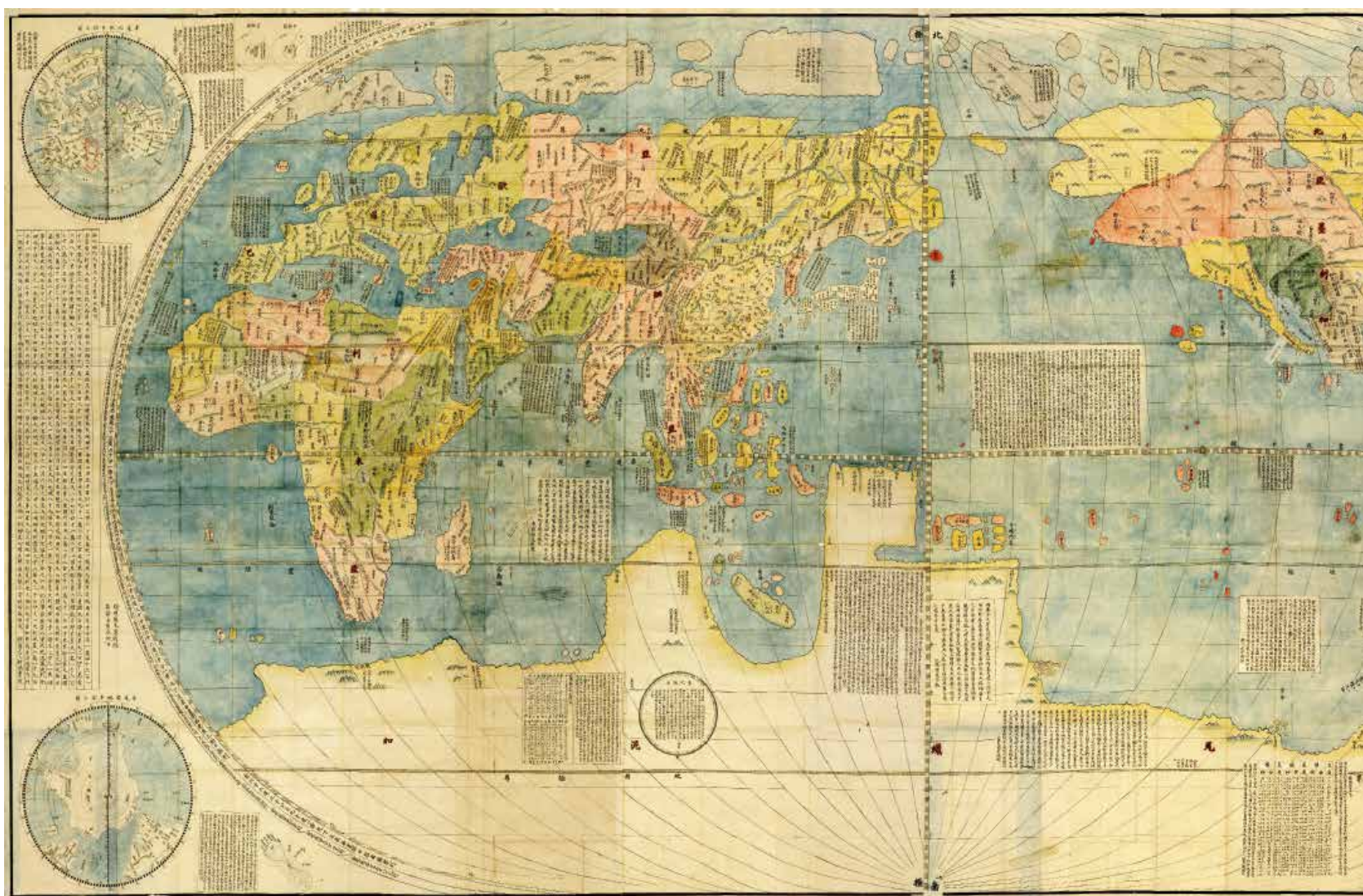
La carta del cielo, progettata da Adam Schall von Bell, è contrassegnata in tutti i dettagli con iscrizioni cinesi. Fu stampata con diverse matrici in legno su carta cinese a Pechino nel 1634; otto strisce per un formato totale di 446 x 170 cm. La carta conservata nel Dipartimento Mappe della Biblioteca Nazionale Austriaca è ancora fissata sulla tela comprata da Lambeccius. Consiste in cinque parti di diverso formato²⁴, ciascuno arrotolato. Lo stato di conservazione è buono per l'età; sarebbero, comunque, opportuni un restauro professionale e il rispetto delle odierne esigenze legate a una conservazione in cassaforte.²⁵

Adam Schall von Bell lavorò strettamente con studiosi e astronomi cinesi per progettare la mappa; citati specificamente sono Hsü Kuang-ch'i e Wu Ming-chu. Furono usati i nomi tradizionali cinesi per le stelle; se non esisteva un nome cinese fu usata una traduzione del nome occidentale. Le costellazioni sono cinesi, non europee, eccetto per la parte meridionale dell'emisfero australe, per il quale i gesuiti apportarono nuove informazioni. Così che l'opera rappresenta un reciproco arricchimento della scienza europea e cinese.

La mappa non reca un titolo generale, ma il titolo è tratto dalla prefazione a stampa e da una spiegazione: "chidao nanbei liang zong / xing tu" [*Due mappe generali delle Stelle a Sud e a Nord dell'Equatore*]. Nel centro della carta ci sono due mappe emisferiche, ciascuna di 1.58 cm di diametro e ognuna circondata da un bordo di 6 cm. Sono differentemente rappresentate 1812 stelle secondo sei classi di magnitudine stellare. Tra questi due grandi emisferi ci sono due carte

Fig. 6 - Il Mappamondo di Matteo Ricci

Fig. 7 - Frontespizio della "Compendiosa Narratione" (esemplare conservato presso la Biblioteca centrale della Regione Siciliana)



emisferiche più piccole, ciascuna con un diametro di 43 cm. A quattro angoli della carta reale ci sono quattro rappresentazioni grafiche circolari ancora più piccole con un diametro di 29 cm, con dettagli dei pianeti Saturno e Mercurio. A sinistra e destra della mappa c'è una striscia, in entrambi i casi con testi e tre rappresentazioni grafiche circolari dei pianeti Giove, Marte e Venere e due rappresentazioni pittoriche di strumenti astronomici (v. Fig. n. 5).

Così nel complesso la mappa del cielo di Adam Schall von Bell mostra quattro mappe circolari di varie parti dei cieli, dieci rappresentazioni grafiche circolari riguardo ai pianeti, quattro immagini di strumenti astronomici e parecchi testi di accompagnamento. È senza dubbio una eccellente testimonianza di cartografia celeste. Essa mostra, *inter alia*, il sigillo ufficiale della Missione gesuita di Cina.

La stampa originale fu presentata all'Imperatore cinese nel 1634. Alcune copie furono portate in Europa ma tutto

sommato pochissimi esemplari sopravvissero.

La seconda straordinaria mappa stampata con matrici in legno inviata da Padre Prospero Intorcetta all'Imperatore Leopoldo I nel 1762, ora conservata nel Dipartimento Mappe della Biblioteca Nazionale Austriaca è la "kunyū wanguo quantu" [*Carta geografica completa di tutti i regni del mondo*] di Matteo Ricci (v. Fig. n. 6).

Matteo Ricci (1552-1610) fu un gesuita italiano e uno dei fondatori della missione gesuita di Cina. Le sue conoscenze geografiche e i suoi lavori cartografici portati dall'Europa in Cina gli spianarono la strada verso l'Imperatore cinese, il quale lo autorizzò a stabilirsi a Pechino.

Nel 1602, a richiesta dell'Imperatore cinese, Ricci collaborò con studiosi indigeni per creare un grandissimo mappamondo. Fu stampato con diversi blocchi di legno su carta cinese a Pechino nel 1602 in un formato complessivo di 365 x 165 cm. La maggior parte delle carte originali sono ora perse; si sa che esistono soltanto sette copie, una delle quali non è completa.

Il mappamondo mostra una comprensione geografica del mondo simile a quella corrente in Europa alla fine del 16° secolo. Si basava sui lavori di Gerardo Mercatore, Abramo Ortelio e Petrus Plancius e per l'Asia orientale su fonti cinesi, specialmente sull'atlante "guanyu tu" di Luo Hongxian (1504-1564), che è stato ristampato parecchie volte fin dal 1555.

Ricci collocò la Cina al centro del mappamondo invece che in periferia, il continente euroasiatico e l'Africa a sinistra le Americhe a destra. Questo punto di vista del mondo sino-centrico documenta gli sforzi di Ricci di ottenere l'accettazione dei suoi lavori. Il mappamondo si rivelò cruciale per espandere le conoscenze cinesi del mondo. Fu il primo mappamondo stampato in cinese a mostrare le Americhe.

Il mappamondo diventò un importante strumento per attirare l'attenzione dei cinesi sulle opere di Ricci. Questi, infatti, lo vide come un efficace strumento di propaganda - un mezzo per conversazione ed edificazione. Lui e i suoi collaboratori armonizzarono le conoscenze geografiche europee con informazioni cinesi.

La copia del mappamondo di Ricci



7

della Biblioteca Nazionale Austriaca è una ristampa della prima edizione del 1602 - una variante interessante con revisioni che documentano la sostituzione della dinastia Ming con la dinastia Manchu Qing nel 1644.

Queste stampe successive sono anche conservate nelle raccolte della Royal Geographical Society a Londra e della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (incompleta). Per quanto abbiamo conoscenze di queste copie, quella della Biblioteca Nazionale Austriaca è simile a queste ristampe, ma non corrisponde in tutti i dettagli. Così potrebbe ben essere che questa versione insolita, ancorché stampata, sia unica.

Il blocco di legno è colorato a mano: Europa rossa, Africa blue, Asia gialla, America rosso porpora, l'ipotetico continente meridionale arancione. L'equatore e il meridiano centrale sono dipinti in giallo, i tropici e i circoli polari rossi, proprio come i nomi dei continenti stampati in grandi caratteri cinesi. Oceani e fiumi appaiono in blu, le catene montuose colorate ed evidenziate. Come la mappa del cielo, disegnata da Adam Schall von Bell, il mappamondo di Ricci porta pure il sigillo ufficiale della Missione gesuita di Cina.

La copia della Biblioteca Nazionale Austriaca è oggi in condizioni straordinariamente buone, poiché è stata ampiamente restaurata negli anni 2008 e 2009 dall'Institute for Conservation della stessa Biblioteca. Il trattamento totale



della fragile mappa comportò lavaggio acqueo, protezione della superficie con carta di rayon e *funori*, rimozione della tela, rinforzo con carta cinese e giapponese, come pure montaggio su tavole a nido d'ape. Alla fine, il mappamondo restaurato fu incorniciato separatamente in tre parti.

Questi due straordinari oggetti cartografici rappresentano, fra altre cose, l'unità delle conoscenze cosmografiche e il dualismo tra astronomia e geografia - di cielo e terra -, come espresso anche nel significato simbolico dal paio di globi nel palazzo della Biblioteca Imperiale di Corte qui a Vienna. Il globo terrestre come segno del materiale, del non spirituale, il vuoto e il globo celeste come segno dell'universale, del divino.

I due splendidi oggetti cartografici, la mappa del cielo fatta da Adam Schall von Bell e il mappamondo, fatto da Matteo Ricci, furono creati primariamente per l'Imperatore cinese e arrivarono in una seconda fase, come si può vedere, decenni più tardi, in Europa.

APPENDICE

Nella Biblioteca Nazionale Austriaca c'è un altro libro proveniente dalla Biblioteca imperiale di corte, che deve anche essere visto in relazione al viaggio di Padre Prospero Intorcetta in Europa e che è anche una testimonianza dell'attività dei gesuiti in Cina: *Compendiosa Narratione Dello Stato della Missione Cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino al 1669. Offerta in Roma*. Intorcetta aveva abbozzato un manoscritto della relazione sul passato e il presente della missione di Cina durante il suo viaggio in Europa che consegnò ai rappresentanti della *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* il 18 aprile 1671. Meno di un anno dopo, era disponibile in forma stampata - in italiano, pubblicata a Roma (v. Fig. n. 7), e in latino, pubblicata a Regensburg.

Ancorché informazioni occasionali sulla situazione di Cina raggiungessero ripetutamente l'Europa, la relazione di Intorcetta fu nondimeno la prima relazione riassuntiva, che riferiva da un lato sui decenni di attività in Cina e dall'altro sulla persecuzione e sull'esilio dei missionari negli anni 1660 in prima persona.

NOTE

¹ * Jan Mokre, *The transmission of five sinojesuitica by Father Prospero Intorcetta, S.J. to Emperor Leopold I in 1672, and their preservation in the Court Library, today the Austrian National Library, in Vienna*. Traduzione dall'originale inglese da parte del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

¹ A. VÄTH S.J., *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild*. Neue Auflage mit einem Nachtrag und Index (Nettetal 1991) (= Monumenta Serica Monograph Series 25) p. 336.

² Le informazioni date qui sul viaggio di Intorcetta in Europa sono tratte da: C. CAPIZZI, *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*, in: *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII* a cura di Alcide Luini. Atti del convegno, Palermo, 26-29 ottobre 1983, Palermo 1983, pp. 197-217, 206s.

³ N. GOLVERS, *Il ruolo dei periodici 'procuratores missionum' nella comunicazione tra Cina e Europa: il caso di Prospero Intorcetta (1670-72)*, in *Prospero Intorcetta S.J. Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo* a cura di Antonino Lo Nardo, Vanessa Victoria Giunta, Giuseppe Portogallo, Caltanissetta 2018, pp. 245-258, 247-254.

⁴ Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: Sin. 54. Il libro è stato rilegato nel 19° secolo.

⁵ Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: Sin. 107 o Sin. 108. Non è possibile stabilire quale dei due oggetti elencati sotto Sin. 107 e Sin. 108 è stato inviato da Padre Prospero Intorcetta. Sin. 107 è incompleto e gravemente danneggiato. Sin. 108 è completo e in buone condizioni. Poiché i due oggetti sono stati rilegati nel 19° secolo, non ci sono prove più antiche. Anche i cataloghi e gli indici storici della biblioteca dei *sinica* non indicano la provenienza. Cfr. anche: Y. WANG, *Jincheng shu xiang (1640). Ein Leben Jesu mit Bildern für den chinesischen Kaiser. Verfasst von Johann Adam Schall von Bell S.J. (1592-1666)*, Frankfurt/Main 2014, (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 31) p. 15.

⁶ Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: Cod. min. 59. Le descrizioni mostrano uccelli e fiori in natura. Furono fatti nello stile dei 'Shui Mo Xie Yi Hua' (bozzetti liberi ad inchiostro). Sulla copertina del 19° secolo c'è un pezzo di carta incollata con la dicitura: "Quatuor magnae Tabulae ex subtilissimâ chartâ sinensi quibus continentur imagines variarum Avium Sinicarum, vivis coloribus elegantissime depictarum" per mano di Petrus Lambecius. Cfr. anche: F. UNTERKIRCHER, *Inventar der illuminierten Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucke der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 2: Die griechischen, slawischen, hebräischen und orientalischen Handschriften; kleinere Handschriftengruppen; Inkunabeln, Frühdrucke und spätere illuminierte Drucke*, Wien 1959) (= Museion Neue Folge, 2. Reihe, 2. Band), p. 131.

⁷ Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: Rolle 102.514. Dettagli su questo oggetto e citazioni varie sono date in seguito.

⁸ Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: Rolle 119. Dettagli su questo oggetto e citazioni varie sono date in seguito.

⁹ F. WAWRIK, *Matteo Ricci, Weltkarte, 1602 / nach 1644*, in: *Kartographische Zimelien. Die 50 schönsten Karten und Globen der Österreichischen Nationalbibliothek* a cura di Franz Wawrik, Helga Hühnel, Jan Mokre, Elisabeth Zeilinger, Vienna 1995, pp. 78ss.

¹⁰ N. GOLVERS *An Unobserved Letter of Prospero Intorcetta, S.J. to Godefridus Henschen, 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* a cura di Diek Sacré e Jan Papy, Leuven 2009, pp. 679-698, 683, con riferimento a Capizzi: *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta* (cfr. nota 2). Cfr. anche *Id: Il ruolo dei periodici 'procuratores missionum' [...]*, op. cit., pp. 245-258, 247.

¹¹ Email da parte della Dr.ssa Martina Lehner, Archivum Provinciae Austriae Societatis Iesu (AASI), 25 settembre 2019.

¹² G. KÖNIG: *Peter Lambeck (1628-1680). Leben und Werk mit besonderer Berücksichtigung seiner Tätigkeit als Präfekt der Hofbibliothek in den Jahren 1663-1680* (dissertazione di tesi non pubblicata, University of Vienna, 1975) p. 92. Il lavoro di Gebhard König si basava sullo studio delle memorie manoscritte di Petrus Lambecius nella Biblioteca Nazionale Austriaca, che forniscono utili e approfondite informazioni sul suo lavoro di bibliotecario. Tutte le fonti originali sono citate nella dissertazione di König.

¹³ Dopo il collasso della monarchia asburgica e la nascita della Repubblica austriaca, all'inizio del 20° secolo, la Biblioteca della Corte imperiale fu nazionalizzata e rinominata Biblioteca Nazionale, oggi Biblioteca Nazionale Austriaca.

¹⁴ Nel caso delle mappe, attaccò le note descrittive sulla tela che era usata per rafforzare la fragile carta originale. Le note manoscritte si sono conservate, ma la scrittura è sfortunatamente difficile da leggere e decifrare poiché le mappe non sono sempre state conservate nelle migliori condizioni.

¹⁵ KÖNIG: *Peter Lambeck*, op. cit. (cfr. nota 12) p. 56.

¹⁶ *Petri Lambecii Hambvrgensis Commentariorum De Avgvstissima Bibliotheca Caesarica Vindobonensi Liber (...): Editvs In Lvcem Avspicio Ac Liberalitate Sacratissimi Gloriosissimi Principis Et Dn. N. Imp. Caes. Leopoldi I. Pii, Felicis, Inclviti, Victoris Ac Trivmphatoris Semper Avgvsti, Qvem Devs sospitet: Liber quintus*, Vienna 1672, pp. 418ss.

¹⁷ Cfr. note 7 e 8.

¹⁸ Nel *Catalogus tabularum terrae et maris, item et urbium ac proeliorum in Bibliotheca C. R. Palatina asservatarum, ordine alphabetico digestus [...]* MDCCCXLI [= Catalogo manoscritto degli oggetti cartografici conservati



nella Biblioteca imperiale di Corte dal 1841] non ci sono registrazioni riguardanti le due mappe, cosa che potrebbe ancora una volta indicare che erano conservate con i *sinica*. Il catalogo rilegato si conserva nell'archivio del Dipartimento mappe.

¹⁹ Non ci sono indicazioni di alcuna precedente attribuzione della mappa di Schall von Bell a Prospero Intorcetta.

²⁰ Questa informazione è stata confermata Prof. Dr. Johannes Dörflinger nel corso di una conversazione personale con l'autore (13 settembre 2019).

²¹ S. L. ENDLICHER, *Verzeichniss der chinesischen und japanischen Münzen des k. k. Münz und Antiken-Cabinetes in Wien. Nebst einer Übersicht der chinesischen und japanischen Bücher der k. k. Hofbibliothek*, (Wien 1837, contiene: Übersicht der chinesischen, mandschouischen, japanischen und koreanischen Bücher der K. K. Hof-Bibliothek in Wien. La copia del Dipartimento Manoscritti e Libri rari (coll.: 397091-C HAN MAG) contiene inoltre come un'appendice scritta a mano: *Nachtrag zum Verzeichnis der Chinesischen Bücher der K.k. Hofbibliothek*. Cfr. anche: G. LEHNER, *Chinesische Bücher. Zur Geschichte und Erschließung der Sinica-Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, in: *biblos* 58 (2009) pp. 63-75, 68.

²² B. FANG, *Aodili guojiatushuguan zhongwen tushumulu. Sinica-Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1992.

²³ Ancora la più dettagliata visione d'insieme biografica e bibliografica: A. VÄTH S.J., *Johann Adam Schall von Bell S.J. [...]*, op. cit.

²⁴ I: 58 x 174 cm, II: 111 x 173.5 cm, III: 112.5 x 174 cm, IV: 111.5 x 175 cm, V: 58.5 x 175 cm.

²⁵ Un restauro che appare necessario è anche il motivo per cui la mappa non è stata ancora scannerizzata e quindi non è stata pubblicata alcuna stampa o copia digitale.

²⁶ Schall von Bell citava in uno dei testi sulla mappa otto ulteriori collaboratori cinesi come 'osservatori'. Cfr. P. M. D'ELIA, S.J., *The Double Stellar Hemisphere of Johann Schall von Bell S.J.*, Peking 1634, in: *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 18 (1959) pp. 328-359, 359.

²⁷ La seguente descrizione della mappa è stata fatta usando D'ELIA, op. cit. (cfr. nota 26).

Letteralmente "Mappa dei diecimila Paesi del mondo" (nota del traduttore).

²⁸ Descrizioni dettagliate dell'edizione originale del 1602: P. D'ELIA, S.J., *Il Mappamondo cinese del P. Matteo Ricci, S.I.*, Città del Vaticano 1938, e più recentemente H. PING, F. MIGNINI, *Il Mappamondo 1602 (Biblioteca Apostolica Vaticana): Riproduzione e traduzione*, in: *La cartografia di Matteo Ricci* a cura di Filippo Mignini, Roma 2013, pp. 157-194.

²⁹ Nel frattempo impossibile ignorare pubblicazioni speciali in dettaglio e con bibliografia: *La cartografia di Matteo Ricci*, a cura di Filippo Mignini, Roma 2013.

³⁰ Non è stato possibile per l'autore stabilire il numero dei blocchi usati e non ha trovato alcuna informazione corrispondente nelle pubblicazioni specialistiche disponibili.

³¹ J. DAY, *Edizioni a stampa e copie manoscritte delle carte geografiche di Matteo Ricci*, in: *La cartografia di Matteo Ricci*, op. cit., pp. 3-34, 8.

³² WAWRIK, *Matteo Ricci*, op. cit., (cfr. nota 9) p. 78.

³³ Immagini della mappa sono state pubblicate quattro volte fino ad ora: H. KAWAMURA, *The Austrian National Library's Matteo Ricci World Map*, in: *Jimbun-Chiri* 40/5 (1988) pp. 403-423 [contributo in lingua giapponese]; WAWRIK, *Matteo Ricci*, op. cit., (cfr. nota 9) pp. 78ss; *Global: Lab. Kunst als Botschaft; Asien und Europa, 1500-1700 / art as a message; Asia and Europe, 1500-1700*, a cura di Peter Noever, Ostfildern 2009, pp. 193-195; DAY, *Edizioni a stampa e copie manoscritte*, op. cit., (cfr. nota 31) p. 12. Disponibile anche online via la homepage della Biblioteca Nazionale Austriaca: <https://www.onb.ac.at/bibliothek/sammlungen/karten/50-zimelien-test/17-jahrhundert/matteo-ricci-weltkarte-1602nach-1644> (18 novembre 2019).

³⁴ DAY: *Edizioni a stampa e copie manoscritte*, op. cit., (cfr. nota 31) p. 10ss. Non esiste una relazione della copia viennese a un certo "Padre Silyris (o Silyvis)". Questa informazione espresso da Kawamura: *The Austrian National Library's Matteo Ricci World Map* (cfr. nota 33), e ripresa da Day (cfr. p. 11), si basa su un'errata lettura della breve descrizione di Lambecius originariamente incollata sul dorso della mappa (cfr. nota 14), a causa della cattiva condizione dell'inchiostro.

³⁵ WAWRIK: *Matteo Ricci*, op. cit., (cfr. nota 9) p. 78.

³⁶ U. LANDWEHR, C. SCHUSTER, E. ZEILINGER, *The Conservation of the Chinese Map of the World by Matteo Ricci: Journeys between East and West*. (= Conference paper, published on CR-Rom: ICCOM-CC 16th Triennial Conference, Lisbon 2011, Preprints, Paper N° 79) pp. 1-8, 1. Online: <http://bh1.fpc.pt/Nyron/Library/Catalog/winlibimg.aspx?sk=C4B7B12F713943A4BFD38667E2F28163&doc=13940&img=3714> (18 Novembre 2019).

La colla Funori è un tipo di collante naturale e viene estratta da alghe marine che si trovano per lo più lungo le coste del Giappone. È usata prevalentemente nei lavori di restauro (nota del traduttore).

³⁷ Per conto di Petrus Lambecius i sei pannelli originali furono congiunti e incollati su tela (cfr. nota 14). Dopo il restauro la mappa fu assemblata in tre parti, ciascuna c. 121.5 x 165 cm.

³⁸ Cfr.: S. BENEDETTI, *Un resoconto autobiografico di Prospero Intorcetta: il curriculum vitae datato 1672*, in: *intorcettiana*. Semestrale di storia, lettere, arte, società e di informazione culturale edito da Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta; 1/1 (2019) pp. 26-33.

³⁹ *Compendiosa Narratione Dello Stato della Missione Cinese, cominciando dall'Anno 1581. fino al 1669. Offerta in Roma. Alli Eminentissimi Signori Cardinali della Sacra Congregazione de Propaganda Fide. Dal P. Prospero Intorcetta della Compagnia di Giesù, Missionario, e Procuratore della Cina: con l'aggiunta de' Pro-*

digij da Dio operati; e delle Lettere venute dalla Corte di PeKino con felicissime nuoue, Roma, Francesco Tizzoni, 1672). Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: 64.J.24.

⁴⁰ *Compendiosa Narratio. De Statu Missionis Chinensis. Ab anno 1581. usque ad Annum 1669. Oblata Eminentissimis DD. Cardinalibus Sacrae Congregationis de propagandâ Fide A. R. P. Prospero Intorcetta Societatis Jesu Sacerdote, & Procuratore V – Provinciae Chinensis, Anno 1671. 14. Aprilis, Romae. Permissu Superiorum. In: Historica Relatio De Ortu Et Progressu Fidei Orthodoxae In Regno Chinensi Per Missionarios Societatis Jesu Ab Anno 1581. usque ad Annum 1669. Novissimè collecta Ex Literis eorumdem Patrum Societatis Jesu Praecipue R. P. Joannis Adami Schall Colonienensis Ex eadem Societate. Editio altera, & aucta, Geographica Regni Chinensis descriptione; Compendiosa Narratione de Statu Missionis Chinensis; Prodigiiis, quae in ultima Persecutione contigerunt; & Indice. Cum Facultate Superiorum, Ratisbonae: Joan Conrad Emmrich, 1672, pp. 353-393. Biblioteca Nazionale Austriaca, Dipartimento Manoscritti e Libri Rari, coll.: 550817-A Alt Mag e: 753636-A Alt Mag.*



Pace e Ragion di Stato nel *Confucius Sinarum philosophus* (1687)*

di Daniel Canaris (traduttore Antonino Lo Nardo)

44

Abstract

A persistent feature in Jesuit reports about the late Ming and early Qing was the notion that an enduring peace and concord pervaded the Chinese political system. Although the Jesuits did not invent this association, which was rooted in Greco-Roman historiography, the Jesuit encyclopedist Antonio Possevino (1533-1611) was the first to link the "perpetual peace" (*perpetua pax*) and "supreme concord" (*summa concordia*) of the Chinese state to the Confucian intellectual tradition. As the Jesuits' missionary strategy developed under the tutelage of Matteo Ricci (1552-1610), "public peace" (*pax publica*) and "the calm of the Republic" (*Republica quies*) came to be perceived as the ultimate purpose of the Confucian precepts and one of the hinges on which the aims of Christianity, Confucianism and natural law can be reconciled. The supreme expression of the link between Confucianism and peace can be found in the *Confucius Sinarum philosophus* (1687), which presented for the first time an accessible translation of three of the four Confucian classics. Yet while retaining the view that Pre-Qing Confucianism espoused peace as a central political aim, the *Confucius Sinarum philosophus* challenged the view that contemporary China could be regarded as a utopic actualization of Confucian peace. This paper will discuss this shift as an attempt to co-opt the Chinese political experience as an argument against the pragmatic political philosophy known as 'reason of state', which was perceived by Jesuit thinkers as atheistic and immoral.

Introduzione

Una percezione ricorrente negli scritti dei gesuiti del periodo tardo Ming e inizio Qing era che lo stato cinese fosse

caratterizzato dalla pace. Mentre i gesuiti potrebbero aver sostenuto questa idea per suscitare l'interesse europeo in e a supporto delle loro attività missionarie, essi evidentemente non sempre hanno attribuito questa reputazione agli altri popoli dell'Asia orientale che stavano evangelizzando. Francesco Saverio (1506-1552) e Alessandro Valignano (1539-1606), per esempio, nonostante la loro ammirazione per la civiltà giapponese, consideravano quello giapponese un popolo bellicoso (Kowner 2014: 108; Demel, 2001).

Ma man mano che i gesuiti approfondivano la loro conoscenza della Cina e sviluppavano la loro politica missionaria, le loro affermazioni sull'attitudine cinese alla pace divenivano sempre più distaccate dalla realtà politica della Cina contemporanea e si trasformavano in un concetto ideale derivato dai principi morali e politici che identificavano nel pensiero confuciano pre-Qing. Il culmine di questo cambiamento lo si può trovare nel *Confucius Sinarum philosophus* (d'ora in poi CSP) (Fig. 1), monumentale opera di traduzione e commento dei classici confuciani pubblicata nel 1687 sotto la supervisione generale del gesuita fiammingo Philippe Couplet (1623-1693).

Pur mantenendo la convinzione che la pace fosse l'obiettivo finale della scuola confuciana, il CSP presenta la Cina contemporanea come vivente in uno stato di profondo caos a causa della proliferazione di eresie come il Buddismo, il Taoismo e il Neo-confucianesimo dell' "atea" dinastia Song cui aderiva la maggior parte della classe governante dei Mandarin. Da un certo punto di vista, questa denigrazione della Cina contemporanea era un naturale corollario della politica missionaria dei gesuiti, che cercava un accomodamento tra il Cristianesimo e una ricostruzione idealizzata del Confucianesimo pre-Qing fino alla quasi completa esclusione di

sette cinesi contemporanee.

Tuttavia, questo articolo sostiene che la problematizzazione dell'associazione fra Cina e pace nel CSP era motivata dal desiderio non solo di allontanare l'accomodamento dei gesuiti del Confucianesimo dall'idolatria, ma anche di fare rientrare la storia intellettuale della Cina in un argomento non europeo contro la "ragion di stato", la fumosa teoria di pragmatismo politico che gesuiti e altri pensatori teologicamente ortodossi attribuivano a Machiavelli e alla sua eredità. Di particolare interesse per gli autori gesuiti del CSP era l'idea che le dottrine religiose possono essere considerate funzionalmente equivalenti nella promozione della stabilità sociale e statale. Nella ricostruzione del CSP del confucianesimo pre-Qing, la legittimità della pace interiore e politica derivata dai precetti confuciani si basa su un solido fondamento metafisico e su una ricerca organizzata razionalmente. Anche se altre sette cinesi sostengono pure che la pace è un obiettivo primario morale e politico, la mancanza di una trascendenza divina e principi confusi la rendono una ricerca illusoria. Come illustrato in questo articolo, il CSP applica il vocabolario e i concetti sviluppati in precedenti critiche gesuitiche della ragion di stato alla loro analisi delle religioni in Cina in modo da dimostrare l'inefficacia del pragmatismo politico separato dall'ortodossia religiosa.

Analizzando la Pax Confuciana nel CSP

La correlazione tra stato cinese e pace era consolidata nell'immaginario europeo molto prima dell'arrivo dei missionari gesuiti in Cina. Le sue radici risalgono alla tradizione greco-romana sul "popolo della seta" (*Seres*) che la storiografia gesuitica enfaticamente confermava doveva essere considerato

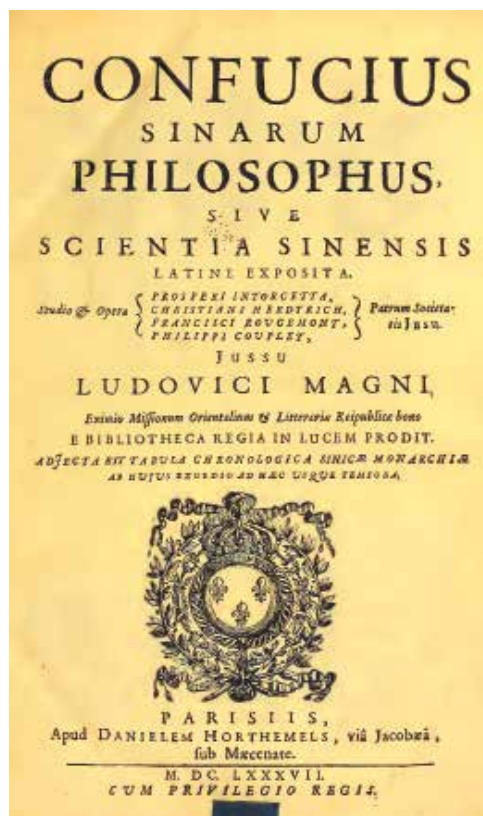


come lo stesso stato della Cina (Sina) e il medievale Cathay (Cataium) (Trigault e Ricci 1615: 3-4; Gallagher 1953: 6-7). Lo storico romano Ammiano Marcellino (330-391/400) nel *Res gestae* rappresentava i Seres come un popolo "di quel temperamento calmo e pacifico il cui più grande piacere è una vita tranquilla" e che "sono frugali nelle loro abitudini al di là di altri uomini e studiano per passare la loro vita in pace, ripudiando il legame con il resto dell'umanità." (Yule 1866: CXXXVIII-CLIV)

Dopo l'arrivo di informazioni più accurate sul Regno di Mezzo, nella seconda metà del XVI secolo, questa rappresentazione classica e medievale di un popolo amante della pace che abita l'Estremo Oriente influenzò profondamente i resoconti europei della Cina dei Ming. Già nella *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (1586) del prelado agostiniano Juan González de Mendoza (1545-1618), pubblicata anni prima che le fonti gesuitiche iniziassero a dominare il dibattito europeo sulla Cina, la disposizione pacifica del popolo cinese era associata alle caratteristiche del suo sistema politico, che scoraggiava la partecipazione in guerre inutili sotto il governo di un re saggio (Mendoza 1853: 13). Nel *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (1588), l'ex gesuita Giovanni Botero (1544-1617), citando principalmente Polo e Mendoza, ma informato anche da alcuni rapporti preliminari grazie ai suoi contatti nell'ordine dei Gesuiti (Lach 1977: 235-252), dedusse da questo divieto di intraprendere la guerra che i cinesi "godono di uno stato quasi perenne di pace, e nulla è più fruttuoso della pace" (Botero 2012: 63; Botero 1588: 63).

Quindi nel collegare la pace cinese alle caratteristiche strutturali di quel sistema politico, i gesuiti aderivano semplicemente a uno stereotipo che era già consolidato nell'immaginario europeo. Ma dall'inizio della loro attività missionaria in Cina, essi cercarono di spostare il dibattito sull'attitudine cinese alla pace dagli effetti sia climatici sia fisici del temperamento cinese a una considerazione del ruolo della filosofia politica nella promozione della pace e della stabilità in quel paese. La prima pubblicazione dei Gesuiti a includere un'ampia discussione sul sistema politico della Cina fu la *Bibliotheca selecta* (1593) dell'enciclopedista Antonio Possevino (1533-1611) (Fig. 2). Il resoconto della

Cina presentato nel capitolo finale del libro nono faceva affidamento sul materiale autorevole e di prima mano fornito dal missionario Michele Ruggieri (1543-1607), rientrato da poco a Roma dopo aver trascorso nove anni in Cina. Possevino raffigurava le masse come sottomesse a un re "in uno stato di suprema armonia" (*uni Regi turba hominum omnis per summam concordiam obtemperat*) (Possevino 1593: 582). È a causa di questo governo unito sotto un unico re che la Cina è in grado di

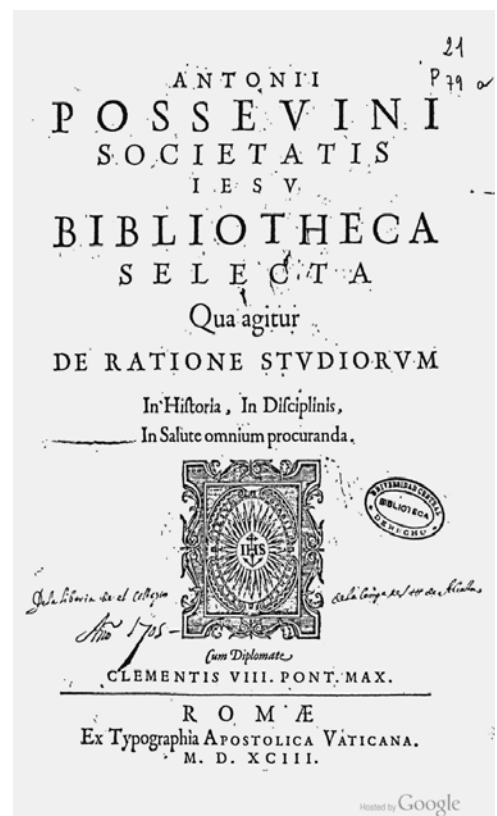


1

godere di una "pace perpetua" (*perpetua pax*) che la rende un candidato di gran lunga migliore per la conversione del bellicoso Giappone (Possevino 1593: 584). Ma mentre Possevino, come Mendoza e Botero, associa questa visione utopistica della Cina all'abbondanza delle risorse naturali e alle caratteristiche del modo di governare cinese, include anche una traduzione parziale del classico confuciano *Daxue* (*Il Grande Studio*) il quale fa derivare il saggio governo dello stato da una cultura personale attraverso una serie ordinata di massime. Mentre la strategia missionaria dei gesuiti si sviluppava sotto la guida di Matteo Ricci (1552-1610), "pace pubblica" (*pax publica*) e "serenità della Repubblica" (*Reipublicae quies*) furono percepite come lo scopo ultimo dei precetti confuciani e uno dei cardini su cui gli obiettivi del Cristianesimo, del

Confucianesimo e della legge naturale potevano essere riconciliati (Gallagher 1953: 97; Trigault e Ricci 1615: 109).

Il resoconto più elaborato della pace confuciana fu il *Confucius Sinarum philosophus* (d'ora in avanti CSP), pubblicato a Paris in 1687.¹ Questo fondamentale lavoro fu il completamento di un secolo di tentativi gesuitici di tradurre e interpretare i classici confuciani.² La maggior parte di questo lavoro collettivo fu composto in Cina sotto la guida del gesuita siciliano Prospero Intorcetta



2

(1626-1696) a Guangzhou, dove ventiquattro missionari gesuiti, assieme a quattro domenicani e un francescano, erano stati esiliati nel 1666 dopo il duro scontro tra l'astronomo musulmano Yang Guangxian (1597-1669) e Adam Schall von Bell (1591-1666) (Paternicò 2017). Il prodotto finale fu completato e ampiamente modificato da Philippe Couplet (1623-1693) che lo presentò a Melchisédech Thévenot (1620-1692), bibliotecario di Luigi XIV, per la pubblicazione con la Bibliothèque royale (Dew 2010: 205-233). L'opera proponeva al pubblico europeo la prima traduzione latina ampiamente accessibile di tre dei quattro classici confuciani, il *Daxue* (*Il Grande Studio*), il *Lunyu* (*I Dialoghi*) e il *Zhongyong* (*Il Giusto Mezzo*), assieme ad un profilo biografico di Confucio e una lunga introduzione (*Proëmialis declaratio*) che esprimeva con una profon-



dità senza precedenti l'interpretazione neoscolastica idiosincratica dei gesuiti dei classici confuciani.

Il CSP sostiene l'opinione di precedenti scrittori gesuiti sulla Cina per i quali la pace e il rispetto per le tradizioni e le leggi erano l'obiettivo più importante dell'antica filosofia politica cinese. Secondo il CSP, la costanza e la gerarchia dell'ordine cosmico instillavano nell'antico cinese una riverenza per una divinità suprema e la necessità di replicare questa sovranità divina in un governo monarchico centralizzato. Consapevoli delle minacce poste dall'eresia per la pace pubblica, gli antichi cinesi rifiutavano di indagare la natura di Dio, per timore di essere indotti in un errore teologico:

Essi speravano soltanto in una pace continua e in un giusto regolamento delle leggi e dei costumi. Nel perseguire ciò, si dedicavano in primo luogo alla religione e poi al governo politico. Adoravano una divinità suprema, chiamata Shangdi o "Supremo Imperatore del cielo," come pure altri spiriti, protettori delle cose sulla terra. Non indagavano, per curiosità, la natura misteriosa di Dio, così eccelso e lontano da occhi umani. Anzi, la proibivano anche espressamente al fine di salvaguardare la verità e la pace pubblica dalle eresie che possono facilmente sorgere tra un popolo di talento, ma insicuro e molto desideroso di novità. Questa prudenza politica e questa intesa erano così perfette che coloro che comandavano credevano che stessero dando ordini ai propri figli; coloro che obbedivano credevano che stessero obbedendo ai propri padri.

[Una pax scilicet & constans, aequabilisque tam morum quam legum ratio in votis erat: Hoc autem ut assequerentur, Religioni primùm, deinde politicae gubernationi dabant operam: Illà Supremum aliquod Numen, quod Xam ti Supremum coeli Imperatorem nuncupabant; nec non alios spiritus, sublunarium rerum praesides, ritè venerabantur; arcana verò naturae illius, quae tum sublimis est, & ab humanis oculis tam remota, adeò non scrutabantur curiosiùs, ut disertis quoque verbis id vetarent, ne veritati scilicet pacique publicae officerent haereses in gente ingeniosa quidem, sed instabili, & novitatum cupidissima faciles oriri: Politicae verò prudentiae industriaeque summa haec erat, ut qui imperabant, filiis imperare se crederent; qui parebant, patribus se parere.] (Couplet 1687: xxxiv-xxxv; Meynard 2011b: 128)

La preminenza della pace politica fondata sull'ortodossia religiosa pervade le traduzioni dei gesuiti dei classici

confuciani e addirittura viene inserita nel testo anche quando non esplicita. Per esempio, nel Lunyu 11.25, Confucio esprime la sua approvazione del desiderio di Zeng Xi di vivere la sua vita in accordo tra la sua età e la natura. I gesuiti sviluppano questo passaggio, sostenendo che la risposta di Zeng Xi illustrava il principio della "carità universale" (*communis charitas*) che essi identificano come "scopo principale" (*praecipuus scopus*) della filosofia confuciana. Questa lettura cristianizzata della virtù confuciana 仁 *ren* è definita in termini di desiderio di "pace" (*pax*) e "tranquillità" (*tranquillitas*) verso gli anziani, "lealtà" (*fides*) e "concordia" (*concordia*) tra coetanei e amici e "attenzione" (*cura*) e "commiserazione" (*commiseratio*) per i giovani (Couplet 1687: 77; Meynard 2015: 358-359). Coerente con la lettura teistica dei gesuiti del confucianesimo Pre-Qing, il commento dei traduttori di *Lunyu* 16.8 sottolinea che la pietà religiosa è alla base del concetto di virtù confuciana. Seguendo il commento dello statista Ming Zhang Juzheng (1525-1582), i traduttori sostengono che il timore del Mandato del Cielo, i grandi uomini e i detti dei saggi attribuiti da Confucio a un *junzi* (uomo virtuoso) si possono ridurre a "venerazione del cielo" (敬天而已) che è compatibile con la dottrina cristiana (Meynard 2015:36):

Il Gran Segretario conclude il suo lungo commento con una dichiarazione molto cristiana la quale insegna che tutti i timori di cui sopra possono essere ridotti a un singolo timore, vale a dire, quello per cui onoriamo il cielo e nient'altro, o in cinese: 敬天而已 *Jingtian eryi*. Lo dimostra con gli esempi degli antichi che si comportavano con timore reverenziale e ansiosa vigilanza davanti al cielo e a tutto ciò che dal cielo veniva loro.

[Colaesus sententiâ vere Christianâ longam explanationem concludens docet, timores modò memoratos ad unum maximè timorem reduci omnes; eum scilicet, quo revereamur caelum, & non amplius: Kim tien lh y. Confirmat hoc autem exemplis Priscorum, qui omni cum reverentiâ & tremore, curâ item vigilantiaque prorsus singulâri gerebant sese adversus caelum, & quidquid eis à caelo conferebatur.] (Couplet 1687: 120; Meynard 2015: 493)

Temi simili sono analizzati nell'analisi dei gesuiti del *Daxue*, ma a condizione che il perseguimento della pace si fondi su un razionalismo metodico che non ammette inversione o equivalenza funzionale. Qui l' "argumentum"

del *Daxue* è descritto come una triplice progressione al "riposo" (*quies*) e alla "persistenza" (*consistentia*) nel "bene supremo" (*in summo bono*) dalla formazione (*institutio*) e dalla regola (*regimen*) di sé stesso e dei propri vicini (Couplet 1687: 1; Meynard 2011b: 331). Mentre l'interpretazione dei gesuiti del *Daxue* come testo politico indirizzato ai governanti segue le testimonianze dello statista Ming Zhang Juzheng (1525-1582) (Meynard 2011b: 61-64; Mungello 1989: 268-271), la loro interpretazione di 至善 come "bene supremo" (*summum bonum*) implica un parallelismo tra la cultura morale del *Daxue* e il pensiero di Tommaso d'Aquino, che identifica il *summum bonum* di tutte le attività umane con la conoscenza di Dio (d'Aquino 1955-1957: III.31; 1964: 1a q. 6). La moderazione non è rappresentata soltanto dalla soppressione dei desideri, ma come un processo epistemico che coinvolge la comprensione del fine (*finis*) e la risoluzione (*determinatio*) per perseguirlo. La trasposizione di questa *quies* interiore a *pax* politica è possibile nel governante che influenza la sua famiglia attraverso l'esempio della sua attività morale e la corretta amministrazione dell'impero (*imperium*):

Allo stesso modo che l'autore [Confucio] aveva disceso gradatamente, ora, a sua volta, egli parte dal principio di tutte le cose, e, altrettanto gradatamente, Egli le risale: "quando tutto è stato profondamente investigato, o compiuto, allora la conoscenza sarà completa e perfetta. Quando la conoscenza sarà completa e perfetta, allora le intenzioni e le azioni del cuore si correggeranno," il che significa che essi non commetteranno errori desiderando il male o rifiutando il bene. "Quando le intenzioni e le azioni del cuore saranno corrette, allora il cuore sarà retto," senza alcun desiderio malvagio che lo faccia deviare dalla sua correttezza. "Una volta purificato il cuore, tutta la persona è ben impostata," non facendo nulla contro il rito e l'onestà dei costumi. "Quando la persona sarà ben impostata, allora la casa sarà ben governata da questo esempio. Quando la famiglia sarà ben governata, allora il Regno sarà correttamente governato. Quando il Regno sarà ben governato, allora tutto l'Impero sarà istruito in modo ottimale e potrà a fondo apprezzare la pace."³

[Nunc Author, quò altiùs inculcet doctrinam suam ab infima omnium radice exorsus, uti modò gradatim quodammodo descendat, ita vicissim per suos rursum gradus hinc ascendens, rebus (inquit) omnibus intemè]



penetratis, seu exhaustis, tum deinde vis intellectiva consummata erit & perfecta: vi intellectivâ consummatâ & perfectâ, tum deinde intentio ac voluntas verificabitur, id est, non errabit vel appetendo quod malum sit, vel fugiendo quod bonum: intentione verificatâ, tûm deinde animus rectificabitur, nullo pravo affectu à suâ rectitudine descicens; animo rectificato, tûm deinde etiam corpus bene-compositum erit, nihilque aget à decoro & morum probitate alienum. Propriâ personâ seu corpore bene composito, tum deinde familia-domestica illius exemplo bene instituta erit: familiâ domesticâ rectè institutâ, tum deinde privatum regnum rectè administrabitur: privato regno sic bene instituto, tum deinde totum etiam Imperium optimè institutum pace perfruetur.] (Couplet 1687: 4-5; Meynard 2011: 340)

Ma in quanto il CSP rafforza la correlazione tra pax e obiettivi dei letterati confuciani, esso complica anche drasticamente l'associazione tra il corrente stato della Cina e la pace perenne. Gli autori del CSP avevano sperimentato la sanguinosa transizione Ming-Qing e sofferto personalmente la persecuzione e la reclusione mentre componevano le prime bozze. La Repubblica europea delle lettere aveva ora accesso immediato alle informazioni sui disordini della storia cinese, principalmente grazie agli sforzi di Martino Martini (1614-1661), che aveva pubblicato un resoconto dell'invasione Qing e una panoramica della storia cinese fino ad primo secolo d.C. (Martini 1655; 1658). Il CSP e la *Tabula chronologica* allegata sono pieni di suggestive descrizioni dei disordini civili della Cina (Meynard 2011b: 131; Couplet 1687: xxxvi). Inoltre, l'opposizione alle politiche missionarie dei gesuiti in Cina da parte di Domenicani e Francescani stava guadagnando terreno. Nel 1676, il domenicano missionario spagnolo Domingo Fernández Navarrete (1610-1689) pubblicò a Madrid i *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Imbarazzante per i gesuiti, Navarrete incluse in quest'opera la *Respuesta* del gesuita siciliano Nicolò Longobardo (1559-1654), che, pur essendo il successore di Matteo Ricci come superiore della missione cinese, aveva affermato che il confucianesimo era essenzialmente ateistico.⁴ Come la ricezione dei *Pensées diverses sur la comète* (1682) di Pierre Bayle (1647-1706) aveva già dimostrato, la possibilità di una società di atei virtuosi era sgradita alla maggior

parte dei pensatori europei, per non parlare di una società atea che aveva mantenuto uno stato di pace perenne (Israele 2001: 331-341; 2007; Weststeijn 2007). Infatti, Couplet sembrava dare per scontato che la stabilità e l'ordine dell'antica monarchia cinese costituivano un'ulteriore prova della loro fede in Dio (Meynard 2011b: 169-170; Couplet 1687: LXIII).

Comprensibilmente, il crescente consenso europeo che la Cina contemporanea fosse ateistica necessitava una significativa revisione del legame fra Cina e pace. Pur mantenendo la convinzione di Ricci che la pace fosse l'obiettivo politico principale della tradizione confuciana, il CSP sostiene che l'attuarsi di questo ideale politico sia stato ostacolato dalla proliferazione delle eresie nella Cina contemporanea, vale a dire Taoismo, Buddismo e l'errata interpretazione dei classici confuciani da parte della Neo-confuciana dinastia Song, vale a dire Zhou Dunyi, i fratelli Cheng e Zhuxi. Quindi, per gli autori del CSP, la Cina che Ricci aveva scoperto non era un modello di concordia, ma una distopia sprofondata in un "profondo caos" (*chaos profundum*) a causa della confusione religiosa (1687 Couplet: LX; Meynard 2011b: 165).

Cina e Ration di Stato

La demolizione del mito utopico della Cina nel CSP deriva non solo dalla necessità di difendere la politica missionaria dei gesuiti con un ritratto più realistico della Cina, ma anche da un tentativo di sfruttare l'esperienza della storia cinese e i precetti della tradizione confuciana come complessa risposta alla tradizione della ragion di stato della filosofia politica introdotta da Niccolò Machiavelli (1469-1527). Il termine ragion di stato, naturalmente, non compare mai nelle opere di Machiavelli, ma, soprattutto dopo la pubblicazione del *Della ragion di Stato* da parte dell'ex-gesuita Giovanni Botero (1544-1617) (Fig. 3) nel 1589, è diventato sinonimo di una filosofia politica che antepone la conservazione e l'espansione dello stato all'osservanza di precetti morali (Botero 2017). Anche se Botero lasciò l'ordine dei gesuiti, la sua condanna della separazione della morale cristiana dalla politica era altamente influente nella Compagnia. Botero è stato in particolare citato da Antonio Possevino nella

Bibliotheca selecta (1593:126) per aver "perseguito un eccellente attacco contro di lui [Machiavelli] nel suo libro italiano sulla Ration di stato" (*Ioannes item Boterus Italice libro de Ratione status hoc ipsum egregie persecutus est*).

Ma come Botero (Bonnet 2003), molti gesuiti si appoggiavano alle idee di Machiavelli molto più profondamente di quanto fossero disposti ad ammettere, in particolare nell'enfasi sulla prudenza nell'amministrazione degli stati, l'importanza della buona reputazione di un principe tra i suoi sudditi e il ruolo essenziale della religione nell'ispirare la coscienza morale necessaria per la coesione politica (Höpfl 2004: 84-185). Dove i gesuiti in genere differivano da Machiavelli era nella loro insistenza che azioni, virtù e reputazione di un principe non potevano solo fondarsi su una parvenza del bene perché prima o poi i cittadini avrebbero smascherato la dissimulazione del principe. Allo stesso modo, i gesuiti respingevano per lo più ciò che percepivano come la separazione della religione civica dalla verità religiosa di Machiavelli - un'interpretazione che, anche se contestata in alcuni studi recenti sul Fiorentino (Viroli 2010), era largamente accettata nell'Europa del XVII secolo - sostenendo invece che l'ortodossia cattolica come la religione civile per eccellenza era la più adatta al buon funzionamento dello stato. Sebbene i gesuiti avrebbero spesso subordinato le loro opinioni sulla tolleranza religiosa a considerazioni pragmatiche come applicabilità e costo politico per sopprimere l'eresia, essi generalmente erano d'accordo sul principio che l'eresia era pericolosa per il tessuto sociale e perciò avrebbe dovuto giustamente essere soppressa o rimossa.

Anche se il CSP non affronta la tradizione della ragion di stato per nome, l'opera è piena di riferimenti impliciti. Couplet dedicò la raccolta a Luigi XIV e la modellò come un manuale per i governanti, sottolineando soprattutto la dimensione politica del pensiero confuciano. Il pensiero confuciano pre-Qing, che gli autori pretesero di ricostruire dai Quattro Libri e i Cinque Classici, è presentato come un Anti-Machiavelli cinese che enuncia la necessità di governare gli stati secondo principi morali basati su una solida fondazione metafisica. Le traduzioni e i commenti sottolineano ripetutamente i vantaggi che derivano dalla pratica della "vera virtù" (*vera virtus*) in contrasto con i Neo-confuciani



e altri cinesi contemporanei che si accontentano dell' "apparenza della virtù" (*species virtutum*) (Meynard 2011b: 167; Couplet 1687: LXII). Riecheggiano le critiche dei gesuiti della ragion di stato, l'incapacità di perseguire la "vera virtù" ha nel corso della sua storia provocato il declino o persino la distruzione dello stato cinese (Meynard 2015: 488; Couplet 1687: 118). Inoltre, la mancanza della "vera virtù" diminuisce il potere di persuasione di un politico in quanto sudditi e stranieri non si fanno ingannare dalla duplicità di questa farsa (*ibid.*). Da più punti di vista, il CSP sembra avvalorare con testimonianze dalla Cina il luogo comune nelle critiche dei gesuiti della ragion di stato e cioè che comportamenti moralmente senza scrupoli nel lungo periodo sono dannosi per la sicurezza e la prosperità di uno stato. Più significativamente, la classe di mandarini contemporanei e i metafisici della dinastia Song sotto la cui influenza essi modellarono la loro politica sono apertamente attaccati come *atheopolitici*, una denominazione insolita che sembrava avere qualche diffusione negli scritti politici dei gesuiti del sedicesimo secolo come parola in codice per i seguaci della ragion di stato.⁵

Sebbene Machiavelli non avesse mai esplicitamente respinto il divino in uno qualsiasi dei suoi scritti, subito dopo la sua morte nel 1527, machiavellismo divenne ben presto sinonimo di "ateismo". Mentre Cicerone (106 a.C. - 43 a.C.) aveva impiegato il termine *ἄθεος* per descrivere Diagora nel *De natura deorum* (1.63), la nominalizzazione *atheismus* era entrata nel lessico latino soltanto nel XVI secolo (Viroli 2010: 211; Frajese 2010: 114). *Politicus*, un termine che aveva una connotazione neutrale nell'ambito della teoria politica scolastica, è diventato sempre più associato sia nella letteratura della Controriforma sia in quella protestante con la politica senza scrupoli sostenuta da Machiavelli e i suoi seguaci della "ragion di stato", tanto che nel *Machiavellismus iugulatus* (1628-1637) il gesuita spagnolo Claudio Clemente (1594-1642) avrebbe lamentato come gli sviluppi nella filosofia politica avevano svilto questa parola una volta dignitosa e onesta (Clemente 1637: 2). La combinazione di Machiavelli, "atheus" e "politicus" si può trovare in numerosi trattati anti-machiavellici dalla metà del XVI secolo in poi, ma ci volle del tempo prima che apparisse

l'insolito sostantivo composto *atheo-politicus* (Frajese 2010: 116). Negli anni '20 del 1600 *atheo-politicus* appare occasionalmente in opere non gesuite con riferimento ai presunti eretici che negano la supremazia temporale del Pontefice Romano, come Marsilio da Padova (1275-1342) e i calvinisti, che polemisti cattolici avrebbero spesso sostenuto essere essi stessi ispirati dai principi machiavellici (1619 Gravina: 1: 685; Nardius 1619: 322).

Tuttavia, fu nelle pubblicazioni dei gesuiti che *atheo-politicus* si cristallizzò come metonimo per i politici "Machiavellici". Più palesemente, nel 1628 Clemente utilizzò *atheo-politicus* in *El Machiavelismo degollado* per stroncare i politici che governano senza scrupoli religiosi (Clemente 1637a: 6; 1637b: 5).⁶ La duratura popolarità di questo termine nell'ordine dei gesuiti è attestata dal fatto che pochi anni dopo che la seconda edizione del lavoro di Clemente venne fuori nel 1637, il gesuita spagnolo Juan Eusebio Nieremberg y Otin (1595-1658) creò un gioco di parole su questo termine pubblicando un'opera anti-machiavellica dal titolo *Theopoliticus* (Nieremberg y Otin 1641). *Atheo-politicus* apparve anche nel titolo di un pamphlet per una versione del 1661 di una commedia più volte rappresentata sulla moralità gesuita di Leonzio, un immaginario Duca fiorentino condotto all'inferno dal suo mentore Machiavelli (*Veritas fidei ab Atheo-Politicorum rationibus vindicata* 1661) (Fig. 4).⁷

Il CSP non fu il primo scritto missionario sulla Cina ad usare *atheopoliticus* con riferimento ai Mandarini. Il contemporaneo e confratello co-autore di Couplet del CSP, Francesco de Rougemont (1624-1676), aveva usato questo termine nella *Historia Tartaro-Sinica Nova* (Rougemont 1673: 202, 269). Nella *Tabula chronologica* di Couplet, datata 1686, ma pubblicata insieme al CSP, *atheo-politicus* è usato con riferimento al cancelliere Wang Anshi (1021-1086), il quale consiglia all'imperatore Shenzong (1048-1085) di non temere il cielo in quanto le calamità avvengono per caso, più che per disegno. Shenzong risponde che se egli non deve aver paura del cielo, non ci sarà alcun limite morale alle sue azioni (Couplet 1686: 71). Come segnala Meynard (2015: 39, n. 124), *atheo-politicus* non appare nella prima parte della *Proëmialis declaratio*, redatta da Intorcetta, né nella sua precedente versione della *Confucii vita*.

Quindi è più probabile che la presenza di questa parola nel testo finale del CSP sia il risultato dell'intervento editoriale di Couplet. In particolare, il passaggio in cui i termini sono presenti nella *Confucii vita* di Couplet è di per sé un'aggiunta al testo di Intorcetta e comprende un accenno a Luigi XIV, ricordando al lettore l'immediato contesto politico in cui Couplet colloca la pubblicazione del CSP (Couplet 1687: CXII; Meynard 2015: 611). Tuttavia, è chiaro che questo utilizzo da parte di Couplet rispecchiava una diffusione di lunga data nell'ordine dei Gesuiti come parte della loro polemica contro Machiavelli e la teoria politica separata dalla morale.

Come in altri scritti politici dei gesuiti, il rapporto tra il CSP e la tradizione della ragion di stato non può ridursi ad una semplice confutazione. In una certa misura, il CSP riecheggia la tradizione della ragion di stato permettendo alla religione un ruolo fondamentale nella protezione e nella conservazione dello stato e considerando l'eresia come una dannosa minaccia alla sicurezza dello stesso. Il CSP esalta anche l'antica preoccupazione cinese per l'ortodossia teologica come manifestazione della loro prudenza politica (*prudentia*) (Couplet: xxxv; Meynard 2011b: 129). Poiché la teoria politica scolastica sanciva la *prudentia* come virtù necessaria per una sana amministrazione, gli scritti politici dei gesuiti l'hanno spesso utilizzata come mezzo per cooptare lo spirito di una flessibilità pragmatica sostenuta da una "buona" ragion di stato senza incorrere nella censura dell'ateismo machiavellico (Höpfel 2004: 164-185).

Mentre gli effetti deleteri dell'eresia descritti nel CSP riflettono le opinioni dei teorici politici gesuiti, essa è strettamente legata a circostanze politiche. Il CSP è stato pubblicato come parte della Bibliothèque royale dal bibliotecario di Luigi XIV, Melchisédech Thévenot (1620-1692), il cui costante interesse nella Cina era provato dalla sua pubblicazione di numerosi testi ad essa relativi, tra cui una ristampa del *Sinarum Scientia politico-moralis* (Thévenot 1672) di Intorcetta. A quel tempo, tuttavia, Luigi XIV tendeva a presentare se stesso come il campione del cattolicesimo in Francia con la recente revoca dell'editto di Nantes e all'estero con l'invio di missionari gesuiti in Cina (Dew 2010: 205-233). L'ossequiosa lettera dedicata di Couplet a Luigi XIV che apre il CSP cerca di trarre dei collegamenti



tra la revoca dell'editto di Nantes e il disprezzo di Confucio per l'eterodossia (1687 Couplet: v-vi; Meynard 2011b: 85-86). Il re di Francia, con la sua incrollabile fede nella sovranità divina del cosmo e la militante insofferenza per il dissenso, è presentato come la completa realizzazione del sovrano perfetto così come immaginato da Confucio (1687 Couplet: v; Meynard 2011b: 84). Couplet ribadisce che il convinto monoteismo di Confucio stava al centro dei suoi precetti per l'arte di governare cinese, che istruiva i suoi seguaci nel potere politico "a governare i popoli loro soggetti con giustizia e carità, a promuovere le arti e infine a governare la Cina, che ha prosperato per così tanti anni sia in tempi di pace (*domi*) sia in tempi di guerra (*militiae*), semplicemente con decreti e leggi" (Couplet 1687: ii; Meynard 2011b: 83). Nell'opinione di Couplet, l'intolleranza di Confucio per l'eresia era sintetizzata nel suo detto registrato nel *Lunyu* 2.16 "gong hu yiduan" 攻乎異端, che Couplet tendenziosamente traduce come "Oppugna heretica dogmata" ("Attacca i dogmi eretici") (1687 Couplet: vi; Meynard 2011b: 85). Mentre "attaccare" è infatti un possibile significato di *gong*, Couplet era perfettamente consapevole che, in questo passaggio, Zhu Xi interpreta *gong* come "studiare" (Meynard 2011b: 85, n. 14). Infatti, come sottolinea Meynard, nella traduzione corrente del *Lunyu* 2.16, Couplet lo traduce in modo più appropriato, ma con un analogo intento polemico, come "operam osare" ("ascoltare"):

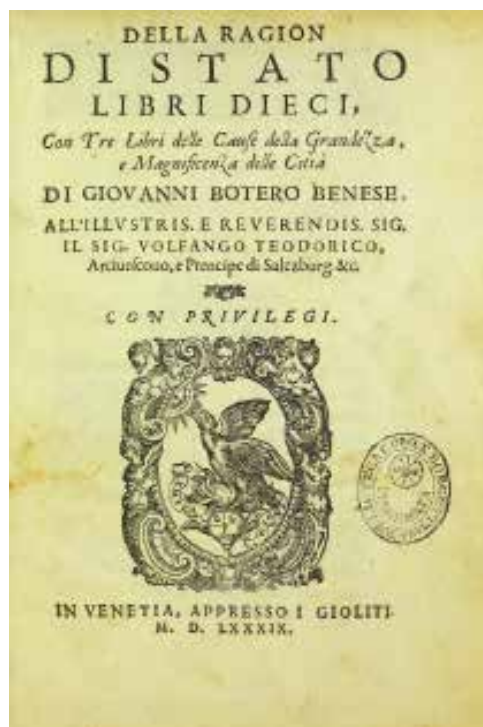
Chi persegue i dogmi che sono estranei e differenti dalla dottrina dei Santi e avventatamente li insegna ad altri è un innovatore che è tanto pericoloso sia per se stesso sia per la Repubblica.

[Quisquis operam dat peregrinis ac diversis à doctrina Sanctorum dogmatibus eisque temerè instituit alios; hujusmodi novator citò perniciosus erit tam sibi quàm Reipublicae.] (Couplet 1687: 15-16; Meynard 2015: 132)

Eppure anche qui Couplet sottolinea le ramificazioni politiche (*perniciosus... Reipublicae*) che non sono espliciti nell'originale cinese (斯害也已).

Il sostegno di Couplet per la repressione del dissenso religioso in Francia era paradossale in quanto le attività missionarie dei gesuiti in Cina si basavano sull'atteggiamento relativamente favorevole dell'imperatore Kangxi

verso il cristianesimo, che sarebbe stato sancito nel suo Editto di Tolleranza del 1692. Apertamente, nella *Proëmialis declaratio*, Couplet ammette che l'imposizione di una uniformità religiosa in Cina sarebbe stata impraticabile a causa del grande potere esercitato dalle sette eterodosse e della loro lunga storia in Cina e il supporto imperiale. Se fosse stata tentata una repressione, Couplet osserva, poteva derivarne una guerra civile tra le sette che avrebbe necessariamente irretito il cristianesimo a

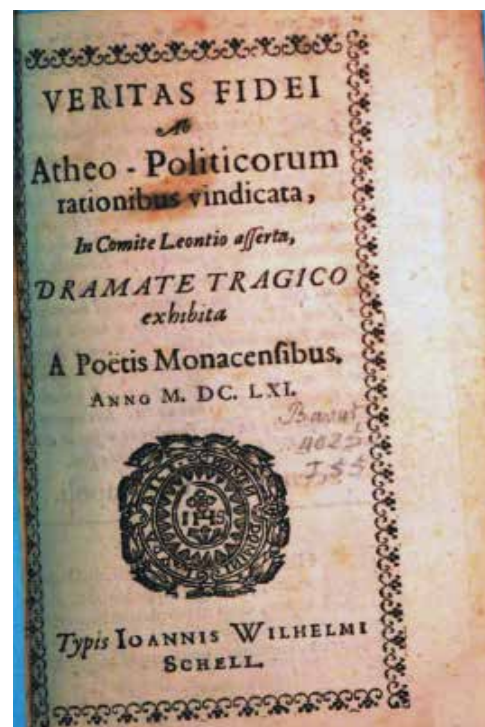


3

causa del sospetto cinese che qualunque cosa straniera era pericolosa per la pace pubblica (*tranquillitas*) (1687 Couplet: LXI-LXII; Meynard 2011b: 168). Ma l'incongruenza della posizione di Couplet sulla tolleranza rifletteva gli scritti politici dei gesuiti che si schieravano a favore di risposte misurate e pragmatiche all'eresia alla luce di particolari circostanze. Il gesuita inglese Robert Persons (1546-1610), ad esempio, in *News from Spayne and Holland* (1593) consigliò la Regina Elisabetta di concedere "libertà di coscienza a tutti" nel Regno dell'Inghilterra protestante per interessi di ragion di stato (Höpfel 2002: 235).

Mentre Couplet non poteva chiaramente vedere replicata la politica di Luigi XIV nell'ambiente eclettico e sincretistico religioso della Cina, l'esperienza con il Buddismo, Taoismo e Neo-confucianesimo nella Cina moderna dei primi tempi fu istruttiva dello scempio politico provocato dall'eresia e servì da conferma alla politica di Luigi XIV. In

tutta la *Proëmialis declaratio* e persino a vote nelle traduzioni stesse, il CSP ricorda ai suoi lettori che lo stato cinese si è indebolito ogni volta che ha fatto concessioni all'eresia. L'esempio più drammatico degli effetti degeneranti dell'eresia era stata la caduta della dinastia Song a favore dei Mongoli dopo la disastrosa decisione dell'imperatore Huizong (1082-1135) di divinizzare il taoista Zhang Yi con il titolo "preciosus Augustus supremusque Imperator" (Munifico Augusto e supremo impera-



4

tore) (Couplet 1687: xxvi-xxvii; Meynard 2011b: 115). Grazie alla sua tolleranza dell'eresia, la Cina è ora un paese inondato dall'idolatria e dall'ateismo, anche se nella sua lontana antichità il paese era stato unito da un sistema ortodosso di filosofia politica e morale. Gli europei dovrebbero fare attenzione:

La nazione è diventata depravata, questo è certo. I suoi costumi sono degenerati — questo non lo nego. Ancora, sebbene dica che essi sono degenerati, c'era una volta una sorta di sincerità e integrità. Ecco il punto fondamentale. Ci fu un tempo in cui la Cina, non era come quella che vediamo oggi. La stessa cosa è successo recentemente alla nostra Europa: dopo la manifesta perversione delle idee e della morale, dopo la prova di così tante eresie, come idre che saltano fuori ogni giorno, l'ateismo ha già corrotto alcune persone. Questa stessa cosa è accaduta anche in Cina. Infatti, l'ateismo è più crudele di una piaga detestabile e strisciante, poiché c'è meno antidoto disponibile e richiede un nutrimento



sempre maggiore.

[Depravata gens est, sit sanè. Corruptissimi mores, non inficior; sed vel hinc liquèredo, synceri quid integrique habuisse aliquando. Omnino sic res habet; non ea fuit olim China, quam nunc videmus esse, sed quod extremis hisce temporibus usuvenit Europae nostrae, ut post insignem corruptionem opinionum simul ac morum, post tot haerum quotidie hydrarum instar pullulantium examina, Atheismus quoque nonnullis infecerit, hoc usuvènit & Chinae, lue tam execrabili grassante hic tantò saevius, quanto minus adest remedi, & plus suppetit semper alimenti.] (Couplet 1687: LXIII; Meynard 2011b: 170)

Come discusso in seguito, ciò che colpisce sulla presentazione di Couplet di queste sette eretiche e della distorte interpretazioni del pensiero di Confucio è che tutti hanno mantenuto una parvenza di verità che dividevano, almeno a livello esteriore, con la lodevole ortodossia di obiettivi politici e morali. Come il Confucianesimo, queste tre sette che affliggono la moderna Cina insistono sulla pace come obiettivo primario della cultura personale o del modo di governare. Lo smantellamento da parte di Couplet di queste sette e il loro impatto sul sistema politico della Cina mostrano, tuttavia, che la ricerca della pace e l'armonia sociale, quando non fondate su principi ortodossi, sono dannose per il benessere dello stato. La pace dello stato cinese prima dell'avvento dell'eresia era dovuta all'integrità metafisica della tradizione confuciana, che era fondata sul concetto di una divinità trascendente e su un'ordinata ricerca razionale. Quindi, a differenza degli scritti sulla Cina dei successivi pensatori dell'Illuminismo, gli autori del CSP non guardano allo stato cinese contemporaneo come a un modello per la pace politica in Europa, ma come probante conferma della necessità di imporre un'ortodossia religiosa per amore della pace pubblica.

La pace disordinata di Taoismo, Buddismo e Neo-Confucianesimo

I capitoli 2 e 3 della prima parte della *Proëmialis declaratio* sono dedicati rispettivamente al Taoismo e al Buddismo. Fin dal consolidamento della politica missionaria dei gesuiti in Cina sotto Ricci, i gesuiti presero la deliberata decisione di concentrare il loro accomoda-

mento delle tradizioni intellettuali della Cina sul Confucianesimo escludendo il Taoismo e il Buddismo. Di conseguenza, a differenza del loro trattamento relativamente dettagliato dei testi confuciani, la visione d'insieme dei gesuiti sul Taoismo e sul Buddismo spesso consisteva in non più che generalizzazioni superficiali e attacchi ad hominem sui loro praticanti. Il CSP non fa eccezione a questo riguardo e fornisce strumenti inadeguati per un lettore europeo non iniziato nelle tradizioni intellettuali della Cina per distinguere correttamente tra queste due tradizioni. Per esempio, nel capitolo sul Buddismo, il CSP tratta *weiwujiao*, la setta sincretistica della dinastia Ming che cercò la riconciliazione dei principi ascetici buddisti, taoisti e Neo-confuciani come sinonimo per il Buddismo e la confronta ai "gimnosofisti" noti nell'antichità greco-romana (1687 Couplet: xxxii; Meynard 2011b: 125).

Come nel *De Christiana expeditione in Sinas*, il CSP preferisce non attribuire lo stato idolatrico della pratica contemporanea taoista a Laozi stesso, ma alle corruzioni dei suoi seguaci. Entrambi i testi esprimono l'opinione che Laozi aveva un concetto di una divinità suprema, seppur immanente (*numen*) ma nella pratica contemporanea del Taoismo questa divinità è venerata a fianco di altre. Tuttavia, il CSP contraddice l'affermazione di Ricci e di Trigault che Laozi non lasciò nessuno scritto e offre una valutazione leggermente più positiva delle virtù personali e delle dottrine filosofiche di Laozi, ammettendo che egli pronunciò opinioni "degni di un filosofo su virtù, rifiuto di onori, disprezzo delle ricchezze e delle vicende umane, così come su questa beata solitudine che l'anima, sollevandosi sopra le cose umane, è in grado di apprezzare." (Couplet 1687: xxiv; Meynard 2011b: 111-112) Il resto del capitolo sul Taoismo si occupa principalmente delle corrotte pratiche idolatre e superstiziose dei suoi praticanti moderni e dà una scarsa idea sulla comprensione di Couplet delle originali dottrine filosofiche di Laozi.

Mentre il CSP sembra ammettere che alcuni aspetti del nucleo filosofico del Taoismo potessero essere compatibili con la dottrina cristiana, fin dall'inizio - invece - il Buddismo è inesorabilmente presentato come una diabolica orribile piaga (*teterrima pestis*) che ha causato un disastro in tutti i settori della società

cinese sin dal suo arrivo in Cina nel 65 d.C. (1687 Couplet xxvii; Meynard 2011b: 117).

Intravede nel Buddismo un conflitto insopprimibile tra le pratiche "esteriori" e quelle "interiori". All'apparenza, l'insegnamento esteriore abbraccia precetti morali e dottrinali che ricordano il Cristianesimo: buone e cattive azioni ricevono ricompensa o punizione nell'aldilà; il Buddha è un dio (*numen*) nato in questo mondo per pietà verso coloro che si allontanano dal percorso di salvezza; con le proprie azioni espiò le cattive azioni (*crimina*); sono proposti cinque precetti per ottenere la salvezza dalla morte e la rinascita in un altro mondo (*in altero Mundo felicius rinasci*) che sono apparentemente ineccepibili dal punto di vista cristiano: il divieto di uccidere esseri viventi e il divieto di rubare, di commettere adulterio, di dire bugie e di bere alcolici (1687 Couplet: xxx-xxxi; Meynard 2011b: 122). Ma questi precetti apparentemente innocui sono accompagnati da molta superstizione e dottrine erronee, come ad esempio la metempsicosi delle anime (*ibid.*).

Anche peggio delle superstizioni della "pratica esteriore" è l'atea "pratica interiore" nascosta sotto. Verso la fine della vita Buddha, riferisce il CSP, rivelò il "significato arcano" (*arcanum sensum*) della sua mente che aveva fino ad allora ingannevolmente celato sotto il mantello della metafora. La brutale verità del suo insegnamento era che l'unico principio e fine di tutte le cose è uno spazio vuoto (*kong xu*) (1687 Couplet: xxix; Meynard 2011b: 120). Alludendo all'essenza del monismo di Spinoza, il CSP successivamente sostiene che secondo questa pratica interiore il vuoto è l'essenza comune (*substantia*) di tutte le cose, riducendo così tutti i fenomeni empirici soltanto a "figure" (*figurae*) e "qualità" (*qualitates*) come i diversi stati dell'acqua o la forgiatura di vari oggetti di bronzo e dio (1687 Couplet: xxxi; Meynard 2011b: 124). Questo principio più sublime e perfetto è senza "cuore, virtù, mente o potere" ma la sua perfezione è innata nella sua mancanza di movimento, di comprensione e di desiderio (1687 Couplet: xxxii; Meynard 2011b: 124). Dalla scoperta del principio sorge il precetto etico di vivere la propria vita in emulazione della vacuità di tutta la realtà, in una forma di atarassia priva di passione e insensata che conduce all'esperienza di "quella divina



calma (*divinâ illâ quiete*) rispetto a cui non c'è niente più beato":

A causa di ciò, se qualcuno vuole vivere bene e felicemente, dovrebbe sforzarsi con una meditazione costante di sconfiggere se stesso, così da diventare molto simile all'origine; controlla tutti i sentimenti umani e anche li abolisce. Egli non è né turbato né disturbato da nulla, ma, completamente assorbito nella più alta contemplazione come un estatico, senza alcun uso o attività dell'intelletto, egli gode di una pace divina e di una perfetta felicità.

[Quocirca quisquis benè beatèque vivendi sit cupidus, huc assiduâ meditatione, sui que victoriâ eniti oportere, ut principio suo quam simillimus affectiones omnes humanas domet ac prorsus extinguat; neque jam turbetur, vel angatur re ullâ, sed extatici prorsus instar absorptus altissimâ contemplatione, sine ullo prorsus usu vel ratiocinio intellectûs, divinâ illâ quiete, qua nihil sit beatius, perfruatur.] (*ibid.*)

In apparenza, l'esaltazione della *divina quies* libera dall'attaccamento profano come obiettivo dell'esistenza umana è perfettamente lodevole poiché riflette la *quies* e la *pax* al centro delle norme etiche confuciane come descritte nel CSP e anche della pratica spirituale cristiana (Evans 2009: 30-31). Tommaso d'Aquino stesso aveva sostenuto un concetto analogo di contemplazione come una più alta forma di preghiera per chi era spiritualmente progredito ed era stato preparato con la meditazione (Aquino 1964: 2.2 q. 180). Più in particolare, gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio di Loyola prescrivono la cultura di un'indifferenza spirituale per cui l'esercitante sospende ogni giudizio e senso di attaccamento in maniera che la Volontà Divina possa manifestarsi liberamente (Marno 2014).

Quindi piuttosto che criticare gli obiettivi delle pratiche di meditazione buddista, gli autori del CSP si focalizzavano sulle ramificazioni ateiste dei suoi sottostanti presupposti metafisici e deridevano la ridicolaggine di alcune pratiche estreme di meditazione dove "quasi tutti volevano diventare come una pietra o un tronco d'albero" o il Bodhidharma seduto, prima di camminare, immobile per nove anni in contemplazione del vuoto nichilista (1687 Couplet: xxxii-xxxiii; Meynard 2011b: 125). Come Pierre Bayle avrebbe più tardi rilevato nel suo *Dictionnaire*, c'è un confronto implicito nel CSP

tra la "calma divina" (*divina quies*) e il movimento quietista del mistico spagnolo Miguel de Molinos (1628-1696) i cui scritti erano stati condannati dalle autorità della Chiesa nello stesso anno della pubblicazione del CSP (Weststeijn 2007: 539; Meynard 2011b: 124-25, n. 44). Mentre questi echi intensificano l'aura di eresia aleggiante sul Buddismo, strategicamente non sono enfatizzati. I gesuiti stessi avevano un rapporto difficile con le pratiche spirituali di Molinos, che competevano con l'"indifferenza" sostenuta da Ignazio di Loyola (Evans 2009). Sebbene i gesuiti in Francia furono strumentali nella condanna papale degli scritti di Molinos nel 1687, negli anni 1690 essi avrebbero collaborato con uno dei principali quietisti francesi, François Fénelon (1651-1715) contro il loro nemico comune, il Gian-senismo (Choudhury 2009).

Così, il cardine dell'attacco al Buddismo e, per estensione, al quietismo non è tanto l'errore teologico dietro le loro pratiche di meditazione, ma l'ambiguità intellettuale nel promuovere una "pratica esteriore" contraddetta da una "pratica interiore" riservata ad una élite spirituale. Un'affermazione essenziale del capitolo è che quei praticanti che avevano ottenuto la conoscenza della pratica interiore erano non solo ben consapevoli della contraddizione tra le pratiche interiori e quelle esteriori, ma anche che la nascondevano deliberatamente alle masse per paura che tale pratica fosse politicamente pericolosa. I precetti morali e le affermazioni teologiche delineate nella "pratica esteriore", pertanto, sono semplicemente favole (*fabulae*) usate per tenere le masse ignoranti indietro con la paura della punizione divina e, come la religione nei *Discorsi* di Machiavelli, disinteressata alla sincerità religiosa:

Ora facciamo un passo avanti verso l'"insegnamento interiore", e i suoi trucchi e le sue trappole più nascosti. Dopo aver distrutto la sottostruttura metaforica [dell'"insegnamento esteriore"], osserviamo più attentamente la costruzione pretestuosa di questa verità segreta. Essi predicano contro la sua forza poiché dicono che la costruzione è assolutamente vuota - questa è la cosa più stupida e infatti è la stupidità stessa. In primo luogo, le masse ignoranti sono tenute lontano da ciò. Infatti si tratta di una elementare precauzione adottata da tali persone malvagie: la folla semplice e credulona deve essere tenuta in obbedienza con la paura dei Tartari e con queste storie

[d'inferno]. Solo i nobili e i letterati possono comprendere la verità, così come alcuni monaci e bonzi che hanno speciali capacità e che eccellono sugli altri.

[Verum nunc ad interiorem doctrinam, & occultissimas fraudes insidiasque gradum facimus, & dejectâ substructione metaphoricâ speciosum illum veritatis arcanæ fornicem, cuius firmitatem (cùm sit inanissimus, ipsaque inanitas) tantopere tamen deprædicant, studiosius contemblemur. Sed arceatur hinc primum rude vulgus; (haec est nequissimum hominum prima cautio) simplex enim & credula multitudo tartari metu similibusque fabulis utique debet in officio contineri: Soli nobiles ac literati spectatum veniant; atque ex coenobitis ipsis ac Bonziis illi dumtaxat qui secreti capaces sint ac perspicacitate ingenii caeteris antecellant.] (Couplet 1687: xxxi; Meynard 2011b: 123)

Il vocabolario e concetti introdotti qui e altrove nel capitolo suggeriscono un ragionato confronto tra Buddismo e ragion di stato. La descrizione dell'insegnamento interiore del buddismo come una verità segreta (*arcana veritas*) da essere taciuta alle masse ci ricorda come i fautori della ragion di stato si diceva sostenessero che l'*arcana imperii* (per usare la frase di Tacito allora alla moda nella letteratura della ragion di stato) dovesse essere nascosta alle masse per utilità pubblica e che si sarebbe potuto impiegare un certo grado di inganno per prevenirla la scoperta. Nel *Machiavellismus iugulatus* di Clemente è analizzata una simile retorica che confronta la ragion di stato ad un culto arcano i cui segreti non possono essere conosciuti se non dagli iniziati a causa di un giuramento per non rivelare l'*arcani Politica* a soggetti ignoranti tenuti sotto controllo da pratiche superstiziose (cioè il Cristianesimo). I gesuiti naturalmente riconoscevano che c'erano per un principe legittimi motivi per trattenerne informazioni e persino per dissimulare, ma c'era un malessere generale verso la norma, sostenuta nel capitolo XVIII del *Principe* di Machiavelli, che la lealtà o *fides* avrebbe dovuto essere completamente ignorata quando la sua osservanza sarebbe stata politicamente svantaggiosa. Per esempio, il gesuita inglese Thomas Fitzherbert (1552-1610) sosteneva che la *fides*, che egli definisce seguendo Cicerone come "la verità e la costante esibizione di parole, promesse e accordi" è "la base della giustizia, che è il puntello e il sostegno dello stato." (Höpfl 2004:147) Nessun autore gesui-



ta avrebbe ammesso ambiguità in questioni di dottrina religiosa.

La critica della ragion di stato è più evidente nel trattamento dei gesuiti dei "Neoterici Interpretes" o Neo-confuciani, ai quali, come notato sopra, Couplet riserva il famigerato epiteto di "atheopolitici". Il Neo-confucianesimo è rappresentato come fusione del Confucianesimo con il Buddismo e il Taoismo. Anche se molti Neo-confuciani condannano i riti esteriori del Buddismo, il CSP sostiene che i letterati abbracciano la "pratica interiore" del Buddismo, vale a dire il nichilismo ateo (1687 Couplet: xxxiii; Meynard 2011b: 126-127). Ma data l'urgente necessità di differenziare l'accomodamento dei gesuiti del Confucianesimo dal Neo-Confucianesimo "ateo", i commentatori gesuiti sono molto più specifici e acuti nella loro analisi del Neo-confucianesimo rispetto a quella del Buddismo e Taoismo. Si premuravano di sottolineare che il Neo-confucianesimo non solo contraddice la testimonianza degli antichi, ma è filosoficamente incoerente (1687 Couplet: xxxiv; Meynard 2011b: 127). Nella seconda parte della *Proëmialis declaratio*, Couplet distingue il "vacuum" del Buddismo e il "nihilum" del Taoismo dal *taiji* (grande asse) dei Neo-confuciani, che è visto come sinonimo di *li* (ragione) (1687 Couplet: lv; Meynard 2011b: 158-159). Mentre la metafisica neo-confuciana condivide con il Taoismo e il Buddismo una mancanza di trascendenza divina, si differenzia in quanto *taiji* (almeno nell'idea di Couplet) è un principio materiale veramente esistente che precede tutto ed è sostanzialmente identico ad ogni cosa. In maniera confusa, questo "principio materiale" è anche conferito con attributi divini come perfezione, forza penetrante, anima e sublimità tali che "il lettore potrebbe probabilmente pensare che facciano ripetutamente riferimento alla vera, prima e suprema divinità." (Couplet 1687: lvi; Meynard 2011b: 160-161) La contraddizione tra l'esplicito monoteismo trascendente identificato dai gesuiti nei classici confuciani e nella metafisica Neo-confuciana richiedeva strategie esegetiche rispecchianti quelle impiegate dal Buddismo nella transizione dalla "pratica esteriore" alla "pratica interiore" nell'affermazione Neo-confuciana che i riferimenti a Dio nei classici non sono nient'altro che "espressioni metaforiche" (*metaphoricè loqui*) (1687 Couplet: lviii; Meynard

2011b: 163). Proprio come nella deformazione machiavellica della ragion di stato, la dottrina religiosa perde il legame con l'ortodossia e si riduce a una strategia retorica per convenienza politica.

Conclusioni

In definitiva, il catalizzatore dell'accomodamento tra i letterati e queste due sette era l'aspirazione politica chiaramente nobile di "unanimità" (*uniformitas*) e "pace pubblica" (*tranquillitas publica*) (1687 Couplet: lxi; Meynard 2011b: 166). Tali concessioni erano dovute a necessità politica. La promozione sociale in Cina si basava sull'esame del sistema confuciano e sul compimento di determinati rituali confuciani. Eppure i Buddisti e i Taoisti che cercavano di acquisire lo status di mandarino trovavano difficile abbandonare le loro credenze. Senza un'ideologia di stato più accomodante, essi avrebbero subito l'esclusione, che potenzialmente poteva condurre a disordini. La coesione sociale che i Neo-confuciani cercavano integrando queste divergenze dottrinali in un unico culto rispecchiava le premesse della revoca da parte di Luigi XIV dell'editto di Nantes. I Neo-confuciani e i pensatori cattolici ortodossi veneravano la pace come uno degli obiettivi supremi della filosofia politica e riconoscevano che la pace interiore non era possibile senza uniformità dottrinale. La soppressione di Luigi XIV dell'eresia e l'accomodamento dei Neo-confuciani verso il Buddismo e il Taoismo erano entrambi politiche prudenziali che prendevano la "ragion di stato" come loro principale preoccupazione politica. Dove essi differivano, tuttavia, era nel rifiuto di Luigi XIV di separare il perseguimento della pace pubblica dall'ortodossia religiosa. Anche se la pace pubblica può costituire il bene supremo della filosofia politica, non ci può essere pace ad ogni costo ma questa deve fondarsi su una trascendenza divina. Se le disquisizioni metafisiche di Tommaso d'Aquino e Suarez non vi convincono di questa verità, lasciate che a farlo siano il caos e il declino politico della Cina contemporanea, con la proliferazione delle sette atee.

Questo è un argomento la cui forza anche i seguaci pragmatici e metafisicamente ciechi di Machiavelli non possono negare.

NOTE

* Daniel Canaris, *Peace and Reason of State in the Confucius Sinarum philosophus* (1687), *Theoria*, Issue 159, vol. 66 (June 2019): 91-116. DOI: 10.3167/th.2019.6615906. Ringraziamo la redazione di *Theoria* per l'autorizzazione a pubblicare la traduzione italiana di questo contributo. Traduzione dall'originale inglese da parte del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

¹ Per una traduzione inglese della *Proëmialis declaratio*, della *Vita Confucii* e del *Daxue*, cf. Meynard 2011b. Per una traduzione inglese del *Lunyu* e una traduzione riveduta della *Vita Confucii*, cf. Meynard 2015. Le traduzioni inglesi del CSP in questo saggio seguono quelle di Meynard, ma mi sono permesso delle libertà là dove la mia interpretazione del latino differisce.

² La più antica traduzione conosciuta di una parte considerevole dei classici confuciani si trova in alcuni manoscritti inediti spagnoli composti da Michele Ruggieri per Filippo II di Spagna (1527-1598) nel 1590. Questi manoscritti sono attualmente conservati presso la *Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo el Escorial* (ms. III C 27, 1590. Cf. Ruggieri 2016; Meynard & Villasante 2018). Tra il novembre 1591 e l'agosto 1592 Ruggieri preparò anche una traduzione latina dei *Daxue*, *Zhongyong*, e *Lunyu* che è attualmente conservata presso la *Biblioteca Nazionale V. Emanuele II* (Fondo Gesuitico 1185). Nel 1662, Inácio Da Costa (1603-1666) e Prospero Intorcetta (1626-1696) pubblicarono a Jianchang una edizione bilingue latino-cinese del *Daxue* e di metà del *Lunyu* che aveva per titolo *Sapientia sinica*. Cf. ARSI, Jap. Sin. III, 3a. Tra il 1668-9 Intorcetta pubblicò una traduzione dello *Zhongyong* nel *Sinarum scientia politico-moralis*. Cf. ARSI, Jap. Sin. III, 3b. Cf. anche Meynard 2011c.

³ Per la versione italiana di alcune parti del *Daxue* contenute in questo paragrafo cf. *Confucio. La morale della Cina*, a cura di E. Lo Sardo, Roma 2016. (nota del traduttore)

⁴ La *Respuesta* di Longobardo fu originariamente scritta intorno al 1623 e doveva essere eliminata, ma fu introdotta di nascosto in Europa. Nel 1701 al culmine della controversia dei riti cinesi, fu tradotta in francese e pubblicata assieme ad un trattato del frate francescano Antonio Caballero de Santa Maria (Antoine de Sainte-Marie, 1602-1669) che aveva osteggiato l'accomodamento gesuitico del Confucianesimo. Cf. Mungello (1989: 298, n. 171); Longobardi (1701).

⁵ La parola *atheo-politicus* è utilizzato con riferimento a Zhu Xi (Chuhi) e i "nuovi interpreti" nei commenti dei gesuiti dello *Zhongyong* 19.6 (Couplet 1687:59) e del *Lunyu* 14.43 (Couplet 1687: 110). È usata con uno di questi significati almeno sei volte nella seconda parte della *Proëmialis declaratio* e una volta nella *Confucii vita* (1687 Couplet: lxii, xciv, xcvi, cviii, cxl, cxii, cxxii). L'uso di questa parola è brevemente discusso in Mungello (1989: 279); Luo (2016: 13) e Meynard (2011a: 20).

⁶ Il *Machiavellismus iugulatus* di Clemente



è apparso per la prima volta in latino nel 1628 e fu ripubblicato nuovamente in una seconda edizione nel 1637 da cui è stata effettuata la traduzione in spagnolo citata. Le date di Clemente sono tratte da Hendrickson (2015: 168).

⁷ Commedie su Leonzio erano popolari tra i gesuiti nel sud della Germania. La prima rappresentazione su Leonzio ebbe luogo a Ingolstadt nel 1615. Cf. Szarota (1979: 70-71).

BIBLIOGRAFIA

T. AQUINAS, 1955-195, *Summa contra gentiles*. Translated by Anton C. Pegis, James Anderson, Vernon Bourke and Charles J. O'Neil. 5 vols. New York: Hanover House.

———. 1964. *Summa Theologiae*. Translated by Thomas Gornall. 60 vols. London: Blackfriars.

S. BONNET, 2003, «Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'Etat», in «Les Études philosophiques» 66 (3): 315-29.

G. BOTERO, 2012, *On the Causes of the Greatness and Magnificence of Cities*. Translated by Geoffrey Symcox. Toronto: University of Toronto Press.

———. 2017, *The Reason of State*. Translated by Robert Bireley. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1588, *Delle cause della grandezza delle città libri III*. Rome: Appresso Giovanni Martinelli.

N. CHOUDHURY, 2009, «A Betrayal of Trust: The Jesuits and Quietism in Eighteenth-Century France», in «Common Knowledge» 15 (2): 164-80.

C. CLEMENTE, 1637°, *El Machiavelismo degollado por la Christiana Sabiduria de España y de Austria*. Alcalá: Antonio Vazquez.

———. 1637b, *Machiavellismus iugulatus à Christiana Sapientia Hispanica et Austriaca*. Alcalá: Apud Antonium Vazquez.

P. COUPLET, 1686, *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae juxta cyclos annorum LX*. Paris: [Apud Danielelem Horthemels].

P. COUPLET, P. INTORCETTA, F. DE ROUGEMONT, and C. HERDTRICH, 1687, *Confucius Sinarum philosophus, sive, Scientia sinensis latine exposita*. Paris: Apud Danielelem Horthemels.

W. DEMEL, 2001, «The Images of the Japanese and the Chinese in Early Modern Europe: Physical Characteristics, Customs and Skills. A Comparison of Different Approaches to the Cultures of the Far East», in «Itinerario» 25 (3-4): 34-53.

N. DEW, 2009, *Orientalism in Louis XIV's France*. Oxford: Oxford University Press.

G.R. EVANS, 2009, «Sancta Indifferentia and Adiaphora: 'Holy Indifference' and 'Things Indifferent'», in «Common Knowledge» 15 (1): 23-38.

V. FRAJESE, 2010, «Ateismo», in A. PROSPERI, V. LAVENIA e J. TEDESCHI (eds.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore Pisa, 114-18.

D. GRAVINA, 1619-1639, *Catholicae praescriptiones adversus omnes haereticos*. 7 vols. Naples: Ex Typographia Secundini

Roncalioli.

D.S. HENDRICKSON, 2015, *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Niremburg (1595-1658)*. Leiden: Brill.

H. HÖPFL, 2004, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002, «Orthodoxy and Reason of State», in «History of Political Thought» 23 (2): 211-37.

J. ISRAEL, 2007, «Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)», in «Taiwan Journal of East Asian Studies» 4 (1): 1-25.

———. 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

R. KOWNER, 2014, *From White to Yellow: The Japanese in European Racial Thought, 1300-1735*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

D.F. LACH, 1977, *Asia in the Making of Europe: A Century of Wonder*. Vol. 2.2. Chicago: The University of Chicago Press.

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

Y. LUO, 2016, «The Jesuits' Latin Translations of the Zhongyong 中庸 during the 17th and 18th Centuries», in «Journal of Confucian Philosophy and Culture» 26: 2-24.

D. MARNO, 2014, «Attention and Indifference in Ignatius's Spiritual Exercises», in R. A. MARYKS (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden: Brill, 232-47.

M. MARTINI, 1655, *Bellum tartarcium, or the Conquest of The Great and Most Renowned Empire of China*. London: Printed for John Crook.

———. 1658, *Sinicae historiae decas prima: res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*. Munich: Typis Lucae Straubii.

J.C. MENDOZA, 1853-1854, *The History of the Great and Mighty Kingdom of China and the Situation Thereof*, trans. R. Parke. 2 vols. London: Hakluyt Society.

T. MEYNARD, 2011a, «Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe», in «Buddhist-Christian Studies» 31: 3-23.

———. 2011b, *Confucius Sinarum Philosophus (1687) : The First Translation of the Confucian Classics*. Rome: Institutum historicum Societatis Iesu.

———. 2011c, «La première traduction des Entretiens de Confucius en Europe: entre le li néoconfucéen et la ratio classique», in «Études chinoises» 30: 173-92.

———. 2015, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Leiden: Brill.

T. MEYNARD, & R. VILLASANTE, 2018. *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*. Bilbao: Mensajero.

D. MUNGELLO, 1989, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

B. NARDIUS, 1619, *Expunctiones*. Paris: Apud Hieronymum Drovart.

D. NAVARRETE, 1676, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid: En la Imprenta Real.

J.E. NIREMBERG Y OTIN, 1641, *Theopoliticus sive brevis illucidatio et rationale divinatorum operum atque providentia humanorum*. Antwerp: Ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti.

L.M. PATERNICÒ, 2017, «Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus», in «Monumenta Serica» 65 (1): 87-121.

PLOTINUS. 2018, *The Enneads*, trans. G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R.A.H. King, A. Smith and J. Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press.

A. POSSEVINO, 1593, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. Rome: Ex Typographia Apostolica Vaticana.

———. 1592, *Iudicium de Nuae militis Galli scriptis, quae ille Discursus Politicos, & Militares inscripsit, De Ioannis Bodini Methodo historiae: Libris de Repub. & Demonomania, De Philippi Mornei libro de Perfectione Christiana, De Nicolao Machiavello*. Rome: Ex Typographia Vaticana.

F. de ROUGEMONT, 1673, *Historia Tartaro-Sinica Nova*. Leuven: Typis Martini Hullegerde.

M. RUGGIERI, 2016, *Confucio: La Morale della Cina*, trans. I. Turull. Rome: De Luca Editori d'Arte.

E.M. SZAROTA, 1979, *Das Jesuitendrama im Deutschen Sprachgebiet*. Vol. 1. Munich: W. Fink.

M. THÉVENOT, (ed.) 1672. *Relations de divers voyages curieux*. Vol. 4. Paris: Chez André Cramoisy.

N. TRIGAULT, and M. RICCI, 1615. *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*. Augsburg: Apud Christophorum Mangium.

Veritas fidei ab Atheo-Politicorum rationibus vindicata, in Comite Leontio asserta, dramate tragico exhibita a poëtis Monacensibus. 1661. Munich: Typis Ioannis Wilhelmi Schell.

M. VIROLI, 2010. *Machiavelli's God*, trans. A. Shugaar. Princeton, NJ: Princeton University Press.

T. WESTSTEIJN, 2007, «Spinoza sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment», in «Journal of the History of Ideas» 68 (4): 537-61.

H. YULE, 1866, *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China*. Vol. 1. London: Hakluyt Society.



Una lettera non analizzata di Prospero Intorcetta, S.J. a Godefridus Henschens, S.J. e la stampa delle traduzioni dei Gesuiti dei Classici Confuciani*

di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

54

Il primo confronto europeo con la filosofia cinese, e più precisamente con i cosiddetti 'Classici (neo-) Confuciani' o 'Quattro Libri' ebbe luogo nel contesto della missione gesuita in Cina tra la fine del 16° e il 17° secolo. Questo contatto si intensificò, dopo che questi testi - nella versione di *Cham Colao*, cioè Zhang Juzheng (1525-1582) - vennero scelti per l'istruzione dei novizi gesuiti in filosofia e lingua cinese, tra gli altri, al Collegio gesuita di Macao (v. Fig.1), *Madre de Deus*.¹ D'altra parte, non si realizzò mai un progetto rivoluzionario per la creazione di un sistema di collegi gesuiti in Cina, in una versione cinese del loro sistema di collegi europei, con i classici cinesi a sostituire i classici occidentali.² Inoltre, agli inizi del 1660 gli stessi gesuiti svilupparono anche un ambizioso progetto per pubblicarne il testo cinese (caratteri e trascrizioni), con una traduzione latina (letterale), parafrasi e commenti, da usarsi in Europa per la preparazione a distanza di future generazioni di gesuiti missionari. Questo progetto di traduzione fu iniziato da Iñacio da Costa, S.J. (1603-1666) agli inizi del 1660, e un primo, parziale risultato fu pubblicato, nel 1662, come *Sapientia Sinica*. Fu rivisto da Prospero Intorcetta, S.J. (Piazza Armerina [Sicilia] 1625-1696) e ulteriormente elaborato dai suoi colleghi fiamminghi Philippe Couplet (Mechelen 1622-1693) e François de Rougemont (Maastricht 1624-1676), e l'austriaco Christian Herdtrich (Graz? 1625-1684). Ciò avvenne durante il cosiddetto "esilio di Canton" (1665-1671), quando per circa sei anni una ventina di gesuiti, con alcuni domenicani e francescani, vissero agli arresti domiciliari nella residenza gesuita di Canton, e passavano il tempo in conferenze, studi e traduzioni. Le principali testimonianze di questo progetto di traduzioni sono, a parte il già citato *Sapientia Sinica*: (a) un altro volume intitolato *Scientia Sinica*

Politico-Moralis, stampato parte a Canton, parte a Goa (1668/9?); (b) il manoscritto del successivo *Confucius Sinarum Philosophus* (d'ora in avanti: CSpH) nella BnF (Sezione Ms Occidentali: Ms Lat. 6277/1 e 2); (c) la pubblicazione finale a Parigi (D. Horthemels, 1688), realizzata sotto gli auspici ("iussu") del Re francese Luigi XIV, e (d) una serie di riferimenti frammentari in lettere di gesuiti dalla Cina, con riferimento all'avanzamento di questo progetto, più precisamente la traduzione, la trascrizione (affinamento) e la progressiva spedizione delle varie parti. Ho già presentato, nel 1998³, una prima panoramica di questa testimonianza. Nel presente contributo, desidererei richiamare l'attenzione su un documento nuovo e di prima mano, che ci informa sul coinvolgimento di Prospero Intorcetta in una fase successiva dello stesso progetto, vale a dire la *stampa* di queste traduzioni ad Amsterdam (1672). L'obiettivo non fu mai raggiunto, ma fu successivamente riesumato da Ph. Couplet, SJ, quando a sua volta, circa 12-13 anni dopo, arrivò in Europa. La lettera di Intorcetta, pubblicata qui per la prima volta, è importante come illustrazione di un "anello mancante" nella complessa genesi del *Confucius Sinarum Philosophus*, e per le sue informazioni pratiche e stranamente precise su una rilevante (e difficile) attività editoriale dei "gesuiti di Cina", con riferimento all'introduzione delle tradizioni indigene cinesi in Occidente.

Il manoscritto di questa lettera fa parte di un gruppo poco conosciuto di lettere conservate nella *Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II* a Roma (d'ora in avanti: BVE), chiamato *Autografi*. All'interno di questa collezione, la lettera di Intorcetta (coll.: A[utografo].25.69) mostra sicuramente la calligrafia precisa e ben conosciuta dell'autore; alcune indicazioni provano anche che egli abbia riletto successivamente il testo.

Ci sono una serie di segni diacritici nel manoscritto, e - come in molte delle sue lettere autografe - i paragrafi consecutivi sono numerati (da 1 a 10). Il documento in se stesso consiste di un doppio foglio (misure: 278 x 206 mm.), scritto sul f° 1r./v., e sul f° 2r. Alla fine, la lettera è datata, e firmata dal suo autore, a Roma, il 2 giugno 1672. Sul f° 2v. è indirizzata al *Reverendo in Chr(ist)o Patri P. Godefrido / Henschenio Societatis Jesu / Antuerpiae*. Si è preservato integro il sigillo originale rosso della Compagnia di Gesù. Tutto ciò richiede ulteriori commenti.

Delle due *dramatis personae* di questa lettera, il mittente, cioè l'autore, il già nominato Prospero Intorcetta, S.J. aveva lasciato l'Italia per la Cina con il gruppo guidato da Martino Martini, S.J. (Trento 1614-1661) nel febbraio 1656 da Genova a Lisbona, e successivamente, nel 1657-1658 da Lisbona a Macao; Ferdinand Verbiest (1623-1688), tra gli altri, faceva parte dello stesso gruppo. Nel 1668, Intorcetta fu eletto *Procuratore* delle Missioni della Cina, in quel momento in agonia, con 4 membri agli arresti domiciliari a Pechino, e altri 21 a Canton. Partendo da Macao il 3 settembre 1668, arrivò a Roma nella primavera del 1671.⁴ Nel corso del suo soggiorno europeo risiedette principalmente al Collegio Romano, ma fece lunghe escursioni, tra le altre a Palermo;⁵ non visitò, in ogni caso, né Vienna (Austria),⁶ né il 'Belgium' (i Paesi Bassi meridionali), questi ultimi a causa di agitazioni politiche.⁷ Eppure aveva buoni motivi per visitare i Paesi Bassi, poiché i suoi confratelli fiamminghi, che aveva lasciato a Canton (principalmente Ph. Couplet e F. de Rougemont), avevano insistito perché egli portasse i manoscritti latini del progetto Confucio ad Amsterdam, agli stampatori olandesi, preferibilmente a Johan Blaeu (ca. 1599-1673).⁸ Prendendo spunto da qualche diffidenza nei confronti di questo tipografo "calvinista", Intorcetta pre-



ferì Jansonius/Weyerstraet, certamente consigliato da Athanasius Kircher, S.J. (1602-1680), quel famoso *corifeo* della cultura gesuita con il quale Intorcetta temporaneamente - cioè durante la sua permanenza al Collegio Romano - collaborò per i suoi studi sinologici; Jansonius, d'altro canto, aveva effettivamente pubblicato alcuni anni prima, nel 1667, il *China Monumentis Illustrata* (v. Fig. 2) di Kircher, ed era in ogni caso lo stampatore favorito per le sue pubblicazioni monumentali. Fu allo stesso Kircher che Intorcetta consegnò una serie di manoscritti che aveva portato (o ricevuto) dalla Cina, che facevano parte dello stesso complesso di traduzioni: vale a dire (a) la prima parte del primo volume delle traduzioni confuciane; (b) parte della *Proëmialis Declaratio* (cioè 'l'introduzione metodologica'); (c) 'varia', tutti conservati nel *Collegio Romano* (e, più precisamente, nel suo *Musæum Kircherianum*), come vedremo nel seguito.

Giusto pochi giorni prima di lasciare Roma di nuovo per Lisbona e la Cina, Intorcetta scrisse questa lettera al Bollandista God(e)fridus Henschen(ius) (1601-1681), il destinatario, che viveva nella *Domus Professa* dei gesuiti ad Anversa. Le ragioni dietro la lettera erano diverse. Tra una delle più remote, c'era certamente l'atteggiamento generalmente conosciuto di Henschenius nei confronti dei procuratori delle missioni, come riferito, tra gli altri da Daniel Papbrochius, S.J., nella biografia del suo predecessore:

Similiter largus erat erga Indicarum Missionum procuratores, huc [i.e. Antwerp] forte appellentes (...): unde factum ut Henschenii caritas apud Indos quoque et Brasilos celebraretur, indeque ad eum scriberetur a variis, gratanter commemorantibus beneficia ab ipso in se suosque profecta, et nova obsequia postulantibus, etc.⁹

Una ragione più diretta era che Henschenius aveva ricevuto, un anno prima, da Canton altre parti delle traduzioni confuciane, che aveva temporaneamente trattenuto ad Anversa. Queste includevano: (a) la seconda parte del primo volume del progetto; (b) una "Præfatio" agli stessi testi, datata 9 novembre 1670, e firmata da F. de Rougemont, e (c) alcune parti del *Lunyu*.¹⁰ Si aspettava che l'ultima parte di questi manoscritti potesse arrivare presto da Canton, cioè il resto della *Proëmialis Declaratio*, e il

complementare vol. 2; questo secondo volume avrebbe contenuto l'intera traduzione del 'Mencius'. Questi tre gruppi complementari di manoscritti (cioè quelli lasciati a Roma, quelli rimasti ad Anversa e quelli in arrivo) avrebbero insieme costituito una completa traduzione dei Classici confuciani, in 2 volumi, con il titolo generale *Scientia Sinica Politico-Moralis* (d'ora in poi: SSPM): vol. 1 con la *Proëmialis Declaratio* - l'Introduzione - e il testo del *Ta-hio*, cioè *Daxue*: "Il Grande Studio" (libro 1), *Chum-yum*,

cioè (*Zhongyong*): "Il Giusto Mezzo" - sia il *Textus Litteralis* sia l'*Explanatio* (libro 2) -, e in fine *Lunyu* o "I Dialoghi" (libro 3), mentre il Volume 2 sarebbe consistito completamente dalla traduzione del "Mencio". Tutte queste carte sparse - inviate da Canton in momenti diversi, e probabilmente tramite differenti modi, dipendenti dai consecutivi tempi di completamento e le differenti opportunità di spedizione al momento appropriato - dovevano, secondo il disegno di Intorcetta, essere raccolte ad Anversa



1

Fig. 1 - Ciò che resta dell'antico Collegio gesuitico a Macao



2

Fig. 2 - Antiporta del volume "China Monumentis" di A. Kircher S.J.



nelle mani di Henschenius, che li avrebbe passati ad un affidabile confratello ad Amsterdam, che a sua volta avrebbe fatto una collazione delle differenti serie di manoscritti (“connexio”) e li avrebbe trasmessi allo stampatore Jansonius. La comunicazione di questa “strategia”, assieme ad una serie di precise istruzioni editoriali costituiscono esattamente i contenuti di questa lettera di Intorcetta.

In quanto tale, la lettera fu la (preliminare) fine di un lungo processo preparatorio, che possiamo parzialmente

Fig. 3 - Vita di Confucio inserita nel “Sinarum Philosophus”



seguire attraverso una piccola serie di fonti primarie, che mostrano il progresso della traduzione e il consecutivo invio dei frammenti in Europa. Vale la pena presentare qui questi frammenti nella loro cronologica sequenza.

1. Canton, 5.XI.1670: F. de Rouge-mont a Intorcetta in Europa:¹¹ i gesuiti fiamminghi stavano considerando a chi possibilmente dedicare la pubblicazione in progetto, indecisi tra la Repubblica di Venezia, la Regina Cristina di Svezia, e il (vecchio o nuovo) Re di Polonia, e stavano riflettendo a quale autore neo-latino avrebbero potuto chiedere di preparare poemi introduttori (J. Wallius o G. Becanus) e frontespizi emblematici (G. Hesius). L'originale intenzione di completare Confucio con una traduzione del Mencio fu a quanto pare cancellata a causa delle cattive condizioni di salute dei padri a Canton (ibid., p. 44):

Nam de Mencianis lenta spes (...) ipso R[e-verendo] V[ice-] Prov[incia]li serio nobis interdicente, ne versionem illius supiciamus;¹²

2. Canton, 11.III.1671: F. de Rouge-mont allo stesso, riferisce di essere occupato a scrivere caratteri cinesi nelle copie del Lunyu, cioè parte 3 del 1° volume;¹³

3. 28.VII.1671: Intorcetta (Palermo) a A. Kircher (Roma): Intorcetta è felice per la confermata disponibilità di Jansonius a pubblicare la “Confuciana”; egli aspetta di ricevere presto nuove parti della traduzione, tramite il Portogallo o Amsterdam; preferisce Jansonius a Blaeu (malgrado la raccomandazione dei padri fiamminghi);¹⁴

4. Canton, 10.XII.1671: G.-B. de Maldonado (Macao) a Intorcetta: a quanto pare il processo di copiatura dei testi confuciani era terminato (“Iam opus Confucianum absolutum est”);¹⁵

5. Roma 25.I.1672: Pr. Intorcetta conferma la presenza di alcuni manoscritti SSPM nelle mani di Kircher:

aspetti con pazienza I commenti sopra i filosofi Confucio e Mencio, tradotti in latino dal P. Intorcetta (!), de' quali sollecita adesso la stampa il Padre Athanasio Chirker;¹⁶

6. Canton, 15.IV.1672: De Maldonado (Macao) a Intorcetta: conferma la spedizione della parte della “Declaratio”, e annuncia l'imminente spedizione delle ultime sei parti.¹⁷

Quando, due mesi dopo, il 2 giugno 1672 Intorcetta scrisse la sua lettera da



Roma a Henschenius, la decisione di 'lascia cadere' Mencio - presa almeno un anno e mezzo prima - non era ancora stata ricevuta da Intorcetta, non c'è alcun riferimento alle discussioni in Canton per quanto riguarda le pagine preliminari, e le ultime parti della traduzione era in viaggio verso l'Europa.

Edizione del testo della lettera di Intorcetta¹⁸

Pax Christi,

(0). In Sinas post aliquot menses reversurus, cum iam sit mihi Româ discedendum intra paucos dies, debeo prius Rev(erenti)æ Vestræ valedicere, eamque enixe rogare ut dignetur eas omnes chartas Sinenses,¹⁹ quas anno præterito accepit, mittere Amsterledamum [sic] ac dirigere viâ securâ ad aliquem e nostris ibi degentem, et huic commendare ut, statim ac acceperit easdem chartas, per litteras moneat R(everendissimum) P(atrem) Athanasium Kircherium de iam acceptis eiusmodi Sinensibus chartis, spectantibus ad opus typis dandum, cui titulus *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Nam Dominus Jansonius, Amsterledami [sic] egregius Typographus, promisit Patri Kircherio se typis suis propriisque impensis daturum mea opera omnia. Et is sane debet deinde mihi, operis Authori, dare seu mittere in Sinas per patres nostros missionarios impressi operis sexaginta volumina, aut forte plura pro sua humanitate, cum sit opus orbi iam novum nec infructuosum, et novis eruditionibus repletum. Sciat R(everenti) a V(estr)a me hîc Romæ consignasse manibus Patris Kircherii meas omnes chartas Sinenses, spectantes ad complementum operis, quæ quidem, adiunctæ illis quas habet R(everenti)a V(estr)a, conficient ac perficient integrum opus Confucii, seu *primum tomum Sinarum Scientiæ Politico-Moralis*. In dies expecto ex Sinis chartas *2i Tomi* pro perficiendo opere alterius philosophi Sinensis, nempe Memcii, quas chartas, Europæis forte iucundiores quam p(rim)i tomi, expoliebant Pater Christianus Herdtrich Austriacus, P(ater) Couplet et P(ater) Rougemont Belgæ. *Hiscæ duobus tomis complector totam Sinarum scientiam politico-moralem*.

1. Nunc, quod spectat **ad operis impressionem**, rogo R(everenti)am V(estr)am ut illi a nostris Patribus, cui Amsterledami commendabit ac diriget chartas

Sinenses, dignetur etiam commendare serium examen connexionis faciendæ mearum chartarum Româ mittendarum cum illis chartis, ex Sinis recenter missis. Curet videlicet, ut meæ chartæ Sinenses Româ missæ, habentes eundem titulum cum illis quæ ad manus R(everenti)æ V(estr)æ pervenerunt, iam correctæ et emendatæ et agentes de eadem materia (uti sunt *Lib(er) 1 Ta-hio Magna Scientia*, et illud opusculum in Sinis excusum, quod incipit f(olio) 1 p(aginâ) 2 § 1 'A cælo quod inditum dicitur natura';²⁰ insuper *Lib(er) 3 Lun-yu par(agrapho) 1*) imprimantur iuxta correctionem notatam in illis chartis Sinensibus, è Sinis recenter missis, et quæ ad manus R(everenti)æ V(estr)æ pervenerunt.

2. Item curet, ut in impressione exprimantur omnes accentus et puncta à me posita supra singulas pronunciationes textûs Sinici vel sententiarum marginalium, quamvis in ipso textu vel in ipsis marginibus non describantur characteres Sinici, sed solummodo describantur nudæ pronunciationes characterum:²¹ nam tota vis rectæ pronunciationis Sinensis, quâ indigent Missionarii in Sinis, maxime pendet ab eiusmodi accentibus et punctis. Accentus autem Sinenses, qui ab initio Missionis semper usui fuerunt Europæis degentibus in Sinis hi sunt:

xxxx xxxx xxxx²²

sequens vero accentus ^ sive sit à parte superiori acutus sive hoc modo xx

circularis parum refert: nec ullum fiat mysterium circa puncta si aliquando in meis scriptis punctum inveniatur positum directe infra accentum ut in his xx, vel ab uno aliove latere ut in his xx, vel supra aut infra ut in his xx, quia eandem vim habent; attamen in impressione a typographo servari debet semper uniformitas.

3. Circa libellum in Sinis excusum, qui incipit f(olio) 1, p(aginâ) 2, § 1 'A cælo quod inditum dicitur natura' etc., commendo Typographo ut servet etiam uniformitatem circa numeros characterum Sinensium, ut scilicet numeri ponantur omnes vel supra characteres Sinenses vel infra; nam in medietate primâ eiusdem libelli in Sinis excusi numeros inveniet positos *supra* characteres, et in alia medietate, typis Europæis datâ Goæ inveniet *infra* characteres: quod est sane dissonum.

4. Com(m)endo item Typographo ut in marginalibus sententiis, a me citatis, et in ipso Philosophi Confucii textu (v. Fig. 3), posito in medio ac disposito per modum columnarum (ut videre est

in *Lib(ro) 1 Ta-hio* dicto, et in *Lib(ro) 3 par(agrapho) 1 Lun-yu* dicto) inter unam et aliam pronunciationem Sinicam²³, suis numeris signatam vel non signatam numeris, uti sunt pronunciationes // marginales, relinquatur tanta intercapedo seu tantum vacui, quantum sufficiens sit ad hoc, ut in eodem vacuo possit deinde ad usum missionariorum depingi in Sinis character Sinicus per optimum scriptorem. Sit igitur vacuum inter unam et aliam pronunciationem, hoc signatum et conclusum istis duabus lineis // Hæc advertentia præsertim spectat ad pronunciationes marginales, et alias, quæ in decursu explanationis offenduntur; non autem ad textum positum in medio et dispositum per modum columnarum, quia sufficientissimum spatium datur in medio et inter unam et aliam columnam ad hoc ut characteres Sinici possint depingi ad latus ipsius pronunciationis.

5. In toto opere, et præsertim in *Explicatione Libri 2i, Chum-yum* dicti, a me citantur Auctorum Sinensium sententiæ, adeoque advertat Typographus nullam earum sententiarum relinquere ac negligere, sive eæ sint marginales, sive in medio explanationis citentur: curet quoque imprimere diverso caractere ea omnia verba quæ in meis chartis Sinensibus aut sunt lineolâ _____ aliquâ subducta, aut a me scripta quoque sunt maiusculo caractere, quia pertinent ad literalem versionem ipsius textûs, vel ipsius sententiæ marginalis. Curet item ut correspondentia sententiarum marginalium cum assertionibus ipsius explanationis dignoscatur per easdem litteras Alphabeti invicem correspondentes, eo prorsus modo quem manifestat mea ipsa *Explicatio Lib(ri) 2i Chum-yum*. Ubicumque vero in meis chartis Sinensibus inveniet Typographus pronunciationes Sinenses ipsius textûs vel alicuius sententiæ marginalis habere numeros, meminerit ponere eosdem numeros supra ipsa verba literalia correspondentia pronunciationibus, ut facile lector possit dignoscere quid Latine significetur per hanc vel illam pronunciationem Sinicam.

6. Si in *Explicatione Lib(ri) 2i Chum-Yûm* videatur ad maiorem distinctionem pertinere materias dividere in plura capita, quam a me sint divisa; si iudicetur quoque addendum verbum hoc 'Textus' per modum tituli in medio, quotiescunque incipit textus Philosophi et eiusdem explanatio literalis, fiat quod melius iudicabitur; nam *Explicatio dicti*



libri 2di est repleta multis et prolixis digressionibus, quamvis Missioni Sinensi necessariis nec lectori Europæo iniucundis, utpote multis eruditionibus refertis. Attamen, quia per illas sæpius interruptitur textus explanatio, commodius fore lectori puto ad inveniendum statim ipsum textum Philosophi, si addatur per modum tituli verbum ‘*Textus*’, modo dicto. Quod etiam ob uniformitatem servari debet in *primo Lib(ro) Ta-hio* et *3º (libro) Lun-yu*, quorum duorum librorum textus seu pronuntiationes Sinicæ textus dispositæ sunt per modum columnarum. Nec videri debet difforme si *explanationem 2i lib(ri) Chum-yum* digressionibus refertam non item disposuerim præposito textu per modum columnarum. Quia ideo in fine totius explanationis subnecto integrum textum ipsius 2i libri tum Sinicum tum Latinum, et quidem mere literalem sine ulla explanatione authorum aut aliâ interruptione, eo prorsus modo quo typis Sinicis dedi, in quo ut distingueretur unus paragraphus ab alio in ipsis columnis characterum Sinensium posui quosdam circulos, hoc modo XXX.

Qui modus distinguendi paragraphos per circulos servatus fuit quidem a sculptore Sinensi in prima medietate libelli ibidem excusa, sed non a Typographo Goano in altera medietate, uti nec ab hoc servata fuit diversitas characteris in iis verbis quæ non spectabant ad ipsam versionem literalem, sed a me fuerant addita ad maiorem claritatem et connexionem. Non enim habebat Goanus typographus diversitatem characterum, adeoque intra parentheses clausit omnia illa verba, non spectantia ad literalem versionem. Nunc autem in nova impressione supplendus est eiusmodi defectus characterum, et tollenda omnis difformitas tum quoad circulos, tum quoad parentheses et characteres.

7. Conieci ex litteris Patris Philippi Couplet postremis, missam ad me fuisse quamdam directionem circa dispositionem textus Sinici in hoc meo opere faciendam; sed talis directio ad meas manus nondum pervenit; si ea ad manus R(everenti)æ V(estr)æ perveniat, eam quæso conferat cum hac mea, et videat utra facilius sit et clarius, et seligat quæ sibi melior visa fuerit, et eam ad Typographum dirigat. //

8. Aliud quoque est examinandum, et spectat ad initium totius operæ, nempe ad **Proëmiale Declarationem**. Sciat R(everenti)æ V(estr)æ Proëmiale De-

clarationem (est ea in meis hisce chartis Sinensibus, quas consignavi manibus Patris Kircherii) non esse omnino absolutam; desiderantur enim aliquæ chartæ, quas expoliendas perficiendasque reliqui in Sinis, et P. Franciscus Rougemont promiserat se eas ad me missurum primâ datâ opportunitate navium, unâ cum chartis aliis Sinensibus, spectantibus ad opus chronologicum Patris Philippi Couplet, cui titulus *Synopsis Chronologica Sinarum* (Prolegomena ad Annales Sinicos, et dimidium eiusdem Synopseos Chronologicæ Patris Couplet habet hîc Romæ R[everendus] P[ater] Assistens Germaniæ,²⁴ qui in dies expectat ex Sinis complementum operis sive prosecutionem *Synopsis Chronologicæ* usque ad annum 1666). Nunc dubium mihi est, an illa Præfatio Patris Francisci Rougemont, de qua R(everenti)æ V(estr)æ ad me scripserat²⁵ esse scripturæ minus elegantis, in 4to, signata 9 Novembris 1670, et ad singula folicula eam habere signaturam usque ad NN., an, inquam, eiusmodi Præfatio sit complementum meæ Proëmialis Declarationis, vel alium quidpiam, nullo modo spectans ad meam Proëmiale Declarationem. Id sane facile poterit dignoscere ac distinguere qui leget et conferet meas chartas Proëmiales cum illis, quas R(everenti)æ V(estr)æ habet et vocat Præfationem Patris Rougemont ad me recenter missam.

9. Sciat item R(everenti)æ V(estr)æ me consignasse manibus P(atri)s Kircherii figuram *Philosophi Confucii, coloribus depictam* in uno folio papyri Sinensis; item in alio magno folio excusam in Sinis mappam centum literarum Sinensium seu characterum diversorum, quos Sinenses vocant ‘*mappam centum felicitatum*’ (v. Fig. 4); item aliam mappam seu arborem vel *tabulam genealogicam trium primarum familiarum Imperialis Monarchiæ Sinensis*, in qua continetur antiquissima nobilitas ipsiusmet Philosophi Confucii. Istæ mappæ et figura Confucii spectant ad meum opus, seu ad primum tomum *Scientiæ Sinarum Politico-Moralis*. Sed sciat quoque R(everenti)æ V(estr)æ ultimam mappam, nempe Arborem genealogicam (ms.: geanologicam) trium familiarum Imperialium pertinere etiam ad opus Patris Philippi Couplet, seu ad *Synopsim Chronologicam Sinarum* (v. Fig. 5): adeoque quando Dominus Jansonius Typographus imprimet deinde dictam Synopsim, huic debet inserere dictam arborem genealogicam.

10. Denique, si diligens ac curiosus aliquis lector velit Amsterledami (sic) disponere **indicem capitulorum, eruditionum vel rerum memorabilium**, quæ continentur sparsim in toto opere, is sane bene merebitur de *Litteraria Republica*.

Haec sunt, R(everen)de Pater, quæ significanda advertendaque censui circa impressionem operis Confuciani. Cæterum rogo R(everenti)am V(estr)am ut parcat mihi meisque litteris tam importunis, et Deo me commendet in suis S(anc)tis sacrificiis.

Romæ, 2 Junii 1672 R(everenti)æ V(estr)æ minimus in Chr(ist)o servus
Prosper Intorcetta Soc(ietat)is Jesu

Reverendo in Chr(ist)o Patri P(atri) Godefrido
Henschenio Societatis Jesu
Antwerpiae

In aggiunta alle istruzioni generali sulla collazione (“connexio”) dei vari manoscritti (quelli già ricevuti, e gli altri che sarebbero presto arrivati), e il loro raggruppamento e trasmissione ad Amsterdam, il nucleo di questa lettera (§§ 1-9) riguarda gli aspetti editoriali della stessa stampa che vorrei investigare qui in maggiori dettagli.

Primo, la struttura generale: le pagine dovevano essere suddivise verticalmente in colonne (“columna”), con il testo latino (della traduzione, parafrasi e/o commenti) scritto orizzontalmente in un lato, e il testo cinese nell’altro, scritto verticalmente, da destra verso sinistra, stampato in colonne. Parallelamente a queste, colonne “intercapedini”, cioè colonne “in bianco”, dovevano essere lasciate di riserva, pronte per essere riempite con i corrispondenti caratteri cinesi (“characteres”). Poiché non erano disponibili i caratteri cinesi, o almeno nessuna serie completa era disponibile nella bottega di Jansonius, questi sarebbe stati inseriti successivamente, in Cina (“in Sinis”), dai gesuiti o da scrittori nativi. La coesistenza di caratteri cinesi, trascrizioni e termini letterali tradotti richiedeva un sistema interno di riferimenti incrociati, con numeri posti al di sotto, o al di sopra dei caratteri.

Inoltre, Intorcetta consiglia di introdurre nella stampa, all’inizio di ogni nuovo paragrafo, piccoli cerchi, con il riferimento al lato del foglio (fº), la pa-



gina (p.) e il paragrafo (§) del passaggio nel testo originale cinese. Per una chiara comprensione dei commenti e della loro struttura, possono essere suddivisi in capitoli (“capita”), e il testo originale dovrebbe preferibilmente essere distinto dai corrispondenti commenti dalla parola “Textus” (con una sottolineatura). Ciò dimostrava la preoccupazione filologica dell'autore di distinguere chiaramente il testo originale (ancorché tradotto) dall'interpretamento.

Le trascrizioni occidentali del testo cinese (“pronunciationes Sinicae”) seguono il sistema portoghese, sviluppato ai primi del 17° secolo da Diego de Pantoja (1571-1618) che rappresentava i cosiddetti ‘5 toni’ - fondamentali per distinguere i termini cinesi omonimi l'uno dall'altro - con un sistema di composti segni diacritici generalmente in uso nelle pubblicazioni dei gesuiti nel 17° secolo nelle lingue occidentali;²⁶ questi sono gli “accentus” e “puncta” del testo di Intorcetta.

Generalmente parlando, due cose colpiscono in queste istruzioni. Primo la ‘coerenza’ delle indicazioni con due pubblicazioni precedenti sullo stesso soggetto, cioè *Sapientia Sinica* (1662) e *Scientia Sinica* (1668); questa riguarda la struttura generale, basata su colonne, l'introduzione dei paragrafi, l'uso dei caratteri, il sistema interno di riferimenti incrociati, ecc. Secondo, alcune inconsistenze nelle copie a stampa di *Scientia Sinica*, per esempio nello stampare i commenti in latino, nella prima parte in minuscolo e nella seconda parte tra parentesi (“parentheses”) - dovute all'essere stato stampato in due luoghi diversi, cioè Canton (prima parte) e Goa (seconda parte) - induce Intorcetta ad enfatizzare l'“uniformitas” tipografica in tutta l'opera come un importante *desideratum*.

Alcune di queste ‘istruzioni’ o consigli potrebbero essere una sovrapposizione, o essere in contraddizione con le istruzioni (“directio”) concorrenti di Couplet che Intorcetta non ha ancora né ricevuto né visto; in questo momento, egli lascia ad Henschenius di scegliere il modo migliore di operare.

Infine, l'autore esprime solo una ulteriore aspettativa per la futura edizione: egli si aspetta che sessanta, o anche più ‘copie complementari’ gli siano spedite in Cina, e ciò per la sua [dell'opera] completa ‘originalità’ e erudizione generale (“eruditionibus plenum”).

A margine di queste istruzioni per ciò

che era di fatto una importante pubblicazione, questa lettera contiene alcune informazioni su alcuni altri - più o meno collegati - manoscritti, documenti iconografici, cioè: (a) la *Præfatio* di Rougemont alle traduzioni confuciane, datata 9 novembre 1670, in 4°, scritta in lettere meno eleganti, e firmata fino al foglio “NN”, che implica un volume piuttosto considerevole;²⁷ (b) una contemporanea monografia manoscritta di Ph. Couplet sulla cronologia cinese, basata sugli annali cinesi, intitolata *Synopsis Chronolo-*



4

gica Sinarum, che sarebbe dovuta arrivare presto dalla Cina; i *Prolegomena ad Annales Sinicos* di Couplet, e la (prima?) metà del suo precitato *Synopsis* nelle mani dell'Assistente di Germania; (d) un foglio con il ritratto multicolore di Confucio; (e) un foglio con *Mappa Centum Felicitatum*; (f) la ‘Tabula Genealogica’ delle prime tre dinastie imperiali della Cina. In questa sede, non è possibile trattare in dettaglio ognuno di loro.

Un ultimo aspetto interessante di questa lettera (e relativi documenti) è la risoluta affermazione di Intorcetta di essere stato sia ‘il’ traduttore dei testi sia l'autore della *Declaratio Proëmialis*, cosa che contraddice alcune altre affermazioni.

Pochi giorni dopo aver scritto questa lettera, Pr. Intorcetta lasciò Roma, e il progetto non era ancora giunto alla sua fase finale. È strano anche il fatto che questa lettera, con l'indirizzo ed il sigillo, sia conservata a Roma dove fu composta. Sembra pertanto che la lettera sia stata,

per una ragione o un'altra, non inviata dopo che Intorcetta lasciò Roma.

Comunque, grazie a una serie di riferimenti in varie fonti, tutte provenienti dalla rete dei gesuiti tra Roma e i Paesi Bassi, siamo in grado di seguire come la realizzazione del progetto di Intorcetta fu di fatto rinviata, fino a che il progetto fu ripreso da Ph. Couplet, che trovò i manoscritti dopo il suo arrivo in Europa nel 1683. La fase intermedia del progetto, tra la partenza di Intorcetta e l'arrivo di Couplet, che copre approssimativamen-



5

Fig. 4 - Mappa inserita nel “Sinarum Philosophus”

Fig. 5 - Tavola cronologica inserita nel “Sinarum Philosophus”



te un periodo di 10 anni, può essere riassunto come segue:

(1) Lisbona, 15.XI.1672: Lettera di Intorcetta a A. Kircher (Roma).²⁸ Il primo inviò una copia migliorata (corretta) della versione 'letterale' (cioè traduzione) di Chum-Yum, recentemente ricevuta (a Lisbona) da Canton, a Kircher, allo scopo di correggere la copia che gli aveva lasciato, ma anche le sue *Esposizione (Explanatio) e Paraphrasis*; si riferisce alla ricezione di una lettera di D. Paperbrochius, S.J. da Anversa, che ottenne (di nuovo) la conferma di Jansonius, e aveva inviato tutte le carte a Clemens Verschoor (1617-1675), "coadjutor temporalis" nella 'casa' gesuita di Amsterdam; intanto, Papebrochius non aveva visto la benché minima 'azione' da parte di Jansonius;

(2) Roma, 28.XII.1674: lettera di A. Kircher a Andreas Müller (1630-1694), antiquario e sinologo a Berlino, sulla recente presenza di P. Intorcetta al *Collegio Romano*, e le informazioni sinologiche che aveva da lui ricevute, che sperava di inserire presto nel suo *Prodromus* (...);²⁹

(3) Roma, 2.VII. 1675: lettera di A. Kircher a G. Henschenius (Anversa):

Significat mihi P. Possinus R(everentia)m V(estra)m transmittere mihi Romam alterum tomum rerum Sinensium per P(atres) N(ostros) compositum, eo fine ut ei conjungatur tomo, quem iam dudum P. Intorcetta S(icu)lus in Chinam redux, apud me deposuerat, quem et ad edendum opportuniori tempore refero.³⁰

Nelle due ultime fonti, diventa evidente che l'originale intenzione di pubblicare tutte le carte ad Amsterdam è cambiata sin dal giugno 1672, e che si sta tentando ora di raccogliere il manoscritto a Roma, per essere pubblicato da, o sotto gli auspici di A. Kircher. Non è chiara quale ragione possa esserci stata: ci fu una qualche 'inerzia' di Jansonius, suggerita 'inter lineas' nella citazione di Intorcetta dalla lettera di Papebrochius?³¹ D'altro canto, c'era stata una certa (ma temporanea) rottura nei contatti commerciali tra Kircher e Jansonius nel 1672 circa, dovuta alla guerra.³²

(4) Infine, Georgius de Sepibus, S.J. (flor. 1678), autore di un Inventario del *Musæum Kircherianum*, definitivamente conferma la presenza di (tutti?) i manoscritti a Roma, più precisamente all'interno dello stesso *Musæum*, in un "occluso quodam reconditorio (riposti-

glio)", usato per archiviare:

rara quædam opera manû scripta, ex China, India, & Regno Mogor ad eum tamquam depositarium transmissa.³³

Sotto il titolo secondario "Librorum Summa hæc est", egli di fatto cita:

Opus Ingens Sinarum Politico-Moralem Scientiam continens, in quo de Ritibus & Moribus Sinarum, de varietate sectarum, de philosophia naturali (...).

Era associato in questo deposito ad una copia di

De Chronographia Imperatorum Sinensium ad anno 275 post Diluvium usque ad annum Christi 1666 continuata

E una

Vita Confucii maximi Sinensium Philosophi ejusque discipuli Memcii, eorum morali Doctrina (...). Quod opus primo contextum fuit ex priscis omnium Sinensium scriptorum monumentis, a P. Prospero Intorcetta Siculo, collaborantibus ex Soc(ietate) Nostra doctissimis a rerum Sinensium peritia excultissimis P. Rugimont (sic), & P. de Conplet (sic) Belgis, et P. Andrea (sic) Herdrick Austriaco"; "Dum in Sinis esset, scripsit interpretationem Latinam unius ex opusculis Confucii, principis philosophorum Sinensium, (...) Sinarum Scientia (...) primum librum ejusdem Confucii antea ediderat in Sinis, et Romae cum esset, reliquit totam paraphrasim (!) integri textus (!) Confucii (!) typis dandam.

Quando arrivò in Europa alla fine del 1683, Philippe Couplet, già instancabile collaboratore del progetto di traduzione a Canton, volle ripristinare il progetto di pubblicazione dei manoscritti del progetto SSMP. Egli fu apparentemente 'stimolato' a far ciò dal Re francese Luigi XIV e dal suo bibliotecario Melchisédech Thévenot (c. 1620-1692), che lo 'invitò' a Parigi, attraverso il cardinale César d'Estrées (1628-1714). Malgrado qualche riluttanza, Couplet inviò le carte da Roma a Parigi, e si recò lui stesso in Francia. Il nostro principale testimone qui è l'allora bibliotecario della Libreria Vaticana, Emanuel Schelstra(e)te (1649-1692), che era stato molto ospitale nei confronti del suo compaesano fiammingo Couplet durante il soggiorno di un anno a Roma (1695). Ciò spiega anche l'eco di ciò che accadde alle carte SSMP

nella sua corrispondenza, per primo nella sua lettera a Christian Mentzel (1622-1701), fisico, botanico e sinologo a Berlino, del 20.X.1685:

Habuimus (!) primam partem operum Confusii (sic), philosophi Sinensis antiquissimi, quae Latino sermone primum in Sina edita, postea Viennae a Lambecio in Bibliotheca Caesarea iterum typis descripta fuit.³⁴ At pater Coupletus misit Lutetiam Parisiorum ad Clarissimum Dominum Tavenot, bibliothecae regiae custodem³⁵ omnia opera ejusdem Confusii, Latinitate donata, quae modo sub proelo sudant. Exstatque caracteribus Sinicis in hac Urbe [= Roma] Tetrabiblion Sinicon sive Confusii et Memcii philosophorum doctrina moralis quatuor voluminibus comprehensum".³⁶

Questo sembra un riferimento ad una seconda copia parallela, con l'intero testo cinese (in caratteri cinesi), che fu lasciata a Roma. Non sono stato ancora capace di rintracciare questa copia.

(5) Un anno dopo, Schelstra(e)te ripete la stessa informazione, in una lettera del dicembre 1686 a Hiob Ludolph (1624-1704) a Francoforte:

Habuimus (!) hîc anno praeterito [i.e. in 1685] Sinensem natione et P. Coupletum, ejusdem regni missionarium, qui plures libros Sinicos Bibliothecae Vaticanae et Bibliothecae de Propaganda Fide dono dedit. Audio eundem P. Coupletum post suum ex Urbe discessum Lutetiam petiisse, ibidemque iussû Regis³⁷ omnes Confusii libros in Latinum transtulisse, qui unâ cum historia Sinensi eodem (?) auctore conscripti brevi typis edentur.³⁸

Da Parigi, Ph. Couplet conferma questa informazione all'inizio del processo di stampa in una lettera del 13 giugno 1686 a Daniël Paperbrochius, che - attraverso i suoi legami personali con Couplet - venne di nuovo in contatto con il dossier "Confucio". In questa lettera, Couplet chiede se qualcuno dei manoscritti SSPM, a suo tempo inviati da Intorcetta a Henschenius, fosse rimasto nella Casa Professa di Amsterdam:

Optarem, si forte ibi [i.e. Antwerpiae] reperiretur, adiungeretur Liber 2us Confucii philosophi Sinensis 'de Medio Constanter Tenendo', qui fuit impressus Goæ Latino et Sinico character. Audeo item petere, an P. Intorcetta non miserit ad P. Henschenium p(ia) m(emoria) omnia opera Confucii manuscripta, et an illa adhuc modo ibi sint? Nam ipsum originale



penes me est, sed quia hîc [i.e. Parisiis] imprimitur, nec sunt qui ea possunt transcribere, cogitavi an non possent huc simul mitti cum reliquis. Certe magnum operæ compendium foret.³⁹

Non conosciamo la risposta, tranne che la nota sul manoscritto citata sopra (8) deve essere in relazione a questa questione. Ad ogni modo, questo è l'ultimo riferimento che abbiamo nelle nostre evidenze con riguardo a questo genere di materiale ad Anversa; a Parigi, il processo di stampa dei manoscritti, che Couplet aveva selezionato e messo in ordine, continuava. Ma questo lo abbiamo già descritto in un nostro precedente contributo.

NOTE

* Noël Golvers, "An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J. to Godefridus Henssens, S.J. and the printing of the Jesuit translations of the Confucian classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)," in *Syntagma: Essays on Neo-Latin literature in honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy*, edited by Dirk Sacré and Jan Papy, Leuven, 2009, pp. 679-698. Traduzione dall'originale inglese da parte del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

¹ Cfr. i contributi di K. LUNDBAEK e D. E. MUNELLO, *China Mission Studies (550-1800) Bulletin*, 3 (1981), 1-24.

² Per questo progetto di un sistema di collegi gesuiti cinesi, cfr. N. GOLVERS, *Letters of a Peking Jesuit. The correspondence of Ferdinand Verbiest, S.J. (1623 - 1688). Revised and Expanded* (Leuven Chinese Studies, XXXV), Leuven, 2017, pp. 259 - 260.

³ N. GOLVERS, "The Development of the 'Confucius Sinarum Philosophus' reconsidered in the light of new material", in Roman Malek S.V.D. (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, Monumenta Serica Monograph Series, XXXV/ 1 e 2, Nettetal, Steyler Verlag, 1998, II, 1141-1164.

⁴ La miglior descrizione disponibile - al momento - del suo viaggio in Europa si trova in C. CAPIZZI, "Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta", in Alcide Luini (ed.), *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII. Atti del Convegno* (Palermo - Piazza Armerina - Caltagirone - Mineo: Istituto italo-cinese per gli Scambi Economici e Culturali, 1983 [1985]), pp. 197-217.

⁵ Libri in cinese, tra gli altri copie di *Sapientia Sinica* e *Sinarum Scientia*, attualmente presso la Biblioteca Centrale della Regione siciliana [già Collegio Massimo dei gesuiti] a Palermo, (Rari, 1007 e 1008) e presso la Biblioteca Comunale (coll.: XVI H 47) furono quasi

certamente portati da lui nel corso della sua breve visita.

⁶ Almeno quattro libri cinesi nella Hofburg Library, ora la Oesterreichische Nationalbibliothek di Vienna, sono stati inviati nel 1672 dal P. Intorcetta: cfr. *Petri Lambecii Hamburgensis (...) Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Cæsarea Vindobonensi Liber Quintus*, Vindobonæ, Typis Matthæi Cosmerovii, 1672, pp. 418-419.

⁷ Questo lo sappiamo grazie ad una lettera del 24 aprile 1675 di Jean-Baptiste de Maldonado a suo fratello Nicasio a Mons, pubblicata da H. BOSMANS, "A propos de l'état politique de la Chine au temps du Père Verbiest, *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, 67 (1924), 181-199 (p. 187): "J'ay fort resseny que ce P. procureur n'a pas pu passer jusques en Flandre comme il m'avoit promis, à cause des guerre set des périls des chemins".

⁸ Precedenti risposte negative di Balthasar II Moretus, specialmente riferendosi a M. Martini e al suo *Novus Atlantis Sinensis* nel 1654 avevano dimostrato che, per motivi di budget in uno con la decadenza economica generale di Anversa e dei Paesi Bassi meridionali, la Società Moretus non era più un'opzione realistica. Abbastanza inaspettatamente la Plantin Press ritornò all'attenzione di gesuiti con Ph. Couplet.

⁹ *Acta Sanctorum*, T. VII Mensis Maii, p. XII. Cfr. Anversa, Museum Plantin Moretus (d'ora in avanti: MPM), Ms. 200, nr. 2 e 4 (F. de Marinis, già visitatore in Anversa [gennaio 1665], che si riferisce nominativamente a lui), e ibid., nr. 1 (François de Rougemont, che lasciò il Belgio per la Cina precisamente da Anversa, e si riferisce al: "onsen ouden vriendt" / 'nostro vecchio amico'), che echeggia qualche reminiscenza affettiva.

¹⁰ Queste ultime secondo una nota manoscritta sul ms. di CPh (Parigi, Bibliothèque nationale de France, Ms. Lat. 6277/1, f° 369v): "Secunda pars huius 3ii libri cum reliquis partibus usque ad 10am inclusive pervenit ad manus Patris Godefridi He<n>schenii Soc(ieta)tis Jesu Antverpiæ. Ab hoc petendi (sunt) quinteriones, quibus perficitur totum opus Confucii".

¹¹ H. BOSMANS, "Lettres inédites de François de Rougemont", *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique* (d'ora in avanti: ASEB), s. 3, 9 [= 39], p. 46.

¹² Il Vice-Provinciale era Antonio de Gouvea (1592 - 1677)

¹³ BOSMANS, "De Rougemont", p. 52.

¹⁴ Archivio della Pontificia Università Gregoriana (d'ora in avanti: APUG), 560, f° 79r.

¹⁵ H. Bosmans, "Correspondance de Jean-Baptiste de Maldonado de Mons", ASEB, s. 3, t. 6 [= 36] (1910), p. 79.

¹⁶ P. INTORCETTA, in *Compendiosa Narratione Dello Stato della Misione Cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino al 1669* (Roma: Tizzoni, 1672), pp. 75-76.

¹⁷ BOSMANS, "G.-B. de Maldonado", p. 81.

¹⁸ Ho leggermente classicizzato l'ortografia (-ij > ii); le sottolineature sono nell'originale, i corsivi sono miei.

¹⁹ Il termine "*Chartæ Sinenses*" indica nelle fonti gesuite della Cina, testi di Gesuiti, nelle lingue europee, scritti su carta cinese.

²⁰ Sono le prime parole di *Scientia Sinica*, cioè l'edizione latina di *Chum-Yum* (*Zhongyong*), di cui la prima parte su stampata in Cina, la seconda a Goa (Ms. 1, f° 65r.).

²¹ Trascrizioni senza segni diacritici per toni differenti.

²² Caratteri non riproducibili con una normale tastiera per i quali si rimanda alla versione originale in inglese.

²³ Trascrizione occidentale di termini cinesi.

²⁴ Charles de Noyelle (Brussels 1615-1686), attivamente impegnato nella divulgazione del lavoro dei Gesuiti fiamminghi in Cina.

²⁵ In una lettera andata persa.

²⁶ Su questo sistema, cfr. specialmente A. Dudink, "Western transcriptions of Chinese", in Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, 1: 635-1800*, Leiden, Brill, 2001, pp. 260-285.

²⁷ Queste caratteristiche (manoscritto di F. de Rougemont, indicazioni del volume e tipo di pagina) potrebbero probabilmente essere riconosciute in un gruppo separato di fogli, che chiaramente costituiscono un 'corpus' fisicamente separato all'interno dell'insieme dei manoscritti CSPH nella BnF, Ms. Lat. 6277/1, con numerazione propria da A a PP (e non NN).

²⁸ APUG 506, f° 202r.

²⁹ A. MÜLLER GREIGHENHAGIUS, *De Invento Sinico Epistolæ Nonnullæ Amœbææ Inventoris & Quorundam Soc. Iesu Patrum Aliorumque Litteratorum*, s.l. Berlino), s.a. (ca. 1676), pp. 2-8.

³⁰ Brussels, Museum Bollandianum, ms. 64, f° 141; edito da Dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des Saints par le RR. PP. Jésuites Bollandistes* (Parigi: Lecoffre 1850), pp. 202-203.

³¹ "Cuius rei [impressionis promissæ] quamvis nullam adhuc apparentiam videam, tamen omnes chartas Philosophiam Sinicam spectantes misi": APUG, 566, f° 202r.

³² J. FLETCHER, "Athanasius Kircher and the Distribution of His Books", *The Library*, 23 (1968), pp. 116-117.

³³ G. de SEPIBUS, *Romani Collegii Societatis Jesu Musæum Celeberrimum*, Amstelodami, ex Officina Janssonio-Waesbergiana, 1678, p. 65; per questo "repositorio", cfr. la descrizione di F. BUONANNI, citata in *Civiltà Cattolica*, s. X, vol.12 (fasc. 708) (1879), p. 733.

³⁴ Su questa edizione del testo latino, cfr. P. LAMBECIUS, *Bibliotheca Cæsarea Vindobonensis Liber Quintus*, vol. VII, Add. II, pp. 348 - 398, e successivamente: *Adam Francisci Kollarii Analecta Monumentorum Omnis Aevi Vindobonensis*, Vindobonæ Typis et Sumptibus Joh. Thomæ, 1761, Tomus 1, col. 1210-1256: *Sinarum Scientia Politico-Moralis*.

³⁵ (Melchisédech) Thévenot.

³⁶ L. CEYSSSENS, *La Correspondance d'Emmanuel Schelstrate, Préfet de la Bibliothèque Vaticane (1683 - 1692)*. Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, 1, Bruxelles - Rome, Institut historique belge de Rome, 1949, pp. 182-183.

³⁷ Louis XIV.

³⁸ CEYSSSENS, *Emmanuel Schelstrate*, p. 229.

³⁹ Brussels, Mus. Boll., Ms. 64; f° 203.



I portoghesi che cercavano il Catai e scoprirono il Tibet lasciandoci l'eredità del Regno di Shambala

di Adolfo Tamburello

62

È rimasto quasi proverbiale il noto aneddoto - se tale, bene inventato - che chi chiese a un portoghese perché mai si fossero spinti in Asia, si sentì rispondere: «alla ricerca di spezie e di cristiani». ¹ Effettivamente i portoghesi cercarono le une e gli altri in Asia, e quando cominciarono a trovare i cristiani (quelli di “San Tommaso”) sulle coste meridionali dell’India, ² non si fermarono e continuarono a cercarli persino in un’Asia tanto a settentrione che era ben improbabile che facesse trovare loro le spezie. Trovarono invece il Tibet.

In realtà, il primo europeo a mettere piede nel Tibet nel 1580 fu uno spagnolo, il gesuita Antoni de Montserrat (1536-1600), che lo faceva però al servizio di una missione sotto *padroão* portoghese. La sua scoperta non ebbe gran risonanza, sia perché di lui si seppe ben poco e sia perché le scoperte per vie di terra hanno sempre fatto meno clamore rispetto a quelle in mare, arcipelaghi o isole che fossero. Il Catai fu un’eccezione, ma anche la scoperta del Catai passò dopo tutto inosservata.

1. Dall’identificazione del Catai alle prime missioni nel Tibet

Ormai è ben noto che il primo europeo a identificare il Catai con la Cina fu il gesuita Matteo Ricci (1552-1610), pure lui in Cina sotto il *padroão* portoghese. Fu lui il primo a comunicarlo e il primo ad avere l’occasione di confermare direttamente da Pechino questa identificazione dopo l’epilogo dell’avventurosa missione compiuta dal confratello laico Bento de Góis (1568-1607), partito da Agra alla scoperta del Catai in compagnia dell’armeno “Isacco” nel 1602 e arrivato puntualmente a Suzhou (odierna Jiuquan) nel 1605. ³ Neanche dell’importante scoperta di

Bento de Góis se ne seppe molto, tanto che nel 1626 e per molti anni ancora fece scalpore e mise fuori strada mezza Europa il volumetto dal titolo *Novo descobrimento do Gram Catayo, ou Reinos de Tibet, pello P. António de Andrade da Companhia de Jesus, portuguez, no anno del 1624*, che fu subito tradotto anche in italiano e pubblicato l’anno dopo a Roma col titolo *La scoperta del Gran Cataio ovvero Regno del Tibet, fatta dal P. Antonio de Andrada, portoghese, nel 1624*.

Il libro dava naturalmente un falso annuncio e lo faceva a oltre vent’anni da quando de Góis aveva compiuto quel viaggio definitivo di scoperta e Ricci l’aveva comunicato in India.

Nel 1608 Ricci aveva scritto pure a Roma:

Con questo anco si pose fine al dubbio che ponevano i padri del Mogore [dell’India Moghul] a quello che io tanto chiaramente avevo scoperto, la Cina essere il Gran Catayo e questa città [di Pechino] il Cambalù, Corte del Gran Can del Catayo, poiché l’istesso Fratello [de Góis], che a questo era venuto, così lo scrisse e disse, e noi ogni giorno qui l’odiamo. ⁴

Dopo che de Góis era morto in Cina, l’armeno Isacco sua compagno era tornato in India, ma nessuno aveva creduto che il viaggio alla ricerca del Catai si fosse concluso in Cina, così come era stata ignorata l’identificazione fatta precedentemente da Ricci.

In pieno Novecento, Pasquale D’Elia aggiungeva a ulteriore citazione di Ricci: «Col ritorno d’Isacco in India, il Ricci sperava [...] che ‘si chiariranno il Vicerè dell’India e tutti i Nostri che non vi è altro Cataio, né mai vi fu, se non la Cina, e che questa città di Pacchino è il Cambalù, et il re della Cina, il Gran Cane’». ⁵ In quanto ai “cristiani del Ca-

taio”, i quali erano oggetto di tanto parlare in India e avevano sollecitato continue ricerche, D’Elia annotava: «Nella stessa lettera il Ricci rispondeva che non erano altri che gli adoratori della Croce, cioè i discendenti dei nestoriani». ⁶ D’Elia proseguiva: «Meno di venti anni dopo la morte del de Góis, il P. Antonio de Andrade fu di nuovo mandato oltre lo Himālaya per ritrovare questi irreperibili cristiani del Cataio (1626-1630)». ⁷

Naturalmente António de Andrade (1580-1634) non li trovò, ma il suo viaggio non fu di poca importanza storica, costituendo la prima impresa europea a spingersi fin nel Himālaya e a stabilire sia pure effimere missioni gesuitiche in territorio tibetano.

Del Tibet e della vasta area circostante le conoscenze erano rimaste ferme o quasi a quelle del Medioevo e cioè in sostanza alle notizie che ne aveva dato Marco Polo.

Fu, come dicevamo, il gesuita spagnolo Antoni de Montserrat, assegnato in India alla missione portoghese di Goa ad avere l’opportunità, una volta alla corte moghul di Akbar, di partecipare col seguito dell’esercito del sovrano musulmano a una lunga campagna che lo portava fra il 1580 e il 1581 a visitare Delhi, la catena del Himalaya, il Himachal Pradesh, il Kashmir, il Punjab, il Tibet e l’Afghanistan. Purtroppo ben poco era conosciuto all’epoca dei rilevamenti cartografici e del “Commentario” di Montserrat, riscoperto e pubblicato solo nel primo Novecento. ⁸ Delle notizie che si erano avute le uniche ad avere un seguito erano state quelle dei cristiani che Montserrat aveva segnalato in quelle zone ⁹ e che erano state confermate dalla relazione di un mercante portoghese, Diogo d’Almeida, che fra il 1600-1601 aveva vissuto qualche tempo nel Ladakh ed era stato lui a “scoprirlo”, magari dopo Montserrat. ¹⁰



intorcelliana

De Andrade, arrivato a Goa nel 1600 e assegnato alla corte moghul di Agra, della cui missione divenne Superiore, si trovò lui stesso a raccogliere notizie da mercanti di presenze cristiane al di là delle catene montuose e, mosso anche da un desiderio personale di incontrarle, il 30 marzo 1624 partiva da Agra per Delhi a capo di una piccola spedizione composta da lui e dal confratello Manoel Marques (1596-post 1641) con due servitori indiani. Unitisi a una turba di pellegrini indù diretti al tempio di Badrinath, nel settentrione dell'odierno stato indiano dell'Uttarakhand, raggiunsero Tsaparang ("Chaparangua", come allora fu detta), capitale del piccolo regno di Guge, nel Tibet occidentale, dopo avere superato, da primi Europei, l'alto passo di Mana (Mana-la, 5608m).

Benevolmente accolti a corte, i due ripartivano per Agra dopo meno di un mese per tornarvi una volta ufficializzata la missione, raccolti i fondi necessari e reclutati altri missionari. Da Agra de Andrade inviava l'8 novembre 1624 la citata relazione del *Novo Descobrimento* che gli era pubblicata e faceva gran clamore. Rimessisi in viaggio il 17 giugno dell'anno seguente con vari confratelli, De Andrade e Marques raggiungevano Tsaparang il 28 agosto 1625, impiantando la nuova missione, cui seguiva quella di Rutok.¹¹

Le due missioni fiorirono per un certo numero di anni, con Marques che faceva la spola fra il Tibet e l'India prelevando e accompagnandovi i gesuiti che vi si succedevano, finché entrambe le missioni furono travolte da una rivolta interna e dalla successiva invasione del Guge dalle forze del regno del Ladakh nel 1630. Nel 1631 la sia pur breve permanenza a Leh, capitale del Ladhak, del visitatore Francisco de Azevedo sembrava assicurare sul futuro di una terza missione da aprire in quella capitale, ma nel 1635 i due missionari ancora ivi di stanza, Marques e Nuño Coresma, finirono con l'essere espulsi. A un'ultima spedizione, sempre guidata da Marques e partita nel 1637 da Srinagar, capoluogo del Garwal, partecipò il gesuita italiano Stanislao Malpichi (o Malpighi, 1600-post 1662), ma, appena messo piede nel Tibet, i due furono arrestati. Riusciti a fuggire, Malpichi rientrò a Srinagar, mentre Marques fu nuovamente catturato e carcerato a Tsaparang e non si seppe più nulla di lui.

2. L'annuncio di Shambala

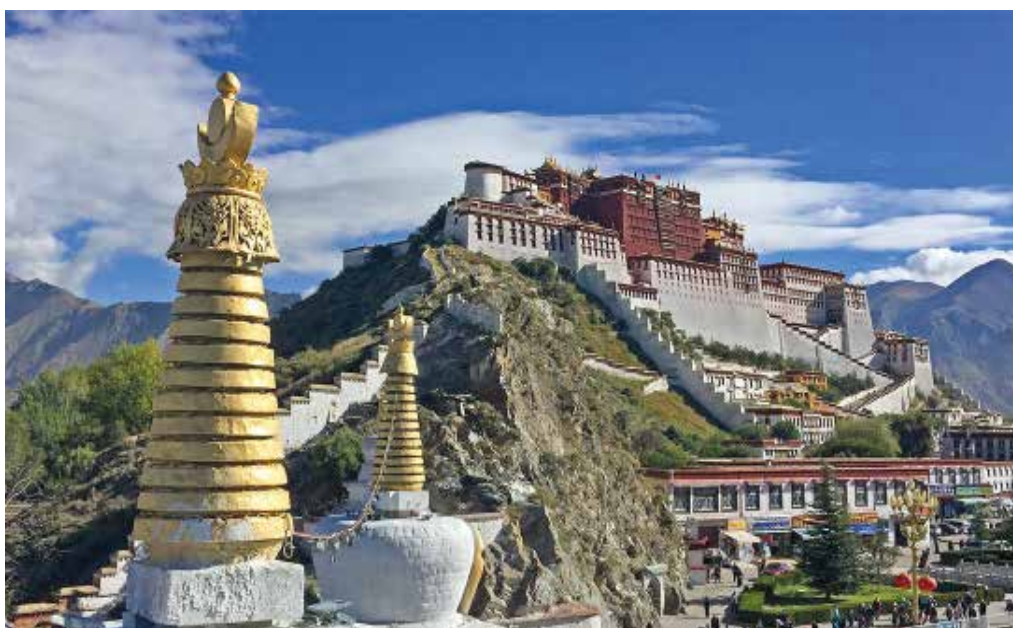
Negli stessi anni, la ricerca del Catai, ancora sollecitata da de Andrade, faceva raggiungere il Tibet da altri due gesuiti portoghesi, Estêvão Cacella (1585-1630) e João Cabral (1599-1669). Entrambi si mettevano in viaggio dal Bengala e attraversavano il Bhutan, dove entravano da primi europei. Quindi proseguivano separatamente per Shigatse, con Cabral che seguiva un itinerario che lo portava nel Nepal, ove era il primo europeo a

turoso viaggio al momento ancora in corso.¹² Riferiva pure ovviamente della vana ricerca fatta del Catai, ignoto a tutti nell'area, mentre riferiva di avere sentito parlare di un famoso regno non lontano, dal nome di Xembala [dal sanscrito Sham-ba-la], che si diceva fosse un luogo di felicità e di pace perpetua. Probabilmente era quello il Catai...

La "Relazione" di Cacella non fu resa nota all'epoca e, rimasta poi conservata come fu negli archivi,¹³ non risulta che i gesuiti portoghesi parlassero successi



1



2

mettere piede. Shigatse era la sede del Panchen Lama e del grande monastero del Tashilhunpo. Nella zona Cacella si tratteneva per circa otto mesi e scriveva dal monastero di Chagri al superiore di Cochin, sulla costa del Malabar, una lunga lettera, conosciuta come la "Relacao", ragguagliando sul lungo e avven-

Fig. 1 - Mappa del Tibet

Fig. 2 - Tibet, Palazzo Potala



Fig. 3 - Disegno del Regno di Shambala

Fig. 4 - Tibet, Monte Everest



3

vamente di Shambala. Fu risaputo solo che il Catai era incontrovertibilmente la Cina; e la missione del Tibet, quando fu ricostituita ai primi del Settecento dalla provincia gesuitica di Goa, non ebbe più l'obiettivo di cercarvi il Catai, sì ancora i cristiani, che, stando a fonti sopravvissute di informazione, dovevano sopravvivere in quei luoghi. Ma la missione nel Tibet sotto patronato portoghese, finì con l'annoverare ai primi del secolo successivo un unico gesuita che si portò fino a Lhasa e in gran parte del Tibet relazionandone: l'italiano Ippolito Desideri (1684-1733), grande studioso di elevata statura intellettuale, che per le sue informazioni di fonte esclusivamente tibetana, non ebbe forse occasione di venire all'orecchio della tradizione indiana di Shambala. Però, neppure gli intervenuti missionari cappuccini italiani cui nel frattempo era affidata la missione del Tibet - dalla Congregazione di *Propaganda Fide* in possibile aperta sfida al *padroão*

portoghese - riferirono di Shambala, benché alcuni di loro vivessero e operassero in ambiente culturale indiano.

Di Desideri era largamente conosciuta una lettera inviata all'amico Ildebrando Grassi nel 1716 e pubblicata in francese nel 1722,¹⁴ nella quale Desideri dava notizia troppo precipitosamente (come poi riconosceva, ma pochi venivano allora a saperlo) che i tibetani gli parevano avessero «qualche idea dell'adorabile Trinità: poiché ora il nomano Konciok-Cik, dio uno, e ora Konciok-Sum, dio trino».¹⁵

primi indologi europei come un favoloso regno di pace e di benessere tramandato dal *Kalachakra-tantra*, un testo buddhista ancora di supposta tradizione vedica, derivato dall'insegnamento che sarebbe stato trasmesso dal Buddha storico Shakyamuni a un primo sovrano di quel regno, di nome Suchandra, e da questi a sua volta tramandato ai suoi discendenti.

Nel 1930 il russo-statunitense Nicholas Roerich (1874-1947), eclettica personalità di grande viaggiatore in Asia,



4

Non sappiamo quanto quest'asserzione invitasse molti a continuare a credere che una componente o presenza cristiana in Tibet esistesse davvero.

3. Lo Shambala di Shangri La

La leggenda indiana di Shambala tornò a rivivere nel primo Novecento. L'Europa ricordava ancora dal Medioevo il favoloso Catai e le leggendarie comunità cristiane disperse in Asia insieme col mitico "regno" del prete Gianni.¹⁶ Non conosciamo neppure i nomi di tutti i viaggiatori che continuarono a cercare in Asia quei luoghi di pace e felicità che le varie leggende tramandavano.

Il gesuita Cornelius Wessels pubblicava nel 1924 il suo *The early Jesuit Travellers in Central Asia* e menzionava i viaggi di Cacella e Cabral. Shambala, intanto, era stata conosciuta anche dai

scrittore e artista di vaglio, pubblicava *Shambala: in Search of the new Era*, un libro diventato famoso, pubblicato anche in traduzione italiana sia pure solo nel 1997 col titolo di *Shambala, la risplendente*, a cura di Daniela Muggia.

Nel 1933 usciva infine il romanzo di James Hilton (1900-1954) *Orizzonte perduto*, con la descrizione di uno "Shangri La" che rievocava il leggendario Shambala e la figura di un padre cappuccino francese che pare impersonasse la figura del nostro Desideri. Il successo del romanzo, accresciuto dalla memorabile versione cinematografica che ne seguiva nel 1937 con la regia di Frank Capra e la sceneggiatura dello stesso Hilton, rimase nei decenni un best-seller che contribuiva ad accrescere il fascino del Tibet come paese dei misteri iniziatici legati al Bon-po e al lamaismo buddhista. Servì anche l'orientalismo epidermico di viaggiatori, teosofi e mistici alla ricerca di uno sper-



duto Eden in Asia.

Intanto il Tibet aveva annoverato tanti visitatori europei anche per via del suo Himālaya, e le ispirazioni di Hilton erano di varia fonte. Dagli anni Venti era in viaggio e in esplorazione ai confini sino-tibetani l'americano di origini austriache Joseph F. Rock (1884-1962) che pubblicava per molti anni articoli di grande suggestione sul *National Geographic Magazine*. A Rock, Jim Goodman dedicava nel 2006 il libro *Joseph F. Rock and his Shangri-la*, pubblicato dalla Caravan Press di Hong Kong.

Amico ed estimatore di Giuseppe Tucci, Rock aveva intanto affidato dagli anni Cinquanta la pubblicazione di gran parte della sua produzione scientifica alla "Serie Orientale Roma", diretta da Tucci presso l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (poi IsIAO) di Roma e regolarmente pubblicata.

L'Italia aveva già dato un grande contributo alla rivelazione del Tibet. Nel 1875 era stato riscoperto a Pistoia un primo manoscritto della "Relazione" di Desideri e l'opera consentiva di fare annoverare in assoluto l'autore come il pioniere europeo degli studi tibetani. Fra i nostri connazionali, facevano conoscere internazionalmente Desideri con le loro pubblicazioni specialmente Carlo Puini dal 1876¹⁷ e soprattutto Filippo De Filippi con un lavoro pubblicato a Londra in prima edizione nel 1932.¹⁸ Per gli studi sul Tibet seguivano le spedizioni di Tucci stesso coi suoi noti libri.

Fra gli studiosi europei che si erano occupati nel primo Novecento di Desideri, prima dell'apparizione del libro di Hilton, ricordiamo Sven Hedin col suo monumentale *Southern Tibet* del 1917; ancora il già citato gesuita Wessels con la sua opera sui gesuiti viaggiatori in Asia centrale, pubblicata all'Aia nel 1924; mentre fu alcuni anni più tardi, nel 1938, che il gesuita Henry Hosten, lo stesso che aveva curato il "Commentario" di Montserrat, pubblicò un epistolario di Desideri.¹⁹

Fu nel 1938 che partiva alla volta del Tibet una missione scientifica tedesca, forte di un retroscena organizzativo nazista, alla ricerca, non solo ma anche, di quanto ancora di "occulto" o occultistico potesse riservare il Tibet con le sue risorse umane e sovrumane, comprese quelle di Shambala e Shangri La.

4. La reviviscenza di Shangri La

L'ultima reviviscenza di Shangri La si è avuta in Cina, con i cinesi che nel 2001 hanno scelto quel nome per richiamare l'attenzione mondiale su una località di promettente richiamo turistico e nella vaga idea di "contrabbandarla" per la terra immaginaria di Hilton. La località scelta è stata la vecchia città di Dukezong, nella prefettura autonoma tibetana di Diqing, nello Yunnan, nell'Ovest della Cina. Proprio quest'anno (2014) nella notte fra l'11 e il 12 gennaio la città è stata devastata da un grave incendio che ha distrutto circa 300 edifici risalenti, si dice, a una dozzina di secoli fa. Rimane in loco evidentemente viva l'attesa che l'intero complesso sia ricostruito.

Una lettura d'obbligo per lo Shangri La nel suo retroscena cinese, è il bell'articolo *on-line* di Daniele Cologna "Reinventando Shangri La. La cultura tibetana nell'immaginario cinese contemporaneo", pubblicato originariamente da *Mondo cinese* (n. 147, 2011, pp. 199-212) e ora *on-line*.

Tornando alla missione di Cacella e Cabral, la sua importanza storica ancora poco nota è che Cacella fu il primo europeo a mettere piede nel Bhutan, mentre Cabral, per raggiungere Cacella, fu il primo europeo a penetrare, nel 1628, nel Nepal. Due "scoperte" portoghesi dunque, ma che non ebbero un seguito e non indussero neppure il vicereame dell'*Estado da Índia* a tentare di allacciarvi qualche relazione ufficiale.

NOTE

¹ Da ultimo: R. WOLGANG, *Storia del colonialismo*, Torino, Einaudi, 1996 (rist. 2002), p. 27.

² R. CONTE, «Evangelizzazione dell'India: quale India?», *Orientalia Parthenopea*, 3, 2006, pp. 27-51; D. THOMAS, «Some Aspects of the Religious Organization of the St. Thomas Christians during the Pre-Colonial Period», *Babelao*, 2, 2013, pp. 141-57.

³ Sulla spedizione, promossa dal missionario spagnolo Jerome Xavier (1549-1617) alla corte di Akbar e patrocinata anche dall'imperatore moghul, si vedano fra i titoli recenti: G.D. BISHOP, *In Search of Cathay: The Travels of Bento De Goes, S.J., 1562-1607*, Anand, Gujarat, India: Gujarat Sahitya Prakash, 1998; D. HUGUES, *Fantôme d'Islam et de Chine: le*

voyage de Bento de Goes s.j., 1603-1607, Paris, Chandeigne, 2003⁶.

⁴ P.M. D'ELIA, *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, II, Roma, Libreria dello Stato, 1949, p. 444, n. 3.

⁵ *Ivi*.

⁶ *Ivi*.

⁷ *Ivi*.

⁸ H. HOSTEN, *Mongolicae Legationis Commentarius*, By Fr. Anthony Monserrate, S.J. Latin text published in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 9, 1914. English translation by J.S. Hoyland, 1922.

⁹ *Ivi*, pp. 649-650. Recentemente, sull'opera di Montserrat: J.L. ALAY - R. SALA, *Embajador en la corte del Gran Mogol: viajes de un jesuita catalán del siglo XVI por la India, Pakistán, Afganistán y el Himàlaya* (Alfa, 15), Lleida, Editorial Milenio, 2006.

¹⁰ Testo in portoghese della relazione dell'Almeida pubblicato anche da L. PETECH nel suo *A Study of the Chronicle of Ladakh (Indian Tibet)*, Calcutta, J.C. Sarkhel, 1939, pp. 172-75.

¹¹ Anche della seconda spedizione fu pubblicata da de Andrade una fortunata relazione (cfr. G.M. TOSCANO, *Alla scoperta del Tibet: relazioni dei missionari del sec. XVII*, Bologna, E.M.I., 1977).

¹² Una recente traduzione completa in inglese del testo originale è stata pubblicata da L.M. BAILLIE, «Father Estevao Cacella's Report on Bhutan in 1627», *Journal of Bhutan Studies*, 1/1, 1999, pp. 1-35.

¹³ Sulla relazione: C. WESSELS, *The early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924; M. ARIS, *Sources of the History of Bhutan*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1986; e "Shabdrung Ngawang Namgyal and the Visit of the Portuguese Jesuit Padres Father Estevão Cacella and Father João Cabral 1627", www.probhutan.com

¹⁴ *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, XV, Paris, chez Nicolas Le Clerc, 1722, pp. 183-209.

¹⁵ E.G. BARGIACCHI, *Ippolito Desideri S.J. Opere e bibliografia*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2007, p. 23.

¹⁶ R. CONTE, «Il leggendario "prete Gianni" tra Oriente e Occidente», *Orientalia Parthenopea* 11, 2010, pp. 31-62.

¹⁷ E. CHIODO, «Carlo Puini orientalista eclettico», in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX* (Collana "Matteo Ripa", 8), a cura di Aldo Gallotta - Ugo Marazzi, 3/1, Napoli, I.U.O., 1989, pp. 569-77.

¹⁸ *An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J.*, ed. by Filippo De Filippi, with an Introduction by Cornelius Wessels, S.J., London, G. Routledge, 1932 (1937²).

¹⁹ H. HOSTEN S.J., «Letters and other Papers of Fr. Ippolito Desideri, a Missionary in Tibet», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 4, 1938, pp. 567-767.



Dalla Campania alla Cina sotto il *padroado* portoghese: missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII

di Mariagrazia Russo

66

La Compagnia di Gesù, approvata formalmente da Papa Paolo III (1468-1549) nel 1540, si stabilisce a Napoli nel gennaio del 1552¹, quando, sulla Strada Gigante, è attivato un Collegio con quattro classi di studi inferiori. Risale a soli due anni dopo (1554) l'apertura della Casa professa nel Palazzo quattrocentesco di Gian Tommaso Carafa, da dove prende avvio, insieme alla chiesa cosiddetta del Gesù Vecchio, l'ampia area del Salvatore con il *Collegium Maximum Neapolitanum*, istituito nel 1690. Nel 1558 viene eretta la Provincia Napoletana (che abbracciava le odierne regioni dall'Abruzzo alla Calabria) con il primo Provinciale P. Alfonso Salmerón (1515-1585)² e fondata la prima istituzione a Nola³. Nel 1584 la Casa professa si trasferisce nella nuova e più vasta chiesa definita del Gesù Nuovo (1601), dove rimane sino al 1634 quando i Gesuiti inaugurano il Collegio dei Nobili al Vico Nilo⁴. Nel frattempo un'altra istituzione della Compagnia sorgeva a Salerno nel 1589. In particolare:

gli studenti gesuiti di filosofia e teologia, ma generalmente, anche quelli di retorica [...] furono concentrati nel Collegio Napoletano del Gesù Vecchio, che fu quindi lo studio generale o università dei gesuiti meridionali: la sua comunità contò sempre più di 100 soggetti, con una molteplicità di cattedre e di professori specializzati. Con maggiore flessibilità, negli altri luoghi (e nella stessa città di Napoli nei Collegi di S. Francesco Saverio di Palazzo, S. Ignazio al Mercato, S. Giuseppe a Chiaia e nel Collegio dei nobili) si avevano corsi più o meno specializzati, a seconda dell'importanza della città o del collegio, della disponibilità di personale gesuitico e di risorse economiche⁵.

Queste istituzioni educative gestite dai Gesuiti rimarranno attive sino al 1767, quando la Compagnia verrà soppressa dal Regno di Napoli sino alla nuova riammissione nel 1804.

La seconda metà del XVI secolo e tutto il XVII vedono quindi, a Napoli come in molte altre aree italiane, il sorgere e lo svilupparsi di una delle più grandi istituzioni della Chiesa che aveva saputo rispondere ai contraccolpi della Riforma luterana. Quando i Gesuiti entrano nel Regno di Napoli, il territorio è governato dalla casa degli Asburgo (1516-1700), vedendo al trono - anche se nella fase ormai finale della sua vita - Carlo IV di Napoli (1500-1558; Imperatore Carlo V, Carlo I di Spagna), unito in nozze sino al 1539 a Isabella d'Avis (1503-1539), la seconda figlia del re del Portogallo e dell'Algarve D. Manuel, deceduta a causa di un difficile parto. Il loro figlio Filippo I di Portogallo (1527-1598; II di Spagna), precedentemente legato a una Avis, Maria Manuela (1527-1545), aveva ereditato nel 1558 anche il Portogallo, rimanendone sul trono sino al 1598. Il figlio Filippo II (1578-1621; III di Spagna) e il figlio di questi Filippo III (1605-1655; IV di Spagna), che rimarrà sul trono portoghese sino al 1640, avevano toccato l'apogeo raccogliendo sotto il loro governo plurime realtà culturali. Il declino, avviatosi con la reggenza di Marianna d'Austria in attesa della maggiore età del figlioletto di appena 4 anni, Carlo V (1661-1700; II di Spagna), segnerà la fine politica ed economica del governo degli Asburgo.

La Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli si innesta dunque per un secolo e mezzo in questo articolato contesto europeo, entrando nel progetto espansionistico e missionario del Portogallo

in quel territorio gestito dal *padroado* della corona lusitana. La *Societatis Jesu* aveva tuttavia manifestato sin dalle origini, nella completa ubbidienza papale, la sua disponibilità a comunicare a tutto il mondo la fede in Cristo e quindi a immergersi in quel rapporto, rischiando un'inevitabile conflittualità, tra corona e papato, mondo iberico e Vaticano, potere economico-politico e potere spirituale che porteranno a contrasti locali, inasprimenti tra mondo religioso e mondo laico e incomprensioni interne alla Chiesa stessa. La nascita di *Propaganda Fide* nel 1622, intaccando quel sodalizio iniziale tra Chiesa e Stato Portoghese, incide al contempo sulla Compagnia gesuitica e sulla presenza lusitana nel mondo.

La Compagnia di Gesù insediata nelle residenze della Provincia Napoletana darà all'Asia un cospicuo numero di missionari originari del Sud della penisola italiana: gli ambienti gesuiti della capitale partenopea così come quelli più decentrati costituiscono un asse importante per la diffusione del cristianesimo nel mondo. In particolare vengono formati nella Provincia Napoletana 29 gesuiti destinati alla Provincia della Cina, oggetto della nostra attenzione: uno proveniente dagli Abruzzi (Valignano); uno dalla Basilicata (Giampriamo); quattro dalla Calabria (Costanzo, Ferrario, Parisi, Sambiasi); quattro dalla Puglia (Costa, De Ursis, Lubelli e Ruggieri); e quindici dalla Sicilia (Brancati, Buglio, Candone, Carruba, Castiglia, Cipolla, Gravina, Intorcetta, Laurifice, Longobardo, Minaci, Morabito, Posateri, Trigona e Valguarnera). Dalla Campania, infine, sulla quale si vuole concentrare il nostro studio, provengono Brandi, Cinamo, Cola e Fuciti.

Il totale dei gesuiti italiani destina-



ti alla Provincia della Cina⁶, ammonta a 115 unità. La comunità gesuitica del Regno di Napoli e del Regno di Sicilia rappresenta l'area che invia maggiori missionari in Cina, superiore persino al Regno di Savoia e allo Stato Pontificio (che include le Marche, l'Umbria, l'attuale Lazio e alcune zone dell'Emilia come Bologna, Faenza e Rimini) i quali ne contano 18, alla Repubblica di Genova con 10 sacerdoti e al Ducato di Milano che ne contempla un'altra decina. Per la missione in Oriente contribuirono tuttavia anche il granducato di Toscana (7 o 8), i territori estensi del ducato di Modena e Reggio, e quello di Ferrara (con 3 unità ciascuno), la Repubblica di Venezia che includeva anche Bergamo (3), il Trentino (2 o 3), i territori di Gorizia (2) e Mantova (1) nonché il ducato di Parma e Piacenza (1).

Pochi sono gli italiani che professano prima di imbarcarsi: ne abbiamo contati 14 con una percentuale del 12,17%: non sempre è noto il luogo in cui vengo-

no presi i voti, ma dove si conosce esso non corrisponde quasi mai al luogo in cui i religiosi hanno studiato. Fanno eccezione cinque casi tra i quali spicca il napoletano Cinamo che compie tutto il suo percorso a Napoli: ciò dimostra la grande mobilità dei membri della comunità gesuitica, diversificando spesso il luogo di origine, quello di entrata nella Compagnia, quello della professione e quello della presa dei voti.

Prima della partenza per la Cina i gesuiti italiani rimangono un periodo più o meno lungo in Portogallo per imparare la lingua portoghese e per perfezionare i loro studi prevalentemente teologici: i centri principali lusitani dove i membri della Compagnia effettuano i loro studi sono Lisbona, Coimbra (dove studia De Ursis) ed Évora dove si forma Giovanni Cola.

Dei quattro gesuiti campani quest'ultimo, **Giovanni Niccolò Cola**⁷, nato a Nola (1560-1626; entrato nella compagnia nel 1577), trascorre un paio di anni tra Évora e Lisbona (1579-1580)

nel periodo in cui vi regna la peste. Si imbarca dalla penisola italica diretto a Lisbona sulla nave *Reis Magos* il 24 marzo del 1578 insieme a Giovanni Gerardino (1543-1596) e Francesco Pasio (1554-1612) (entrambi di origine emiliana), Matteo Ricci (1552-1610) e Michele Ruggieri (1543-1607), entrati novizi nella Compagnia a Roma ove Gerardino aveva anche preso i voti. Giovanni Niccolò Cola sarà il primo del gruppo campano a giungere a Macao il 7 agosto del 1582. Mentre Ricci è destinato alla Cina, Giovanni Niccolò Cola viene inviato a Nagasaki, in Giappone, dove fonda, così come illustrato da Adolfo Tamburello in un articolo pubblicato in «Societas»⁸, la prima scuola di pittura rinascimentale europea, già, del resto, da lui avviata nella stessa Macao e ritrovata quando vi tornerà nel 1614. Tuttavia, nonostante la sua attività fosse, insieme a quella di matematico e orologiaio, quella di pittore di immagini sacre, di lui rimangono solo due quadri (uno a Nagasaki e l'altro ad Ari-

Regione attuale (numero di gesuiti nati in ciascuna regione): sfera politica	Città [eventuale provincia o area di riferimento o diocesi] (nomi dei gesuiti e data di nascita)
Abruzzo (1): Regno di Napoli – Provincia Neapoletana	Chieti (Valignano, 1539)
Basilicata (1): Regno di Napoli – Provincia Neapoletana	Atella [Potenza] (Giampriamo, 1686)
Calabria (4): Regno di Napoli - Provincia Neapoletana	Cosenza (Sambiasi, 1582), Longobucco [Cosenza] (Ferrario, 1537), Motta Bovalino [antica terra nell'attuale zona di Reggio Calabria] (Costanzo, 1571), Reggio Calabria (Parisi, 1625)
Campania (5): Regno di Napoli - Provincia Neapoletana	Napoli (Brandi, 1610; Cinamo , 1609; Cola, 1560; Fuciti, 1625)
Puglia (4): Regno di Napoli - Provincia Neapoletana	Lecce (De Ursis, 1575; Lubelli 1611), Maglie [Lecce] (Costa, 1679), Spinazzola [Bari] (Ruggieri, 1543)
Sicilia (15): Regno di Sicilia - Provincia Neapoletana	Assoro [Enna] (Valguarnera, 1608), Caltagirone [Catania] (Longobardo, 1565), Caltanissetta (Gravina, 1603), Caltavuturo [Palermo] (Cipolla, 1736), Mineo [Catania] (Buglio, 1606), Modica [Ragusa] (Laurifce, 1646), Palermo (Brancati, 1607; Candone, 1636; Carruba, 1572; Castiglia, 1635; Posateri, 1640), Piazza Armerina [Enna] (Intorcetta, 1625), Messina (Morabito, 1691), Siracusa (Minaci, 1654; Trigona, 1687)



ma) anche se alla sua scuola possiamo attribuire molti altri dipinti. Sono probabilmente le sue condizioni di salute a non permettergli di esercitare a lungo la sua arte pittorica tanto che Luís Frois (1532-1597) in una lettera indirizzata al Preposito generale chiede a Claudio Acquaviva (1543-1615) di inviare uno stampatore, diverso quindi da Giovanni Niccolò Cola, per riprodurre alcune immagini sacre da distribuire tra i cristiani⁹: «stampatore di immagini grandi che porti forme per si stampar qui, ed ripartir per li christiani, perché ancorché sono tre anni che qui sta il fratello Jo. Costa, pintore, esso è naturalmente debole, et non ha fatto insino a hora, dopo che sta in Giappone, più di 4 o 5 quadri per alcune ecclesie, et queste non grandi, et di poche figure»¹⁰.

Non arriverà invece a Macao, fermandosi a Salsette in India, il gesuita napoletano **Francesco Leonardo Cinnamo** (1609-1676) che morirà a Goa. Entrato nella Compagnia nel 1623 nella città di Napoli, sarà uno dei pochi gesuiti che prenderà nella medesima città anche i voti, nel 1643. In India fonda nel 1662, divenendone superiore, la residenza di Maissour / Mysore, nella costa del Malabar, zona definita da P. Domenico Ferroli (1887-1970) la “missione dimenticata”, perché uno dei capitoli meno studiati della vita delle missioni gesuitiche.

Nella metà del XVII secolo arrivano a Macao anche i due napoletani P. Giovanni Battista Brandi o Brando (1610-1681 o 1682, novizio dal 1627) e il più giovane Domenico Fuciti che compare nei documenti anche come Facitto, Facittus o Focitta (1623-1696, novizio dal 1638)¹¹.

Il primo dei due, **P. Giovanni Battista Brandi**, entrato nella Compagnia nel 1627 nella stessa città di Napoli, si imbarca per Macao sulla nave *Nossa Senhora da Atalaia* il 26 marzo 1640 insieme al suo compagno di corso Andrea Giovanni Lubelli (1611-1685), a Giovanni Filippo De Marini (1608-1682) (nel suo primo viaggio), e ai due coetanei Martino Martini (1614-1661) e Stanislao Torrente (1616-1681) che avevano frequentato lo stesso collegio a Roma. Brandi nel 1650 prende i voti a Goa. E nel 1668 compare come rettore del Collegio di Macao, dopo tre anni

di permanenza nella città e dopo aver viaggiato per dieci anni tra le località cinesi di Hainan e Tingan. Dopo una permanenza di due anni nel Siam (1671-1673 torna come professore a Macao, dove morirà nel 1681 o 1682.

L'ultimo del gruppo, **Domenico Fuciti**¹², viene destinato alle missioni in Asia nel 1653: partito per Vannes diretto in Portogallo, nel 1654 si imbarca a Lisbona sul galeone *São Francisco* o, secondo altri, sulla *Capitaina* insieme a numerosi religiosi. Giunto a Goa il 2 agosto del 1655, ne riparte l'anno dopo per Macao. La vita di Fuciti risulta essere tra le più avventurose dei gesuiti italiani. Nel 1657 viene destinato alla Cocincina, insieme a François Ignace Baudet (1618-dopo 1679), per l'evangelizzazione da poco avviata della penisola indocinese, dove regnavano numerosi conflitti tra la zona del Tonchino e quella della Cocincina (rispettivamente le attuali Vietnam del Nord e del Sud). Costretto a nascondersi, imbarcatosi con pericolosi mercanti cocincinesi, poi da questi in fuga per non essere derubato e ucciso, viene fatto prigioniero e rimpatriato. Fatto salire a bordo di una nave cinese, nel 1658 arriva a destinazione in Cocincina dove viene raggiunto l'anno successivo dallo stesso Baudet. Dopo sette anni di permanenza in Cocincina, insieme anche al gesuita giapponese Pedro Marques (1613-c. 1679), ne è espulso nel 1655 e obbligato a imbarcare per il Siam. Da questo momento in poi Fuciti mette in atto una lunga serie di strategie per fare rientro in Cocincina (dove nel 1668 vi torna ufficialmente con patente di vicario generale della diocesi di Malacca rimanendo agli arresti domiciliari, ma fuggendo di notte per incontrare i cristiani) e in Tonchino (dove arriva nel 1669 con doni per il sovrano il quale invece non vuole neppure ricevere i gesuiti giunti da Macao). Pur intimato dalle autorità locali di ripartire, Fuciti rimane nel Tonchino travestito da mercante - una tecnica che sarà poi adottata anche dai religiosi di *Propaganda* -, viaggiando di provincia in provincia e sottoponendosi a lunghi periodi di prigionia e di tortura alla *canga* (costituita da una tavola con un foro nel mezzo in cui si faceva passare la testa del condannato). A Fuciti si unirà nel 1671 anche

Giovanni Filippo De Marini, che lo sosterrà nella sua diatriba contro i missionari francesi inviati da *Propaganda Fide*, François Deydier (1637-1693) e Jacques De Bourges (1634-1714), i quali avevano creato clero indigeno a loro avviso non adeguatamente preparato. *Propaganda* si innesta dunque in questo panorama come un elemento in netto contrasto con la politica della Compagnia. Espulso De Marini dalle autorità tonchinesi, Fuciti riesce a trattenersi nel Tonchino fino al 1684, sebbene Papa Innocenzo XI, Odescalchi (1611-1689) lo avesse richiamato a rientrare. Fuciti, dopo altre peripezie tornato a Macao vi trova la morte il 9 ottobre del 1696. Gli interessanti manoscritti ancora inediti di Domenico Fuciti, conservati presso l'ARSI, ossia la *Relatione della missione [...] nel Tonchino, e nella Cocincina*¹³ - alla cui trascrizione si sta procedendo -, così come i numerosi documenti in cui egli si discolpa dalle accuse rivoltegli dai provicari francesi e, in particolare, la *Risposta alle accuse dategli nella Congregazione di Propaganda Fide da' vicari apostolici da lui inviata dalla nuova Batavia al p. assistente di Portogallo*, mettono in luce proprio le accese questioni che in quegli anni fervevano tra i tre protagonisti della scena politico-religiosa: la corona portoghese, costantemente preoccupata della perdita dei suoi territori, soprattutto dopo la caduta di Malacca nel 1643 a opera degli Olandesi; la Compagnia di Gesù, schiacciata tra l'obbedienza al Papa e la fedeltà alla corona portoghese che aveva sino a quel momento protetto e dato sostegno economico e logistico alla comunità religiosa; e *Propaganda Fide*, sorta inizialmente con il desiderio di sostenere la Chiesa laddove essa presentava maggiori difficoltà, ma poi entrata inevitabilmente in conflitto con l'Ordine gesuitico soprattutto per quanto concerneva la questione dei riti locali, il sacerdozio dato alle persone del posto e le metodologie dell'inculturazione. Il vuoto lasciato dai Gesuiti espulsi dal Tonchino e dalla Cocincina, colmato dai vicari apostolici di nazionalità francese di *Propaganda* (Antoine Hainques, 1637-1670, e François Deydier, 1637-1693), non poteva non suscitare attriti con le comunità vietnamite, entrate in confusione per la diversità dei metodi e



dei contenuti teologici, così come non poteva non provocare reazioni da parte di chi, sino a poco prima, aveva abitato quelle terre diffondendovi la fede cristiana. D'altro canto, la difesa del *padroado* a oltranza da parte della corona portoghese non poteva più sussistere in un panorama mondiale in cui si erano ormai innestate forze nuove. Dall'intera *Relatione* manoscritta di Fuciti si ricavano comunque due realtà particolarmente significative per la contingenza storica: da un lato l'importanza della presenza dei Portoghesi visti sempre come un'ancora di salvezza in ogni situazione in cui essi appaiono (a dimostrazione del loro radicato inserimento nel contesto asiatico e della loro stretta collaborazione con il mondo dei Gesuiti); e dall'altro la costante necessità della conoscenza della lingua cocincinese che permette al protagonista di avere più volte salva la vita e che si manifesta come l'unica possibilità per poter esprimere i bisogni vitali (come il mangiare e il bere) in un contesto dove l'altro appare spesso nelle sue connotazioni di scontro più che di incontro.

Quattro napoletani sul suolo asiatico si stabilirono quindi in quattro territori diversi: Cola in Giappone, Cinamo a Goa, Brandi tra Cina e Siam, Fuciti nel Tonchino e nella Cocincina. Dimostrano tutti che la preparazione teologica e l'educazione ricevuta nel collegio della capitale partenopea così come in altri seminari gesuitici, erano state in grado di predisporli adeguatamente alle diverse situazioni sociali e culturali. Del resto, la storia dimostrerà come ciò che rese difficile la permanenza della comunità su territorio asiatico, prima ancora delle avversità politiche locali, delle persecuzioni e del martirio, fu il dissidio interno alla Chiesa, l'incapacità di trovare anelli di congiunzione tra un *padroado* ormai svuotato del suo reale contenuto politico e le nuove esigenze di una Chiesa in espansione, la non duttilità di fronte a diversità culturali e la rigidità nelle scelte compiute.

NOTE

¹ Cfr. M. ERRICHETTI, *L'Antico Collegio Massimo dei Gesuiti a Napoli (1552-1806)*, in «Campania Sacra», 7 (1976), pp. 241-245; A. TANTURRI, *La Provincia napolet-*

ana della Compagnia di Gesù: serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori (1558-1767), in Nicolò Guasti, *I patrimoni dei Gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, Edipuglia, Bari, 2013, pp. 85-106.

² Cfr. tra gli altri, U. PARENTE, *Gesuiti e potere politico nel '500. I Viceré di Napoli e P. Salmerón*, in «Societas», XLII, 6 (1993), pp. 138-144, che mette in evidenza il rapporto politico tra Salmerón e i Viceré di Napoli; e J. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e pensiero, Milano, 1999.

³ Per la Chiesa del Gesù a Nola, cfr. F. IAPPELLI S.I., *Gesuiti a Nola: 1558-1767*, in «Societas», XLI, 1-2 (1992), pp. 20-35; P. IAPPELLI, *La Chiesa del Gesù di Nola. Tradizione e sperimentazione nell'architettura gesuitica in Campania*, Istituto Grafico Editoriale Italiano, Napoli, 2001, che riporta in appendice alcuni documenti sulla fondazione del Collegio (in particolare si veda quello di p. 112).

⁴ Cfr. C. BELLI, *La fondazione del Collegio dei Nobili di Napoli*, in C. Russo (a cura di), *Chiesa, assistenza e società nel Mezzogiorno moderno*, Congedo, Galatina, 1994, pp. 183-280.

⁵ F. IAPPELLI S. I., *Il collegio dei Gesuiti a Capua - I (1611-1767)*, in «Societas», XLI, 1-2 (1991), pp. 22-30 [30]. Per l'importanza del Collegio di Capua come centro di cultura, di formazione religiosa, e di predicazione apostolica, si veda dello stesso autore e con lo stesso titolo la seconda parte dell'articolo pubblicata sempre in «Societas», XL (1991), pp. 70-78.

⁶ Cfr. M. RUSSO, *Jesuitas italianos em Macau*, in Luís Filipe Barreto e Wu Zhiliang (ed.), *Macau Past and Present*, Centro Científico e Cultural de Macau – Fundação Macau, Lisboa, 2015, pp. 353-382.

⁷ *Nicolao's biography and his school of painters*, in P. M. D'ELIA, *Fonti Ricciane*, La Libreria dello Stato, Roma, 1942-1949 (3 voll.), vol. II, p. 231, n. 3; J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Institutum Historicum Societatis Iesu - Letouzey, Rome-Paris, 1973, pp. 58-59; J. RUIZ-DE-MEDINA, *La cultura europea nel Giappone prima del Seicento*, in «Civiltà Cattolica», 1988, IV, pp. 37-39; G. A. BAILEY, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto-Buffalo-London, 1999, pp. 66-81; J. RUIZ-DE-MEDINA, «Cola, Giovanni (João Nicolao)», in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comilla, Roma-Madrid, 2001 (4 voll.), vol. 1, pp. 838-839; L. VECCHIONE, *Padre Niccolao da Nola, ossia Giovanni Cola, 1560-1626: missionario caposcuola gesuita nolano in Cina e Giappone: i gesuiti martiri da Nola missionari in Estremo Oriente*, Opinione L. V., Nola, 2008.

⁸ A. TAMBURELLO, *Il trapianto dell'arte rinascimentale europea in Giappone e Cina. L'opera del missionario gesuita Giovanni Cola (1560-1626)*, in «Societas», XLII, 4-5 (1993), pp. 92-99.

⁹ Cfr. G. MALENA, *I gesuiti italiani missionari in Giappone nel "secolo cristiano"*, in «Il Giappone», vol. XXXV (1995), pp. 19 ss.

¹⁰ Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *Jap. Sin.* 10, II, f. 223.

¹¹ Per Fuciti si rimanda alla scheda biografica presente in J. BURNAY, *Notes chronologiques sur les missions jésuites du Siam au XVII^e siècle*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXIII, 43 (1953), pp. 171-200 [198].

¹² La voce di G. Bertuccioli (Fuciti, Domenico) nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 50 (1998), contiene anche ampia bibliografia.

¹³ ARSI, *Jap. Sin.* 85, ff. 248-291.



L'abito fa il missionario?

Scelte di abbigliamento nelle missioni tra Cinquecento e Settecento

di Matteo Sanfilippo

70

1. Introduzione

Tra l'ultimo decennio dello scorso secolo e il primo di questo mi sono trovato più volte ad occuparmi delle strategie di adattamento dei missionari in Asia e nelle Americhe durante l'età moderna¹. Senza riprendere tutti i temi affrontati in quegli articoli, vorrei qui riconsiderare alcuni materiali di archivio relativi all'adattamento dei missionari, in particolare dei gesuiti, a civiltà lontane e cercavano di mediare fra la propria cultura e quella locale. Alcune grandi questioni di questo processo di adattamento sono ben note, soprattutto a chi si interessa dell'evangelizzazione della Cina, e non vale perciò la pena di ripeterle qui, né di dare una bibliografia dettagliata. Invece non si è ancora insistito abbastanza sul cambiare abito per non farsi (più) riconoscere, per non far capire le proprie intenzioni o per non risaltare ulteriormente su uno sfondo contro il quale si era già troppo in evidenza.

In particolare il problema di quale abito indossare (quello del proprio ordine, come per altro era stabilito inderogabilmente nelle Regole dei vari istituti di vita consacrata? quello locale? una via di mezzo?) coinvolse quasi tutte le missioni, attraversando tutto lo scacchiere missionario e durò ben oltre i primi secoli dell'età moderna. In tale questione interagirono strategie di accomodamento e simulazione ed esigenze pratiche: gli abiti di molti ordini erano stati infatti pensati per climi e ambienti geografici assai differenti da quelli in cui furono messi alla prova tra il Cinque e il Novecento. L'analisi delle vesti scelte dai missionari nei vari luoghi ci permette quindi di affrontare alcuni aspetti teorico-pratici delle strategie missionarie in una prospettiva che può

coniugare la loro estensione nel tempo e nello spazio. Il problema dell'abito infatti non soltanto accompagnò tutta la durata della questione dei riti cinesi e malabarici, ma si ripropose anche in Medio Oriente, in Europa e nelle Americhe, dove suscitò dure polemiche sino allo scorso secolo. Nelle pagine che seguono mi propongo perciò di offrire alcuni esempi tratti dalla documentazione d'archivio, senza affrontare la letteratura specialistica.

2. Tre casi fondamentali

Per quanto riguarda il meccanismo di simulazione/adattamento nel campo dell'abito dei missionari possiamo partire dai tre casi più discussi, quelli cioè che riguardano il Giappone, la Cina e l'India. Le scelte compiute da alcuni gesuiti in questi tre paesi provocarono infatti violente reazioni a Roma e all'interno del loro stesso ordine, coinvolgendo infine l'intero scacchiere missionario e tutti gli organismi centrali ad esso preposti.

Francesco Saverio fu il primo a intuire, verso la fine della sua vita, che per penetrare in Giappone fosse necessario una qualche forma di adattamento². Tale intuizione fu sviluppata dai suoi successori che scelsero di adottare la veste dei bonzi e verso il 1565 giunsero addirittura a indossare abiti di seta³, sinché questi non furono proibiti nel 1571 da Francisco Cabral⁴. Nel decennio successivo Alessandro Valignano rifletté lungamente sulla questione dell'abito⁵ e raccomandò ai suoi confratelli di farsi indiani con gli indiani e cinesi con i cinesi, adattandosi al cibo, ai costumi e alle vesti dei popoli che volevano convertire⁶. Le tesi di Valignano riempirono di sgomento i suoi

superiori, i quali temettero che simili scelte portassero all'oblio della cultura occidentale e della stessa religione⁷. Valignano tuttavia continuò sempre a sostenere che bisognava tenere conto del senso del decoro dei giapponesi, se li si voleva convertire⁸. E i gesuiti inviati in Giappone proseguirono a vestirsi "em trajo dos rapados de Japao", fin quando non furono cacciati⁹.

Le raccomandazioni di Valignano ebbero grande importanza per le sorti della missione in Cina. Una volta arrivato a Macao, Matteo Ricci fece tesoro di quanto detto dal suo confratello e studiò gli abiti cinesi con attenzione, come attestano la sua *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* e una lettera inviata il 13 settembre 1584¹⁰. Sulla scorta di quanto sperimentato in Giappone, i gesuiti in Cina decisero di vestirsi come i bonzi locali e tale scelta parve ottenere un discreto successo: «Quello con che mostrarono i Cinesi tutti molto contento, fu il vestirsi i Padri, con tutta la gente di sua casa a guisa delle persone più oneste di questa nazione, per esser la veste loro modesta e lunga con le maniche anche lunghe, non molto diversa dalla nostra»¹¹. La tonsura e la tonaca dei bonzi comportarono, però, qualche problema. In primo luogo alcuni cinesi confusero cristianesimo e buddismo; in secondo luogo i gesuiti furono omologati ai monaci buddisti e quindi collocati in uno scalino socialmente "molto basso", al livello cioè dei "frati" in Italia, come annotava Ricci in una lettera del 1595¹². E questo contrastava con l'insegnamento di Valignano che aveva suggerito di non sminuire mai la dignità dei missionari¹³. Ricci decise quindi di adottare il vestito del letterato cinese, cioè un abito «di seta paonazza, ma nelli orli di basso e nelle maniche e bavaro con una lista di mezzo palmo di



seta turchina e dell'istessa grandezza un cinto coscito nel vestito, che pende anco con due liste sino a terra, come quello delle vedove in Italia»¹⁴.

Se si confrontano le descrizioni di Ricci a proposito della tonaca dei bonzi e dell'abito del letterato, si nota subito come egli cercasse soprattutto di rassimulare i propri corrispondenti italiani, ripetendo che quelle vesti assicuravano una maggiore capacità di movimento in Cina, senza, però, essere molto differenti da quelle che un gesuita avrebbe indossato in patria. La veste dei bonzi non è «molto diversa dalla nostra», mentre l'abito da letterato è «assai onesto; et la berretta è in croce assai simile alla nostra berretta da prete»¹⁵. Soltanto in un secondo tempo il gesuita aggiunse che aveva sostituito il cappello che ricordava la croce con uno dall'aspetto molto più cinese¹⁶.

Le puntualizzazioni di Ricci non erano inutili: sapeva infatti quanto negativamente la strategia giapponese di Valignano avesse colpito Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù¹⁷. Inoltre poteva prevedere che le critiche all'operato dei gesuiti potessero nascere anche sul campo, come era accaduto in Giappone, e giungere a Roma in un secondo tempo, come in effetti accadde pochi anni dopo nel Malabar. Come è noto, nel 1605 il gesuita Roberto De Nobili arrivò a Madurai, dove scoprì che il confratello portoghese Consalvo Fernandez non aveva ottenuto una conversione in dodici anni¹⁸. Il gesuita italiano imputò tale insuccesso al fatto che Fernandez e gli altri missionari portoghesi si erano rivolti agli strati inferiori della popolazione, precludendosi ogni possibilità di movimento in una società divisa in caste. De Nobili si separò quindi da Fernandez, indossò la tunica giallo-arancione del penitente indiano, si rasò i capelli e si fece costruire un'abitazione nel quartiere dei brahmani. Il tentativo riuscì nonostante la veemente opposizione di alcuni di questi ultimi, ma guadagnò all'italiano l'odio dei confratelli portoghesi. Nel 1609 si apriva quindi la *querelle* dei riti malabarici, la cui prima fase si sarebbe chiusa a favore di De Nobili con la bolla *Romanae sedis* (1623).

Nel dibattito sull'operato di De Nobili l'adozione di abiti locali non fu particolarmente influente, ma non passò

neanche sotto silenzio. Poco dopo anche in Cina si iniziò a chiedere ragione degli abiti che i gesuiti avevano indossato imitando Ricci. Sia in India che in Cina, come già in Giappone, la polemica ebbe origine non soltanto dalla mera riflessione sul modo di massimizzare il successo dei missionari, ma anche da rivalità nazionali e religiose, che trascendevano gli scopi iniziali delle missioni. L'attacco di Fernandez a De Nobili era ispirato dalla volontà portoghese di mantenere il monopolio dei contatti fra l'India e l'Europa, mentre lo scontro in Cina e in Giappone nasceva da motivi analoghi¹⁹, nonché dalla volontà spagnola di penetrare in domini prima preclusi alla Spagna e da quella di alcuni ordini religiosi che volevano scalzare il primato dei gesuiti. Tra il 1631 e il 1633 arrivarono in Cina domenicani e francescani provenienti dalle Filippine spagnole: essi riaprirono la questione dei riti cinesi e si dichiararono scandalizzati dal vestito adottato dai gesuiti. Era l'inizio di una controversia che si sarebbe chiusa l'11 luglio 1742 con la costituzione *Ex quo singulari* di Benedetto XIV e la sconfitta dei gesuiti²⁰.

In oltre un secolo di dispute gli argomenti contestati raramente riguardarono il problema del vestito, ma questo non fu mai del tutto dimenticato. I gesuiti si mantennero infatti fedeli ai precetti di Ricci. Ancora verso la fine del Seicento Louis Le Comte scriveva al marchese de Torcy che «Il faut estre [...] proprement habillé à la Chine et à demi-nud dans les forests de Maduré»²¹. I loro avversari ribadirono invece l'importanza, anche simbolica, dell'abito talare e della tonsura²², anche se poi di fatto indossarono «habiti cinesi»²³. Infatti, come scriveva un francescano nel 1687, «tutti li misionari vestino da letterati»²⁴. D'altra parte, per un missionario vestito all'europea era molto difficile varcare le frontiere cinesi²⁵ e una volta ammessi in Cina bisognava rispettare il senso del decoro cinese. Non si doveva soltanto evitare di offendere il buon gusto dei mandarini, problema non da poco per chi non poteva permettersi abiti di seta²⁶, ma si doveva tener conto di quello di tutta la popolazione. Il francescano Basilio Brollo spiegava a un gesuita di Macao che in Cina «se un ministro comparisce a predicare in abiti vili, troverà bensì chi lo irrida, ma non

chi gli crede, essendo dell'istesso abito convinto per ignorante»²⁷. Francesco Garretto imparò a proprie spese tale verità, quando nel 1726 non fu ricevuto dal prefetto della congregazione cristiana di Fen-yang, che aveva giudicato troppo dimesso il vestito dell'italiano²⁸. Di conseguenza i missionari in Cina continuarono a vestirsi alla cinese per tutto il Settecento²⁹.

Se torniamo a prendere in considerazione l'India, ci accorgiamo che nel Settecento la questione dell'abito non era stata ancora risolta. D'altra parte che la situazione indiana era molto differente da quella cinese: in India infatti la presenza cristiana era molto antica. Le missioni cattoliche sulla costa del Coromandel dovettero quindi fare i conti con tradizioni e costumi cristiani più che millenari³⁰. Nel 1743, un anno dopo la condanna dei riti cinesi, si era alle prese con le pendenze dei riti malabarici, rimessi in discussione dai cappuccini nell'ultimo quarto del Seicento³¹. Per quanto riguarda l'abito, proprio nel 1743 i missionari portoghesi chiesero di poter indossare le vesti dei paria per portare la religione tra questi ultimi. I gesuiti si opposero subito, temendo di veder compromesso il loro lavoro tra le caste superiori. A Roma si commentò sconsolatamente che il danno era stato fatto quando si era rinunciato all'abito europeo, ma che ora non si potevano abbandonare i paria³². D'altra parte non si poteva nemmeno rinunciare a convertire «i nobili», così, quando nel 1744 Benedetto XIV proibì anche i riti malabarici con la costituzione *Omnium sollicitudinum*, la questione dell'abito non fu ben definita. Anzi, si continuò a concedere dispense particolari. Il 7 gennaio 1783, per esempio, i missionari del Coromandel ottennero dai cardinali di Propaganda Fide il permesso di vestirsi di bianco o di altro colore «in vista dell'avversione che hanno i gentili del color nero»³³.

Tra il 1609 e il 1744, le date di inizio e fine della *querelle* sui riti malabarici, gli organismi romani preposti alle missioni seguirono con attenzione l'evolversi della controversia. Essa infatti non riguardava soltanto i luoghi e gli ordini coinvolti direttamente, ma la sua decisione poteva condizionare l'insieme delle strategie missionarie. In particolare la congregazione di Propaganda



Fide, istituita nel 1622 per coordinare lo sforzo missionario, fu molto attenta a tale faccenda e, appena pochi mesi dopo la sua fondazione, richiese copia dei materiali del processo a De Nobili³⁴. I suoi funzionari simpatizzavano con le tesi di quest'ultimo e ritenevano che fosse necessaria una notevole capacità di accettare i costumi locali³⁵. Inoltre erano favorevoli a qualsiasi iniziativa che spezzasse il monopolio portoghese in materia religiosa³⁶.

Propaganda fu tuttavia molto cauta nel palesare le sue opinioni. Il segretario, Francesco Ingoli, temeva infatti che dichiararsi apertamente favorevoli a De Nobili potesse acuire l'*impasse* provocata dalle già citate rivalità tra i portoghesi e gli spagnoli e dalla ostilità con la quale tutti gli ordini guardavano ai gesuiti³⁷. Ostilità che li spingeva a criticare le scelte dei gesuiti in Asia per poi imitarle in altri contesti. Basti pensare agli attacchi dei cappuccini ai gesuiti in India e al modo con cui gli stessi cappuccini seppero adattarsi alle realtà dell'impero turco³⁸.

3. Altri casi

Propaganda procedette con molta attenzione, ma non riuscì a sfuggire alla questione del vestito. D'altronde nella stessa Europa occidentale la legislazione tridentina, rafforzata dalla riforma di Sisto V e dagli interventi successivi sino alla regolamentazione di Benedetto XIV, aveva avviato un processo di normalizzazione del vestire ecclesiastico³⁹. Tale processo fu molto lungo e incontrò forti resistenze anche nelle missioni europee. Molti paesi europei erano infatti ostili ai missionari, quanto e più di quelli asiatici. La necessità di mimetizzarsi per penetrare in regioni nelle quali il cattolicesimo era proibito obbligò quindi i missionari a non rispettare le norme più generali. Già nel Cinquecento i gesuiti si posero il problema della penetrazione clandestina in Irlanda⁴⁰ e nel secolo successivo Propaganda consigliò sempre la prudenza per le missioni in quel paese⁴¹. L'atteggiamento romano non era tuttavia sempre univoco: la stessa Propaganda, in circostanze analoghe, non concesse ai cappuccini di adottare l'abito secolare in Inghilterra e nella colonia del Maryland⁴². Gli stessi

accorgimenti e le stesse incertezze valevano per l'Europa orientale: in Transilvania i gesuiti vestivano come preti secolari, come d'altronde era normale nei paesi retti da un principe "eretico", mentre Propaganda dibatteva nel 1626 se fosse il caso di mandare in Russia missionari clandestini⁴³.

Il problema della clandestinità accomunava nel Sei-Settecento le missioni nei paesi dell'Europa non cattolica a quelle in Asia e nelle Americhe. In queste ultime tale necessità aveva gli stessi motivi delle missioni in Inghilterra o in Irlanda. Si è già menzionato il Maryland, ma nella prima metà del Seicento anche i domenicani si posero il problema del travestimento per i missionari che si recavano nelle Antille inglesi od olandesi, come traspare da una lettera di Giovanni Battista De Marinis, generale dell'ordine⁴⁴. Sempre nei Caraibi i gesuiti si camuffarono per predicare nei domini inglesi. Nel 1650 il padre Jean Destriche si recò presso gli irlandesi cattolici di Saint-Christophe e da quest'isola passò a quella di Montserrat, caduta in mano inglese, travestito da mercante di legname⁴⁵. In Asia il camuffamento era motivato da ragioni differenti. I francescani, per esempio, si dovettero travestire nel Settecento per imbarcarsi sulle navi olandesi che commerciavano con il Giappone⁴⁶, dove era loro interdetto l'ingresso, o per recarsi a Malacca⁴⁷.

La situazione nelle Americhe era comunque migliore che in Asia o nell'Europa protestante: a parte il caso delle isole conquistate dagli inglesi, i missionari non erano obbligati spesso a mimetizzarsi. Essi erano sostenuti dalle armi europee e non davano quindi importanza al fatto che gli autoctoni non apprezzassero le loro vesti. Eppure tale disprezzo era assai esplicito. Il già citato episodio di Destriche è movimentato da un seguito, nel quale un indiano carib spaventa i suoi compagni indossando la veste nera del gesuita⁴⁸. Gli indiani degli attuali Canada e Stati Uniti giudicavano invece le tonache dei missionari troppo femminili e soprattutto scomode per viaggiare⁴⁹.

Nelle Americhe i problemi relativi all'abito non erano dovuti a questioni di adattamento alla società locale, ma erano legati alla lontananza dall'Europa, agli insetti e al clima locale. Ancora

i domenicani rinunciarono nelle Antille alla cappa nera «à raison des chaleurs excessives»⁵⁰, mentre il raccolto Gabriel Sagard viaggiava in Canada con una stamigna sulla faccia per non essere divorato dalle zanzare⁵¹. Sempre in Canada alcuni missionari chiesero il permesso di indossare berretti di lana contro il freddo⁵². Vi furono inoltre problemi di rifornimento: nel 1647 i domenicani della Guadalupa furono costretti a vestirsi di tela, perché non fu loro possibile ricevere abiti di lana confacenti alle regole⁵³. Qualcosa di simile accadde in Canada, dove negli anni 1642-1644 i gesuiti non ricevettero rifornimenti di lana e si arrangiarono come poterono⁵⁴.

Il problema del freddo era notevole anche nell'Europa orientale, dove, però, non era disgiunto da altre questioni. Nel 1634 Giovenale Falco, minore conventuale, inviato da Propaganda in Valacchia, fu accusato dal confratello Silverio Pilotti di vestire alla valacca e di girare armato di pistola "et coltellaccio"⁵⁵. Nel 1743, Propaganda Fide ricevette invece dall'Albania una lettera del superiore locale dei minori osservanti riformati⁵⁶. Questi lamentava il disordine nel vestiario dei suoi confratelli, la tendenza a indossare camicie "alla moda secolare", calze e berretti colorati e a non "cingere la corda". Suggeriva inoltre che «servendosi per necessità dei stivaletti, questi siano fatti del panno del lor'abito, o di altro panno vile»⁵⁷. Se nel caso di Falco ci troviamo di fronte a una questione di mimetizzazione e di difesa personale, in Albania si trattava di sopravvivere al clima invernale. In Bulgaria la situazione era ancor più pericolosa di quella valacca: missionari e clero secolare dovettero quindi travestirsi più volte da mercanti turchi o francesi ed anche da contadini⁵⁸.

Si è già accennato alle missioni mediorientali, dove, in genere, non si ponevano o comunque non sono ricordati problemi legati ai rigori del clima. Dalla documentazione disponibile traspare invece l'importanza delle scelte mimetiche. Lo stesso Ignazio di Loyola aveva suggerito in una lettera del 1555 di introdurre dolcemente il cristianesimo in Etiopia⁵⁹ e questo consiglio venne tradotto in termini di travestimento nei primi viaggi alla volta di Candia e del Libano, oltre che ovviamente dell'Etiopia⁶⁰. Un sotterfugio simile fu escogitato



dai carmelitani che si recarono in Persia nel 1604: si vestirono infatti da semplici cappellani, dovendo transitare per territori russi⁶¹. Nel 1622 l'abate maronita Vittorio Accorese scrisse a Propaganda per suggerire che i missionari, inviati nel Medioriente, potessero abbandonare l'abito del loro ordine in modo da adattarsi ai costumi locali⁶². Ancora un secolo dopo, nel 1723, Propaganda chiese ai cappuccini di Aleppo di inviare alcuni padri a Mossul e suggerì di farli viaggiare in incognito, provocando, per altro, uno sdegnoso rifiuto⁶³.

La ruvidezza della risposta del custode cappuccino di Aleppo mostra come nelle missioni mediorientali le esigenze di mimetizzazione avessero sollevato problemi di varia natura, non ultimo il sospetto di una sorta di questione dei riti⁶⁴. Per quanto riguarda le diatribe sull'abito, la documentazione fa risaltare in primo luogo le pressioni su Roma e le domande dei missionari e delle potenze coloniali - in questo caso la Francia, interessata alla possibilità di utilizzare alcuni ordini e congregazioni come suoi agenti nell'area mediorientale. Nel 1777 per esempio il domenicano Tommaso Maria Vecchio lamentava che i religiosi della missione di Naxivan, protetti dal console francese, non rispettavano la disciplina ecclesiastica e il decoro dell'abito⁶⁵.

In secondo luogo i documenti mettono in evidenza le polemiche all'interno dei singoli ordini e tra ordini diversi, polemiche che sembrano ricalcare quelle dell'Estremo Oriente. Nei primi decenni del Settecento i gesuiti in Siria vennero accusati di vestire «à peu près comme les ecclésiastiques du pays»⁶⁶, mentre nel 1747 i cappuccini accusarono i carmelitani di vestire con il berretto e l'abito levantino⁶⁷. D'altra parte i carmelitani avevano ricevuto nel 1683 il permesso di viaggiare con veste grigia e mantello persiano, perché i musulmani non gradivano la veste bianca. Nelle città tuttavia dovevano rispettare l'abito dell'ordine e non acconciarsi alla persiana⁶⁸. I missionari avevano obiettato di non poter calzare i sandali per visitare i fedeli: i persiani si scandalizzavano infatti quando essi calpestavano con i piedi infangati i loro preziosi tappeti. I carmelitani avevano quindi richiesto il permesso di portare calzini del colore della veste dell'ordine

e babbucce nere⁶⁹. Non si trattava comunque soltanto di essere bene accettati nelle case di chi si era convertito, ma era anche una questione di sopravvivenza. Nel 1750 un missionario di Aleppo, già allievo del Collegio Urbano di Propaganda Fide, ricordava di aver indossato abiti secolari per evitare ogni noia⁷⁰. In un altro caso invece sette religiosi portoghesi si travestirono da arabi per non pagare le gabelle ai turchi⁷¹.

4. Conclusione

Nella seconda metà del Settecento le notizie sugli abiti dei missionari diminuiscono. D'altronde il periodo che va dalla Rivoluzione americana al Congresso di Vienna costituì una cesura nell'attività missionaria⁷². Non si trattò soltanto di una diminuzione quantitativa, anche se lo scioglimento della Compagnia di Gesù e l'occupazione francese di Roma non favorirono lo sviluppo delle missioni, quanto anche di un mutamento qualitativo. La crisi rivoluzionaria fece vacillare le certezze della Chiesa di antico regime, proprio nel momento in cui terminava anche

il colonialismo di *ancien régime*. Agli inizi dell'Ottocento buona parte delle antiche colonie americane aveva ormai conquistato o stava per conquistare l'indipendenza: quelle terre di missione si avviavano quindi a divenire chiese nazionali. Quasi allo stesso tempo il nuovo colonialismo britannico apriva agli europei nuovi paesi, come l'Australia e la Nuova Zelanda, o rendeva più semplice la penetrazione in Estremo Oriente, rafforzando, però, la presa protestante sui paesi extra-europei⁷³. Per quanto ci riguarda, dopo quelle trasformazioni diminuirono le polemiche tra gli ordini e si ridussero, pur non scomparendo mai del tutto, anche le situazioni di emergenza, che obbligavano i missionari a travestirsi.

Approfittando della relativa pacificazione delle terre di missione, Roma rilanciò il processo di normalizzazione delle chiese missionarie e richiese il rispetto della disciplina dell'abito, pur lasciando sempre aperta la porta per eventuali contravvenzioni alla disciplina romana. Essa sapeva infatti bene quanto fosse ancora difficile la situazione asiatica, destinata a risolversi molto più tardi. Soltanto tra il 1935 e



il 1939 giunse finalmente a soluzione la questione dei riti cinesi e giapponesi, determinando così quella di dubbi analoghi in Corea e in Indocina; nel 1940 si chiudeva infine la questione dei riti malabarici⁷⁴. Terminava così la lunga fase dell'adattamento dei missionari e venivano infine accettati quei costumi locali che non erano in evidente contraddizione con i dettami della Chiesa.

Se ora tentiamo di tirare le somme di quanto scritto sin qui, ci accorgiamo di come la questione dell'abito si sia continuamente intrecciata ai grandi temi dell'impresa missionaria: cristianizzazione/ occidentalizzazione, adattamento/dissimulazione, frontiera/aculturazione. Se infatti il travestimento e l'accettazione dei costumi locali al fine di penetrare in società altrimenti chiuse, sono stati alla base di un meccanismo di manipolazione che seguiva quei dettami della cultura barocca, studiati da Prospero e Villari nel secolo scorso⁷⁵, essi hanno anche favorito con il tempo la possibilità di adeguarsi a mondi culturalmente e climaticamente diversi. Tale incontro ha infine obbligato i missionari e, con maggiore lentezza, la Chiesa tutta ad accettare una sorta di rivoluzione culturale, che nel Novecento ha portato a un progressivo abbandono della prospettiva eurocentrica. In questo senso le missioni hanno agito come una frontiera, lungo la quale l'acculturazione ha talvolta funzionato nei due sensi. Tale processo, però, non ha mai impedito ai missionari di partecipare all'impresa coloniale dalla parte dei colonizzatori, in nome di un'occidentalizzazione considerata condizione preliminare alla conversione delle società colonizzate. Non è d'altronde casuale che le riflessioni più profonde sull'adattamento siano nate in Cina e Giappone, due imperi nei quali i missionari non potevano godere dell'ausilio della penetrazione militare ed economica europea⁷⁶.

La faccenda dell'abito è solo un piccolo tassello di questa trasformazione. Le controversie sull'abito del missionario, la stessa domanda implicita se l'abito faccia il missionario (domanda che per secoli riceve una risposta affermativa da Roma), sono collegate al processo di integrazione e di confronto della Chiesa nel e con il mondo, un mondo nel quale le istanze cattoliche hanno

goduto di privilegi progressivamente minori. Il famoso proverbio sull'abito che non fa il monaco fu inventato da quegli abati commendatari del Quattrocento italiano, i quali avevano tutto l'interesse a godere i frutti dei propri benefici, senza pagare lo scotto di un abito ecclesiastico che avrebbe rischiato di farli sentire ridicoli. Con l'andare del tempo - al di là del clima e al di là della scomodità - è questo il vero problema per i missionari alle prese prima con civiltà diverse e poi con la cultura protestante o con quella dei socialisti. Il 4 agosto 1833 Paul Riccadonna, superiore della missione gesuita in Libano, consigliò ai confratelli di non indossare la veste lunga nei porti del Levante, a meno che non volessero essere coperti di ridicolo⁷⁷. Alcuni decenni più tardi gli oblati dal Canada scrissero che «...la soutane portée en public dans nos villes et sur les chemins de fer, est une occasion d'humiliations pour les prêtres et les catholiques»⁷⁸. Sembra quindi che in materia di vestire l'adattamento dei missionari riveli allo stesso tempo un meccanismo di attiva simulazione (per altro ancor oggi in uso in alcuni paesi islamici) e uno di resa più o meno passiva di fronte alle imposizioni del mondo circostante.

NOTE

¹ M. SANFILIPPO, *Travestimento o tradimento? I missionari cattolici in Cina nei secoli XVI e XVII*, in «Miscellanea di storia delle esplorazioni», XXI, 1996, pp. 113-123; Id., *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni "ad haereticos" e "ad infideles" tra XVI e XX secolo*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 109, 2, 1997, pp. 601-620; Id., «Une occasion d'humiliations»: l'abito talare, il clero cattolico e l'ovest canadese agli inizi del XX secolo, in *Le stelle e le strisce. Studi americani e militari in onore di Raimondo Luraghi*, a cura di V. Gennaro Lerda, Milano, Bompiani, 1998, I, pp. 61-73; Id., *Adattamento e travestimento: l'abito religioso nelle missioni*, in *La Sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, a cura di G. Rocca, Roma, Edizioni Paoline, 2000, pp. 113-118; Id., *La querelle dei riti malabarici*, in *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, a cura di C. Prezzolini e M. Sanfilippo, Perugia, Guerra, 2008, pp. 127-135.

² *Epistolae S. Francisci Xaverii*, a cura di G. Schurhammer e I. Wicki, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944-1945, *passim*.

³ A. VALIGNANO, *Sumario de las cosas de Japón (1583)*, a cura di J.L. Alvarez-Taladriz, Tokio, Sophia University, 1954, p. 231.

⁴ Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), Jap.-Sin., 7, I, ff. 23-24v.

⁵ A. VALIGNANO, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di G.F. Schütte, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1946, pp. 139-141.

⁶ ARSI, Jap.-Sin., 9, I, f. 68.

⁷ VALIGNANO, *Il cerimoniale cit.*, p. 319.

⁸ VALIGNANO, *Sumario cit.*, pp. 231-233.

⁹ *Monumenta Historica Japoniae*, a cura di J.F. Schütte, Romae, Institutuum Historicum Societatis Iesu, 1975, p. 773.

¹⁰ *Fonti Ricciane*, a cura di P.M. d'Elia, I, Roma, Libreria dello Stato, 1942, p. 89, e M. RICCI, *Le lettere dalla Cina (1580-1610)*, a cura di P. Tacchi Venturi, Macerata, Giorgetti, 1913, pp. 42-43.

¹¹ *Fonti Ricciane cit.*, I, p. 192.

¹² RICCI, *Le lettere dalla Cina cit.*, p. 173.

¹³ VALIGNANO, *Il cerimoniale cit.*, pp. 155-157.

¹⁴ RICCI, *Le lettere dalla Cina cit.*, p. 173.

¹⁵ *Fonti Ricciane cit.*, II, Roma, Libreria dello Stato, 1949, p. 72.

¹⁶ M. RICCI, *Lettere dal manoscritto maceratese*, a cura di C. Zeuli, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1985, pp. 47-52.

¹⁷ A. PROSPERI, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 196-199.

¹⁸ Per quanto segue e per le indicazioni bibliografiche, cfr. M. SANFILIPPO, *Roberto De Nobili: un'introduzione*, in *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, cit., pp. 13-22.

¹⁹ Nel 1699 il re del Portogallo scrisse al cardinal Ottoboni per chiedere che si mettesse fine ai riti cinesi. Nella lettera questi ultimi erano messi in relazione con i riti malabarici iniziati da De Nobili: in entrambi i casi si sarebbe trattato di un indebito attacco all'opera dei missionari portoghesi. Vedi Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Archivum Arcis, Armadio I-XVIII, n. 4282.

²⁰ *The Chinese Rites Controversy, its history and meaning*, a cura di D. E. Mungello, San Francisco, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994.

²¹ M. LEZARD, *Les tribulations d'un Jésuite en Chine: le Père Le Comte et la conversion*, in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI et XVIIe siècles*, a cura di G. e G. Demerson, B. Dompnier e A. Regond, Clermont-Ferrand, Université de Clermont-Ferrand II, 1987, p. 353.

²² ASV, Missioni, vol. 108, fascicolo "1685-1714 Missioni Cina Siam", non foliato.

²³ G. F. NICOLAI, *Epistola ad D. Tournon*, 3 febbraio 1702, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 1, a cura di G. Mensaert, Romae 1961, p. 275. I superiori spagnoli non furono ovviamente d'accordo con tale scelta, *ibid.*, VIII, a cura di F. Margiotti, Roma 1975, t. 1, p. 492.

²⁴ Basilio Brollo a Valerio Brollo, 28 ottobre 1687, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 2, p. 970. Brollo descrive il suo abito "alla cinese", *ibid.*, p. 960.

²⁵ NICOLAI, *Epistola*, in *Sinica Franciscana*.



na, VI, 1, p. 283.

²⁶ *Sinica Franciscana*, III, a cura di A. van den Wyngaert, Ad Claras Aquas (Firenze), apud Collegium S. Bonaventurae, 1936, p. 461; *ibid.*, VIII, t. 1, p. 457. Tra l'altro erano necessari due abiti di seta, uno estivo e uno invernale, cfr. *ibid.*, VIII, t. 2, p. 779.

²⁷ Brollo a un gesuita di Macao, ottobre 1685, in *Sinica Franciscana*, VI, t. 2, p. 897. Sulle spese per l'abito quotidiano, cfr. *ibid.*, VIII, t. 1, p. 279.

²⁸ F. MARGIOTTI, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, Edizioni "Sinica Franciscana", 1958, p. 226.

²⁹ J. BECKMANN, *La propagazione della fede in Asia*, in AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, tr.it., Milano, Jaca Book, 1978, p. 364.

³⁰ G. SORGE, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna, Clueb, 1983.

³¹ J. WICKI, *Schwierige Missionsprobleme in Indien*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, a cura di J. Metzler, II, Wien, Herder, 1973, pp. 334-338.

³² ASV, Missioni, vol. 103, fascicolo K247: Scrittura che si distribuisce d'ordine di Sua Santità nel proporsi la cause de' riti malabarici 1743.

³³ Archivio di Propaganda Fide (d'ora in poi APF), Acta, vol. 153 (1783), ff. 24-32.

³⁴ J. METZLER, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, 1, 1971, p. 180. Per Propaganda e i riti cinesi, cfr. invece F. MARGIOTTI, *I riti cinesi davanti alla S.C. de Propaganda Fide prima del 1643*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", 35 (1979), pp. 133-153, 192-211.

³⁵ METZLER, *Orientation cit.*, pp. 180-181.

³⁶ G. SORGE et al., *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Bologna, Clueb, 1988.

³⁷ APF, SOGC, vol. 189, ff. 390-392.

³⁸ Metodio Carobbio da Nembro, *Missionari di Propaganda nell'impero turco durante il secolo XVII*, in «Euntes Docete», XVIII, 1965, pp. 109-134.

³⁹ C. DELLO IACONO, *De habitu ecclesiastico*, Romae, Pontificum Athenaeum Antonianum, 1953, pp. 37-56.

⁴⁰ M. OLIVARI, *I Gesuiti e la clandestinità. La prima missione in Irlanda*, in «Dimensioni», 31 (1984), pp. 45-54.

⁴¹ APF, Acta, vol. 66 (1696), f. 35v.

⁴² Per l'Inghilterra, APF, Acta, vol. 27 (1658), ff. 176-178; per il Maryland, *ibid.*, vol. 15 (1642), f. 33 e vol. 19 (1649-1650), f. 330.

⁴³ Per la Transilvania, P. TROCANEL, *La boriosa organizzazione delle missioni in Bulgaria, Moldavia, Valachia e Transilvania*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I, 2, 1972, p. 245. Per la Russia, J. OLSR, *La Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)*, *ibid.*, p. 205.

⁴⁴ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (Roma), serie IV, vol. 112, f. 12r.

⁴⁵ [P. Pelleprat et alii], *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus publiés par des pères de la même compagnie*, I, *Mission de Cayenne et de la Guyane*, a cura di

M.-F. de Montézon, Paris, Julies, Lanier, Cosnard et C.ie, 1857, p. 36.

⁴⁶ *Breve Relazione Estratta da varie lettere per il reverendissimo Padre Fr. Agostino da Madrid ... sopra l'arrivo nella città di Manila, partenza per l'Impero del Giappone, arrivo, e dimora in quello dell'abbate D. Gio. Battista Sydoti*, Roma, Bernabò, 1718, pp. 44-45.

⁴⁷ A. MEERSMAN, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, pp. 184-186.

⁴⁸ [Pelleprat], *Voyages et travaux des missionnaires*, p. 37.

⁴⁹ J. AXTELL, *The Invasion Within*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 78.

⁵⁰ A. CHEVILLARD, *Les desseins de son Eminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, Durand, 1659, p. 53.

⁵¹ G. SAGARD, *Grande viaggio nel paese degli Uroni 1623-1624*, tr.it., Milano, Longanesi, 1972, p. 158.

⁵² Segnalazione di Luca Codignola.

⁵³ M. DU PUIS, *Relation de l'establissement d'une colonie française dans la Gardeloupe isle de l'Amérique, et des moeurs des sauvages*, Caen, chez Marin Yvon, 1652 (rist. anast., Baseterre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1972), epp. 103-104.

⁵⁴ L. CAMPEAU, *La mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Montréal-Roma, Editions Bellarmin-Institutum Historicum Societatis Iesu, 1987, p. 333.

⁵⁵ APF, SOGC, vol. 156 (1637), f. 43rv; Scuola Romana di Roma, *Diplomatarium Italicum*, II, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1930, pp. 339-340.

⁵⁶ APF, Acta, vol. 113 (1748), ff. 398-408.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 402.

⁵⁸ APF, SOGC, vol. 637 (1721), f. 156; vol. 690 (1736), f. 97v; vol. 715 (1742), f. 150v; vol. 726 (1745), f. 200v.

⁵⁹ I. LOYOLA, *Ecrits*, a cura di M. Giuliani, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 928-934. È interessante notare a tal proposito che Ignazio non fu contrario a forme di adattamento. Si veda, per esempio, una lettera del 1549 ai confratelli inviati in Germania: *Obras de San Ignacio de Loyola*, a cura di I. Iparaguirre, C. de Dalmases e M. Ruiz Jurado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 864-866.

⁶⁰ A. RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, I, Paris, A. Picard, 1907, p. 9; S. Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis*, I, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989, p. 111*.

⁶¹ [C. Chick] *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries*, London, Eyre and Spottiswoode, 1939, p. 108.

⁶² APF, Congregazioni Particolari, vol. 1, f. 297r.

⁶³ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, p. 35.

⁶⁴ B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient aux temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVIIe-XVIIIe siècles)*, Rome, École française de Rome, 1994.

⁶⁵ APF, Congregazioni particolari, vol. 105, Minerva (Roma) 6 giugno 1777, frà Tommaso Maria Vecchio al cardinal Castelli, non foliato.

⁶⁶ J. de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, I, Paris, A. Cailleau, 1722, p. 37.

⁶⁷ Casa Generalizia dei Cappuccini a Roma, Diario di Aleppo, AD 106, pp. 45-46.

⁶⁸ [Chick], *A Chronicle of the Carmelites*, p. 752.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 448 e 733.

⁷⁰ ASV, Missioni, vol. 55, 15 ottobre 1750, non foliato.

⁷¹ APF, SOGC, vol. 288 (1648), ff. 49-50.

⁷² S. Delacroix, *Les déclin des missions modernes*, in *Histoire universelle des mission catholiques*, a cura di Id., II, 1957, pp. 363-390; Id., *L'aggravation de la crise*, *ibid.*, III, 1958, pp. 27-51.

⁷³ Per un esempio dei nuovi problemi generati dalla coabitazione con i protestanti nell'impero britannico, cfr. K. BALLHATCHET, *Missionaries, Empire and Society: The Jesuit Mission in Calcutta 1834-1846*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», VII, 1 (1978), pp. 18-34.

⁷⁴ J. BRULS, *Des missions aux jeunes églises*, in *Nouvelle histoire de l'Eglise*, V, *L'Eglise dans le monde moderne*, Paris, Seuil, 1975, pp. 466-468; G. ROMMERSKIRCHEN, *Riti, questione dei*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953, coll. 966-1005; P.A. RULE, *The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History*, in «Pacific Rim Report», 32, 2004, pp. 2-7. Vedi ora, per una valutazione generale aggiornata, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, a cura di I. G. Županov e P. A. Fabre, Leiden-Boston, Brill, 2018, nonché Claudia VON COLLANI, *The Jesuit Rites Controversy*, in *The Handbook of the Jesuits*, a cura di I. G. Županov, Oxford, Oxford University Press, 2018 (on-line: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190639631.001.0001/oxfordhb-9780190639631-e-39>). Inoltre è utile, per inquadrare il tutto, *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, a cura di R. Po-Chia Hsia, Leiden-Boston, Brill, 2018.

⁷⁵ R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987; Prosperi, *Il missionario*.

⁷⁶ Oltre ai testi già citati si veda anche M. RIPA, *Giornale (1705-1724)*, a cura di M. Fatica, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1992.

⁷⁷ *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites 1816-18145*, a cura di S. Kuri, Beyrouth, Dar el-Macreq, 1985, p. 131.

⁷⁸ ASV, Nunziatura del Canada, scatola 77, fascicolo 19.



La “Biblioteca domestica” del Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo

di Giuseppe Scuderi

76

Nel novembre del 2013 la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana e la Soprintendenza per i Beni culturali e ambientali di Palermo hanno promosso una giornata di studi intitolata “Le Biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia”, svoltasi presso l'Istituto Gonzaga (a quella data sede del Centro Educativo Ignaziano).

Spunto per l'iniziativa era, come scrive nell'introduzione agli atti¹ la Dott.ssa Maria Elena Volpes, allora Soprintendente per i Beni culturali e ambientali di Palermo, “il progetto di recupero e ricomposizione del prezioso e ricco patrimonio librario antico dei Gesuiti ... estrinsecato, per quanto riguarda i fondi presenti in Sicilia, sotto l'alta sorveglianza della Soprintendenza”. Patrimonio costituito da circa 20.000 volumi, che è stato raccolto nei locali dell'ottocentesca Villa Whitaker, nucleo originario del Centro Educativo Ignaziano, “un patrimonio inestimabile e di grande importanza documentaria, che è testimonianza del ruolo culturale di primo piano svolto nei secoli dalla Compagnia di Gesù e al tempo stesso strumento per una più approfondita conoscenza della storia delle biblioteche”.

Tra gli argomenti trattati nella giornata, grande interesse riveste l'analisi del volume *Index alphabeticus scriptorum, qui ad annum 1682 in bibliotheca Collegii Panormitani Soc. Jesu asseruantur*, Panormi, typis Caroli Adamo, 1682,² e cioè l'elenco alfabetico per nome degli autori con le loro opere e l'indicazione del “pluteus” dove esse sono riposte. L'opera, quasi certamente l'unica copia superstite, si conserva oggi nella sua “casa” natia, la *Domus Studiorum*, il Collegio Massimo della Compagnia, oggi Biblioteca centrale della Regione Siciliana (Fig. 1).

La trascrizione della “Lettera al Let-

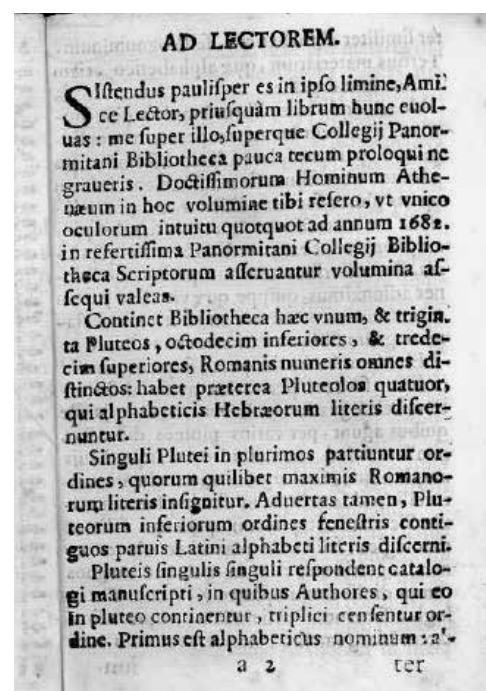


1

tore” (Fig. 2) contenuta nel volume, fatta dai bibliotecari della Sezione Fondi Antichi della Biblioteca centrale e pure presentata al convegno,³ consente di fare nuova e importante luce sulla sistemazione della “biblioteca domestica” nella prima allocazione, negli ambienti soprastanti la volta della chiesa di Santa Maria della Grotta, quando (1682) questa doveva ancora essere completata nella sua decorazione, ultimata un ventennio dopo con la realizzazione del grande affresco di Filippo Tancredi (Fig. 3).

Una generale premessa è necessaria sull'importanza del libro per gli scopi educativi, missionari e dottrinari che la Compagnia aveva abbracciato sin dai primi anni, richiamando nelle *Constitutiones* e nella *Ratio studiorum* la necessità di dotare i collegi di *bibliothecae communes*, la cui disciplina era affidata a persone ad esse deputate, sotto la diretta responsabilità del prefetto agli studi.⁴

Quanto alla “forma” delle bibliote-



2

che, nel testo *Musei sive Bibliothecae tam privatae quam publicae exstructio, instructio, cura, usus publicato* nel 1635 dal padre Claude Clément, docente di Teologia a Madrid, venivano dettate le prescrizioni iconografiche per gli apparati decorativi delle librerie: era necessario attenersi a uno schema compositivo basato su un principio gerarchico che riservava preferibilmente alla raffigurazione di Cristo il ruolo di fonte primaria di Sapienza.

In posizione subordinata avrebbero invece trovavano posto tutte le discipline di studio, rappresentate in forma allegorica.⁵ Ma di un eventuale “aspetto” della nostra Biblioteca non abbiamo né notizie documentarie né tracce architettoniche.

Cominciamo quindi l'analisi del testo, per le parti che appunto coinvolgono l'architettura. L'autore informa il lettore che:

Questa Biblioteca contiene trentuno scaffali, diciotto in basso e tredici in alto,



tutti segnati con numeri romani; comprende inoltre quattro scaffali che sono contraddistinti da lettere dell'alfabeto ebraico. Tutti gli scaffali sono ripartiti in più ordini, ognuno dei quali è segnato con lettere romane molto grandi. Bada tuttavia che gli ordini degli scaffali inferiori contigui alle finestre sono indicati con lettere piccole dell'alfabeto latino.

In totale quindi trentacinque scaffali (dove il termine *scaffali* indica l'insieme dei palchetti che compone un modulo di libreria), di cui diciotto in basso, cioè un primo ordine, e tredici in alto, cioè un secondo ordine da raggiungere, quasi sicuramente, con scale lignee, potendosi ritenere che la notevole altezza dell'ambiente non fosse parzializzata con opere in muratura.

Già a quella data si poneva il problema dello spazio per i volumi:

Tuttavia affinché in così gran numero di libri lo spazio non sia inutilmente occupato da copie, si è stabilito di conservare in questa biblioteca un solo esemplare di ogni opera. Le opere di uno stesso autore, che siano ordinate in vari tomi, o abbiano affinità negli argomenti trattati, non sono smembrate su scaffali diversi, ma una sola opera, che si distingua per ampiezza o per nobiltà d'argomento, fa sì che tutte le altre siano disposte sullo scaffale dove essa è posta.

Le indicazioni esemplificative delle collocazioni ci consentono di posizionare, seppur ipoteticamente, la numerazione degli scaffali:

Così tutte le opere di Stapleton⁶ non solo teologiche, ma anche quelle sulle controverse, per quanto divise in cinque tomi, sono conservate nello scaffale XIV con le opere teologiche; se le opere non hanno invece alcuna affinità di contenuto o ordinamento in tomi, allora secondo la varietà dell'argomento sono divise in varie classi. Così le opere storiche di Caramuel⁷ sono poste nello scaffale VI, insieme a quelle storiche, le opere filosofiche nello scaffale IX, con le filosofiche, le opere di matematica nello scaffale X, con quelle di matematica; le teologico-morali nello scaffale XIII con le casistiche; le teologico-scolastiche nello scaffale XIV con le teologiche etc.

Una collocazione separata era prevista per i libri "proibiti":

Abbiamo riposto in uno scaffale chiuso i libri degli eretici o quelli accusati di empietà ... Invero si è ritenuto opportuno collocare in un piccolo scaffale chiuso a chiave quei libri che sono sacrileghi o proibiti, non per il loro contenuto, ma perché possono offendere i cuori casti e pii con una dizione poco adatta.

Estremamente dettagliata la descrizione del metodo di collocazione delle opere:

se qualcuno anche esterno voglia assai agevolmente ritrovare un libro in così gran numero di volumi e diversità di scaffali, consulti prima questo catalogo generale: qualora abbia bisogno del Corso filosofico di Francesco de Oviedo, cerchi questo autore alla lettera F, dove sono scritte queste parole, Franciscus de Ouiedo S.1. Cursus Philophicus v. pl. 4. Si rechi quindi in Biblioteca, e si diriga verso il quarto scaffale, dove il catalogo manoscritto alla lettera F presenta queste parole Franciscus de Ouiedo, Cursus Philophicus G. 35. vale a dire, quest'opera si conserva sul settimo ordine di questo scaffale, cui corrisponde la lettera G, e tra i libri di quest'ordine occupa il posto 35: né per trovarlo sarà necessario contare tutti i libri di questo settimo ordine fino al trentacinquesimo, poiché porterà scritto sul dorso G. 35.

Altra importante notizia ci viene dalla trascrizione della indicazione dei "plutei" dove erano allocate le opere. Il termine latino (parete di difesa, riparo) se in architettura connota "l'elemento parallelepipedo di legno, di ferro, ma più sovente di pietra, innestato ai recinti interni dei sacri edifici quali la schola cantorum, la pergula, e l'iconostasi", nelle biblioteche medievali e rinascimentali indica "il bancone di lettura con piano superiore inclinato, a forma di leggio, usato per conservare e leggere i codici": e che rimanda, per fama, agli ottantotto banchi di noce disegnati da Michelangelo⁸ per la Biblioteca Laurenziana a Firenze. E, quindi, come non pensare, seppur per semplice sensazione, ancora una volta ai legami del Collegio palermitano con l'architettura toscana? Come altrove abbiamo scritto non è improbabile un ruolo, nella progettazione del Collegio, di Bartolomeo Ammannati, che, nella Laurenziana, nel 1559 realizzava la scalinata in pietra serena sul modello del Buonarroti, e che,

qualche decennio dopo, sarà anche progettista, per la Compagnia di Gesù, del Collegio Romano.⁹

Ma qui il *pluteo* assume la forma della "scaffalatura": settimo ordine, trentacinquesimo libro, ecc. Indicazioni che ci fanno, in sintesi, pensare ad una libreria alta ben più di due metri (stante le dimensioni dei volumi dell'epoca) con una decina di palchetti, contenenti anche una cinquantina di tomi, e quindi larga più di un metro.

Nei volumi sicuramente facenti parte



3

Fig. 1 - Frontespizio dell'Index

Fig. 2 - Prima pagina della "Lettera al lettore" nell'Index

Fig. 3 - Volta di Santa Maria della Grotta, affresco di Filippo Tancredi, completato nel 1703





4



5



5.1



5.2

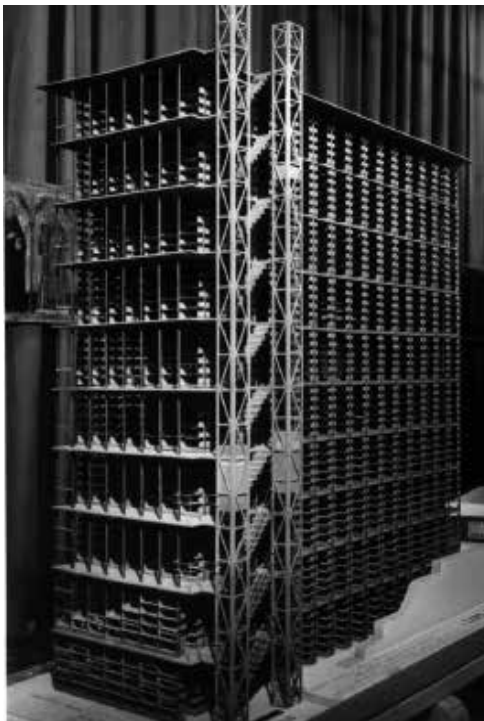
della “biblioteca domestica” è indicata la collocazione “per materie”: ad esempio le opere degli *Ascetici* sono conservate nel pluteo superiore XXXI, quelle degli *Ascetici gesuiti* nel pluteo superiore XIX, gli esemplari della *Bibbia sacra* nel pluteo superiore XXXI, la *Canonistica* nei plutei inferiore XII e superiore XXVI, e così via.

Un ulteriore dettaglio ci viene offerto da alcune collocazioni come quella delle opere degli *Storici profani*, nel “pluteo inferiore VI, pluteo superiore XXIII e pluteolo quarto ovvero daleth”: quindi uno dei “quattro scaffali che sono contraddistinti da lettere dell’alfabeto ebraico”, ed essendo *daleth*¹⁰ la quarta lettera, l’ultimo della serie. Gli altri citati sono, ovviamente, il primo *aleph*¹¹, il secondo *beth*¹² e il terzo *gimél*¹³.

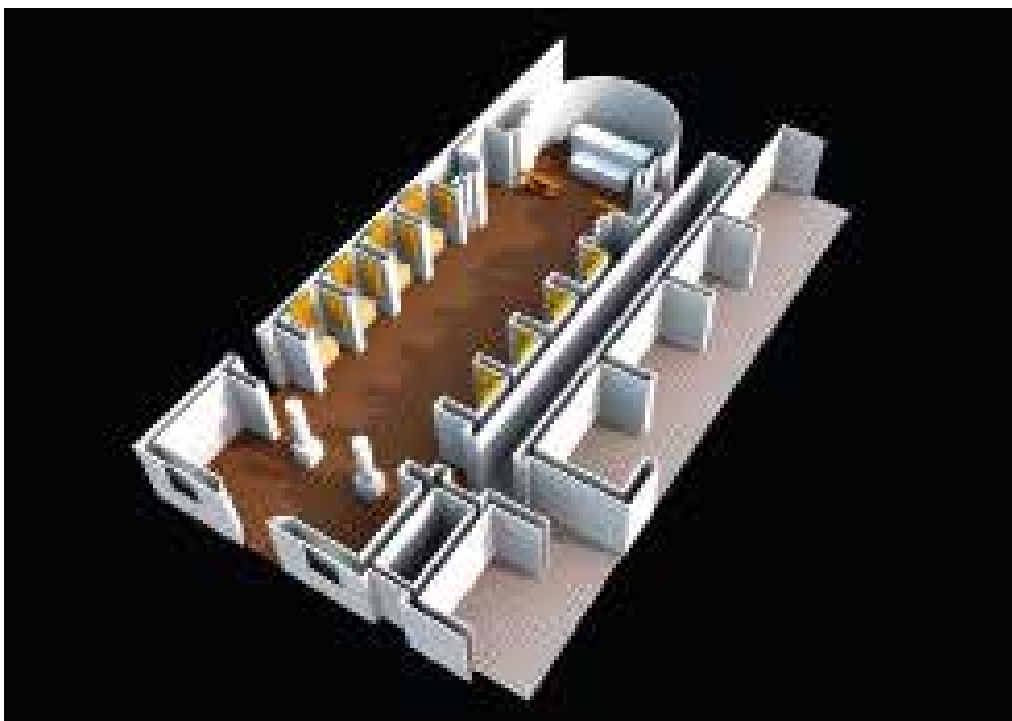
Sappiamo che questa “biblioteca” si mantenne così strutturata e ordinata sino alla espulsione della Compagnia dal Regno di Sicilia, quando i libri furono trasferiti nella “Gran Sala” realizzata da Venanzio Marvuglia (1778) (Fig. 4); e che nel 1867 il grande ambiente sopra la chiesa riacquistò in parte la destinazione bibliotecaria con il montaggio in loco della scaffalatura proveniente dalla Biblioteca del Monastero benedettino di San Martino delle Scale (Fig. 5):

Finalmente è stata riunita la grande sala dell’ex Museo Salnitriano, lunga m. 32, larga m. 9,50 e alta m. 7,30, nella quale fu collocato lo scaffale a doppio ordine dell’ex Monastero di San Martino delle Scale, lavoro prezioso ... più di tutto per la forma ellittica, decorato di 18 colonne scanellate sormontate di svariati capitelli e di elegante cornice, condotto a termine dai PP. Cassi-

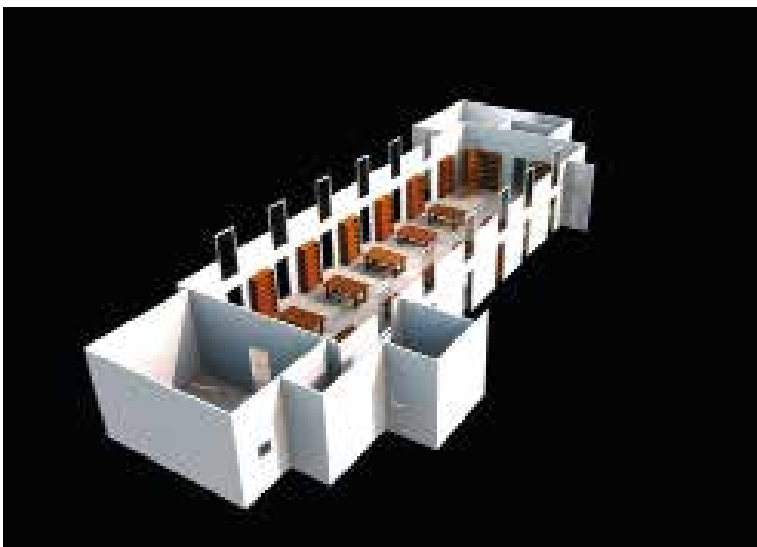




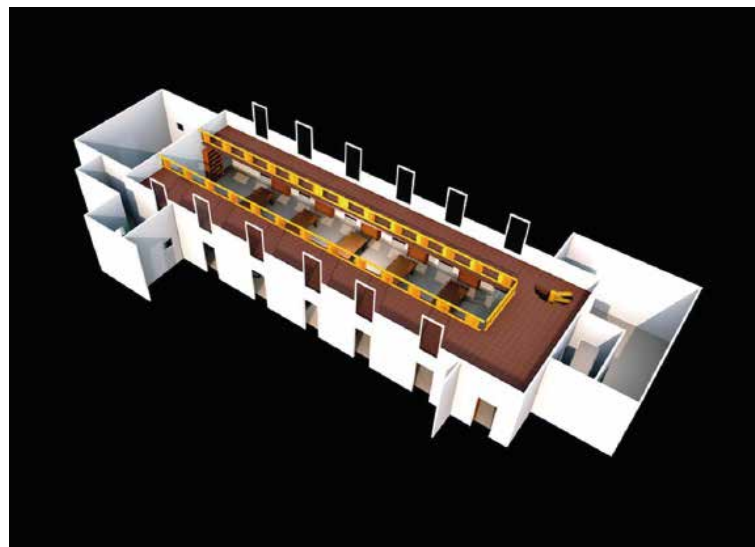
6



7



8



8.1

nesi nel 1768.¹⁴ Così la B. Nazionale di Palermo possiede tre scaffali, che per pregio e per arte non sono ad altri secondi, cioè quello costruito dai PP. dell'Oratorio nello scorcio del XVI secolo, e quelli costruiti verso il termine del passato secolo dai PP. Benedettini e dalla Deputazione degli Studi.¹⁵

I “tre scaffali” hanno accompagnato libri e lettori sino alla seconda guerra mondiale, quando la volontà degli enti prima e i danni bellici poi stravolsero l'assetto e l'aspetto della Biblioteca, a quella data “Nazionale”. I problemi si palesano subito dopo la I guerra: il 27 giugno 1918 la Soprintendenza produce una *Relazione sullo stato della chiesa*:

Essendosi constatate delle lesioni e dei cedi-

menti, tanto nella volta sottostante alla cantoria delle chiesa... quanto nei muri della medesima... anche nella volta della chiesa furono osservate fenditure di non poca importanza... La chiesa non ha alcuna importanza all'esterno, ma all'interno è decorata egregiamente... essa è ad una navata con profonde cappelle laterali, pronao e cantoria a questo soprastante. In ognuno dei due lati minori del pronao gravano due pilastri, che dividono un vano centinato centrale da due piattabande affiancate. Al di sopra di questi tre vani il muro in ciascun lato corre pieno, e si eleva per m. 18 fino al tetto diventando muro esterno. Gli ambienti che si sviluppano sopra la cantoria, e le due aule soprastanti alla navata ed all'abside fanno parte della Biblioteca, la quale ha allogato delle pesantissime librerie murali e degli scaffali mobili disposti in una o due file...

Fig. 4 - La “Regia Biblioteca” di Venanzio Marvuglia, 1778

Fig. 5 - La libreria del Monastero di San Martino delle Scale, rimontata sulla volta di Santa Maria della Grotta, fotografia databile entro il 1940

Fig. 5.1 - La sala sulla volta, durante i lavori di ricostruzione della Biblioteca, 1948 - 1953. Vista verso il fronte della chiesa.

Fig. 5.2 - La sala sulla volta, durante i lavori di ricostruzione della Biblioteca, 1948 - 1953. Vista verso l'abside della chiesa.

Fig. 6 - Modello della “Torre metallica”, collocata nella navata di Santa Maria della Grotta, 1953

Fig. 7 - Santa Maria della Grotta, ricostruzione della planimetria al 1682

Fig. 8 - La “Biblioteca domestica” sulla volta di Santa Maria della Grotta, vista verso l'abside

Fig. 8.1 - La “Biblioteca domestica” sulla volta di Santa Maria della Grotta, vista verso il fronte



la sala maggiormente caricata è quella soprastante alla navata, dove fin dal 1867 fu trasportata la grandiosa biblioteca dell'ex monastero di San Martino delle Scale. I due grandi archi che limitano la volta, cioè l'arco di trionfo e l'arco soprastante alle transenne delle cantorie sono rotti in chiave e [presentano] uno strano schiacciamento ai fianchi. La rottura nella volta è stata evidentemente causata dall'enorme peso della Biblioteca di San Martino. Lo stato della volta del pronao è l'inevitabile conseguenza di un gravissimo errore di costruzione: l'a-

vere cioè poggiato direttamente sulla volta i quattro pilastri su cui si elevano i due altissimi tramezzi. E a ciò si aggiunga l'imprudenza di aver caricato questi muri con pesanti scaffali di libri.

Ma la complessità dell'intervento, i notevoli costi e i già rilevanti contrasti tra le istituzioni coinvolte frenarono ogni urgenza: Il 2 dicembre 1937 il Soprintendente scrive alla Biblioteca che

in seguito al sopralluogo da me fatto oggi, le

comunico che nulla osta perché si proceda alla demolizione della pericolantissima volta dell'ex chiesa. E' necessario che vengano eseguiti... accuratissimi rilievi fotografici di tutta la volta in parola.

L'entrata in guerra dell'Italia sospese ogni attività; scrive nel 1942 l'allora Soprintendente:

E' vero che il mio predecessore ha, con sua nota del 2 dicembre 1937 autorizzata la demolizione di detta volta... ma risultando ora che detta volta non è stata ancora demolita, mi trovo in dovere di farvi presente che per tale demolizione è indispensabile avere l'autorizzazione preventiva del superiore ministero.

I bombardamenti che dall'aprile del 1943 colpirono il centro di Palermo implicarono una abbondante revisione delle ipotesi progettuali. Nel 1945 si avviarono i lavori di ricostruzione, procedendo

nello spazio dell'ex chiesa, alle spalle dello scalone, alla escavazione del pavimento di Santa Maria della Grotta per le fondamenta in cemento armato della nuova scaffalatura per iniziarsi a montare la grande castellatura metallica progettata e prodotta dalla Lips Vago, ben dodici piani, il più alto esemplare d'Italia (Fig. 6).

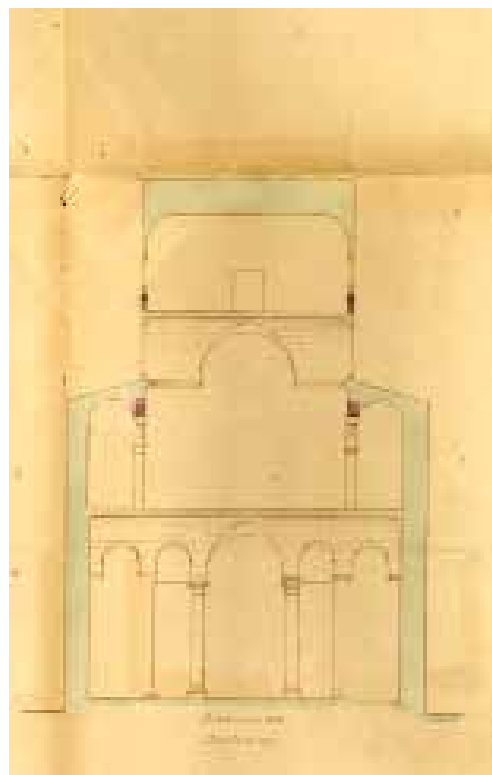
Per dare forma a quanto sin qui descritto, abbiamo cercato di visualizzare, seppur schematicamente, l'assetto tardo secentesco di Santa Maria della Grotta e della soprastante Biblioteca.

NOTE

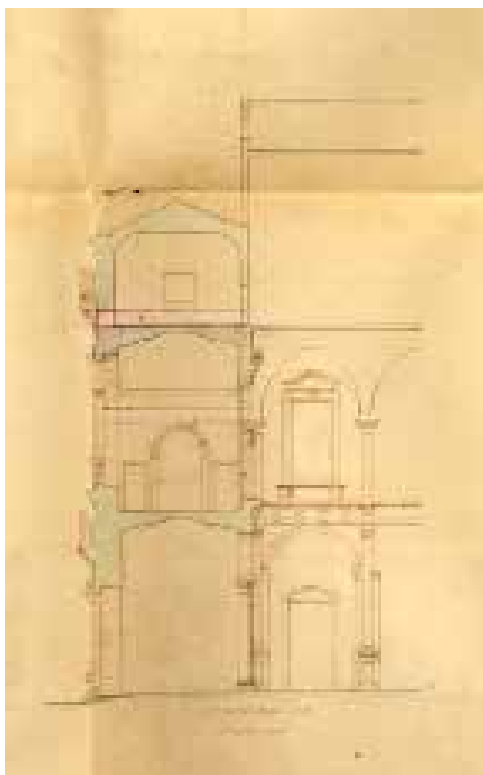
¹ *Le biblioteche dei Gesuiti: trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia*, Palermo, 23-24 novembre 2013, Centro educativo ignaziano, Biblioteca centrale della Regione siciliana. Palermo, Regione siciliana, Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, 2014.

² Il tipografo Carlo Adamo operò a Palermo tra il 1667 e il 1693, sono noti circa quaranta titoli prodotti dalla sua tipografia. Ricordiamo qui le opere del benedettino Pietro Antonio Tornamira, e quella del gesuita, forse congiunto, Silvio Tornamira, intitolata *La Compagnia di Giseu da Dio illustrata*. Operò successivamente anche per il Tribunale dell'Inquisizione e per gli scritti di botanica di Francesco Cupani.

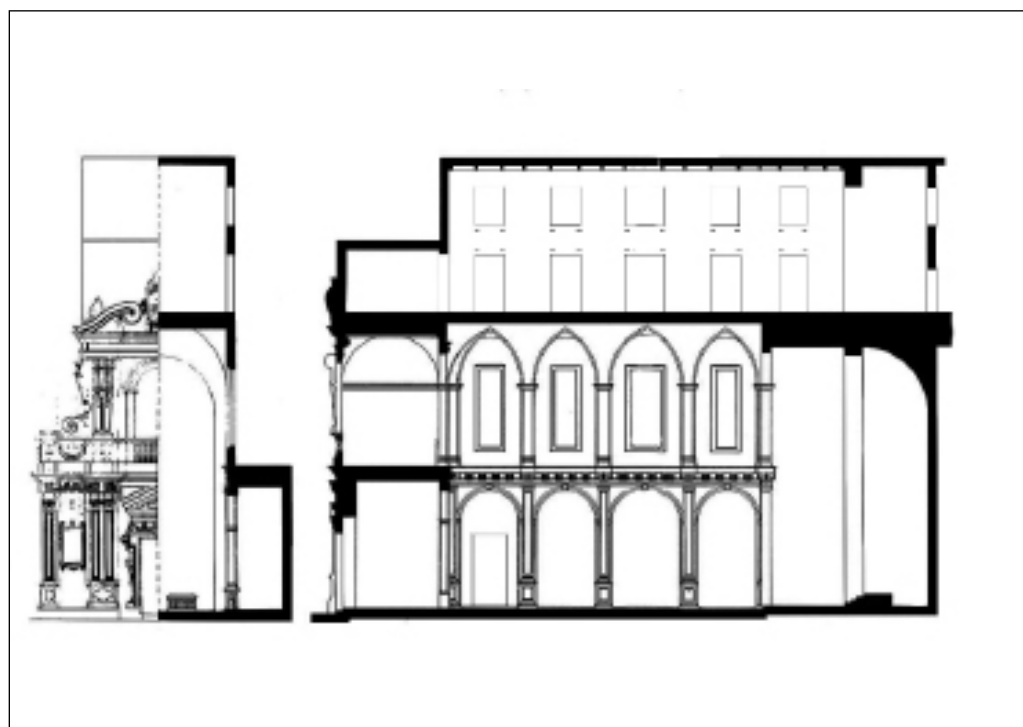
³ Vogliamo qui ricordare le loro relazioni presentate al convegno, ed in particolare Rita



9



9.1



10



Di Natale, *La Biblioteca del Collegio dei Gesuiti di Palermo*, Angela Anselmo, *Dalla Libreria Domestica del Collegio di Palermo alla Biblioteca Regia*, Maria Carmela Zimmardi, *L'Index, catalogo a stampa della biblioteca del Collegio Panormitano* e Maria Gabriella Lo Presti e Mercuria Salemi, *L'antico fondo manoscritto gesuitico del Collegio di Palermo*.

⁴ TINTI, Paolo, *Ratio e usus nei cataloghi manoscritti delle biblioteche gesuitiche fra Sei e Settecento*, in *Disciplinare la memoria. Strumenti e pratiche nella cultura scritta (secoli XVI-XVIII)*, Atti del Convegno Internazionale, Bologna, 2013

⁵ GRASSO, Michele. *Tra Fede e Scienza. Le biblioteche dei gesuiti in Europa nell'epoca dei Lumi. I casi del Clementinum di Praga e della Zambeccari di Bologna*. Sta in *Figure*, 3-2017. Rivista della scuola di specializzazione in beni storico-artistici dell'Università di Bologna, online.

⁶ Thomas Stapleton, (Henfield 1535 - Lovanio 1598); già dal 1558 canonico a Chichester, compì gli studi teologici a Lovanio, e poi a Parigi e Roma. Rientrato in Inghilterra e privato dei suoi benefici (1563) per non aver voluto prestare giuramento di obbedienza al sovrano, tornò a Lovanio e insegnò teologia fino alla morte. La sua vastissima produzione di scrittore comprende opere teologiche in difesa del primato di Roma, opere storiche sulle vicende della Chiesa d'Inghilterra e polemiche in difesa del cattolicesimo contro Elisabetta d'Inghilterra. (Enciclopedia Treccani online)

⁷ Juan Caramuel y Lobkowitz (Madrid, 1606 - Vigevano, 1682) è stato un vescovo cattolico e matematico spagnolo. Nato a Madrid da Lorenzo Caramuel, aristocratico fiammingo il cui padre si era trasferito in Spagna come ministro di Carlo V, e da Caterina Frisse Lobkowitz, legata da rapporti di parentela sia con la casa reale danese che con la nobile famiglia boema dei Lobkowitz. La sua formazione avvenne nelle Università di Alcalá e di Salamanca, poi all'università di Lovanio e fu monaco cistercense. Tra il 1638 e il '45 insegnò a Lovanio, dove si occupò delle difese della città e scrisse opere di ingegneria militare. Si spostò in seguito a Praga, dove rimase fino al 1655 e poi in Italia, diventando vescovo di Satriano e Campagna dal 1657 al 1673, e quindi vescovo di Vigevano, dove progettò la nuova facciata della cattedrale.

⁸ Quando nel 1524 Papa Clemente VII gli diede l'incarico di costruire la Biblioteca Laurenziana a Firenze, Michelangelo rispose: «farò ciò che io saprò, benchè non sia mia professione».

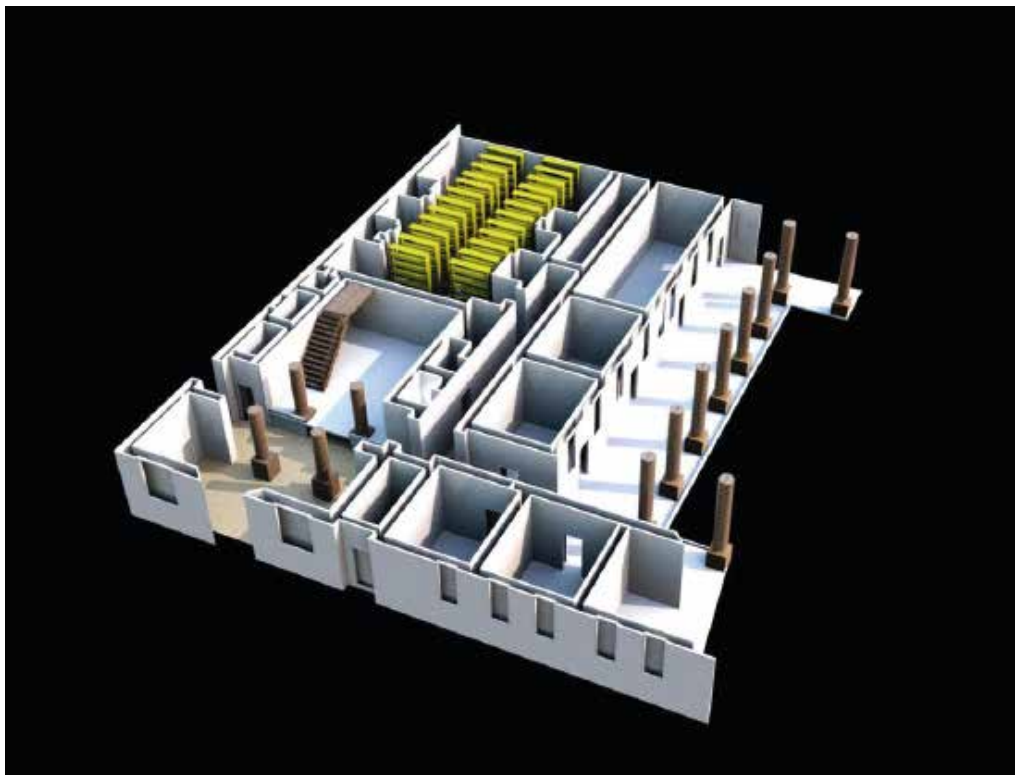
⁹ Bartolomeo Ammannati (Settignano 1511 - Firenze 1592) compì il proprio apprendistato nella bottega del fiorentino Baccio Bandinelli e in seguito si recò a Venezia, dove nel 1540 collaborò con Jacopo Sansovino alla decorazione della Libreria Marciana. Nello stesso periodo fu operoso anche a Firenze, e nel 1550 si spostò a Roma, introdotto da Giorgio Vasari alla corte di Papa Giulio III. Tornato a Firenze nel 1555, l'Ammannati divenne scultore e architetto ufficiale della corte dei Medici: per Palazzo Vecchio progettò una

fontana ora smembrata e conservata al Museo del Bargello, per il grande bacino d'acqua della Villa Medicea di Castello eseguì la colossale statua dell'Appennino, nota anche come Gennaio. Sempre per Cosimo I realizzò la Fontana del Nettuno, in Piazza della Signoria. Ha scritto Giulio Carlo Argan: «è con l'Ammannati che avviene la trasformazione del bello nell'ideale sociale dell'elegante, concepito come segno di una elezione spirituale, collegata a tutti gli atti dell'esistenza sociale... l'arte è un sottile, assiduo, lavoro, una raffinata operazione formale, tecnica spiritualizzata, stile». Nulla di più vicino agli ideali della Compagnia era possibile individuare nella

¹³ È la terza lettera dell'alfabeto ebraico; corrisponde alla γ greca, alla г cirillica, alla ج araba e alla g latina.

¹⁴ È assolutamente fortuito l'aver rinvenuto, nell'Archivio della Biblioteca centrale della Regione Siciliana, l'immagine che qui riproduciamo, unica rappresentazione della libreria rimontata, appunto, nella sala sulla volta della chiesa.

¹⁵ *Catalogo ragionato dei libri di prima stampa e delle edizioni Aldine e rare esistenti nella Biblioteca Nazionale di Palermo*, Pennino, Antonio, 1875



11

cultura architettonica italiana dell'epoca.

¹⁰ Daleth è la quarta lettera dell'alfabeto ebraico (ד), da questa ha avuto origine il Δ greco. La lettera dalet, insieme a He viene usata per rappresentare il nome di Dio.

¹¹ L'aleph è il nome della prima lettera dell'alfabeto ebraico, ha come corrispondente greco l'alfa. Nella scrittura ebraica le lettere venivano anche impiegate come cifre, e ad aleph spettava il valore di 1, e l'Aleph, in quanto simbolo dell'unità, veniva connesso con Dio, l'Uno, Unico ed Eterno. Aleph rappresenta anche l'inizio (dell'alfabeto e della numerazione), e pertanto viene connesso con ADAM (uomo), la più nobile creazione di Dio, il cui nome inizia proprio con aleph.

¹² La bet è la seconda lettera dell'alfabeto ebraico, ed è la prima lettera della Torah, in quanto iniziale della parola תּוֹרָה (*Bereshit*, che significa per prima cosa). La spiegazione dell'uso della seconda lettera all'inizio della opera che rappresenta il primo fondamento della religione ebraica non è casuale: la prima lettera non compete all'uomo (e la Torah è stata scritta, se pure come azione meccanica, da un uomo, Mosè), ma a Dio, che è il Primo per antonomasia.

Fig. 9 - Santa Maria della Grotta, rilievo del 1918 presso l'Archivio della Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Palermo. Sezione trasversale

Fig. 9.1 - Santa Maria della Grotta, rilievo del 1918 presso l'Archivio della Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Palermo. Sezione longitudinale.

Fig. 10 - Santa Maria della Grotta, sezioni, disegno Giuseppe Scuderi

Fig. 11 - L'ingresso e i magazzini librari della Biblioteca, ricavati nel volume di Santa Maria della Grotta, 1945 - 1948



Giulio Aleni S.J. (Brescia 1582-Yanping 1649) 西来孔子 Il Confucio Occidentale Nome cinese 艾儒略 Ai Rulüe

di Gianfranco Cretti e Huizhong Lu**

82

Il missionario bresciano Giulio Aleni è una delle figure preminenti tra i gesuiti della missione in Cina, dove lavorò dal 1613 al 1649, guadagnandosi la stima di numerosi letterati, che gli riservarono il titolo onorifico di Confucio d'Occidente.

La famiglia Aleni, accolta tra la piccola nobiltà bresciana nel quindicesimo secolo, provenendo da Leno aveva assunto il cognome Alenis, sostituendolo all'originario bergamasco De Baldinis.

Giulio Aleni nasce a Brescia nel 1582 da Gerolamo e dalla nobildonna Francesca Ugoni, in una famiglia di tradizioni profondamente cristiane; Paolo, il fratello primogenito, sarà vicario generale nelle diocesi di Brescia e Verona quando i vescovi titolari partecipano ai lavori del Concilio di Trento. Dopo un periodo di educazione privata, Giulio entra all'età di quindici anni nel collegio di S. Antonio, che era stato aperto a Brescia dai gesuiti nel 1567.

Completato il noviziato a Novellara, studia logica, fisica (elementi di Euclide), matematica, geografia, astronomia, metafisica nel collegio di Parma (1600-1605), sotto la guida di alcune delle menti più brillanti dell'epoca (P. Johann Verbier e Giuseppe Biancani).

Dalla fine 1605 al 1607 insegna materie umanistiche nel collegio di Bologna, e nello stesso tempo approfondisce le sue conoscenze scientifiche, in particolare astronomia e geografia, attraverso l'opera geografica di Antonio Magini, con il quale entrerà in contatto durante i suoi viaggi in Cina.

Nel 1607-1608 viene mandato al Collegio Romano per concludere gli studi di Teologia. Qui è allievo di Cristoforo Clavio, matematico e astronomo, che aveva supervisionato la riforma del calendario di papa Gregorio XIII del 1582. Da questi incontri con grandi maestri nasce in Aleni la passione per



1

la geografia e l'astronomia, che avranno influenza sui suoi lavori in Cina.

Dopo la seconda lettera al P. Acquaviva del 3 dicembre 1607, nella quale chiedeva *"gratia di poter andare insieme con gli altri ad affaticare a gloria del Signore nell'Indie"*, il suo desiderio viene esaudito.

Giulio Aleni parte da Lisbona, con i confratelli Francesco Sambiasi e Pieter Van Spiere, il 24 marzo 1609 sulla nave *Nossa Senhora da Piedade* alla volta di Goa, ove giunge nel 1610.

*"Il mio viaggio durò nove mesi, prima di arrivare al piccolo occidente... di lì, dopo aver cambiato nave, si può raggiungere la Cina in due o tre mesi"*¹

Giunto a Macao nel 1610, insegna matematica e studia la lingua cinese nel collegio creato da p. Michele Ruggieri,² per i missionari in partenza per la Cina. Trova anche tempo per proseguire le sue osservazioni di astronomia. Il 28 gennaio 1611 scrive una lettera al Magini in cui descrive l'eclisse di luna del



2

9 gennaio 1610, e l'eclissi di sole del 15 dicembre.³

Aleni e il confratello Van Spiere nel dicembre 1611 tentano di entrare in Cina, ma vengono traditi dal capitano della nave, venduti come schiavi e riscattati dai portoghesi per cento scudi d'oro.⁴

Costretto a rimanere per altri due anni a Macao, prosegue lo studio della lingua, che approfondirà negli anni successivi sotto la guida di Yang Tingyun, in modo tale da essere unanimemente considerato il più profondo conoscitore della lingua cinese parlata e scritta tra i gesuiti della seconda generazione.

Nel febbraio 1612 Aleni descrive un'altra eclissi lunare a Macao, contemporaneamente rilevata dal gesuita Carlo Spinola a Nagasaki. Le loro rilevazioni saranno pubblicate in alcuni libri di astronomia dei gesuiti del XVII secolo permettendo di calcolare con grande precisione la longitudine di Nagasaki.⁵

Finalmente nel 1613 i padri Aleni, Semedo, Sambiasi, Van Spiere e Rodriguez riescono a entrare in Cina, rag-



giungendo p. Longobardo, superiore della missione, a Nanxiong. Aleni, per la sua conoscenza della lingua ebraica viene inviato a Kaifeng per incontrarvi il rabbino della sinagoga, che si diceva conservasse una antica bibbia ebraica. Senza aver ottenuto alcuna informazione, prosegue poi per Pechino dove viene presentato a Xu Guangqi, il grande collaboratore di Matteo Ricci, scienziato esperto di idraulica, agricoltura, matematica, che aveva percorso i vari gradi della burocrazia imperiale fino al grado

tre vengono chiuse quelle di Pechino e Nanchino.

In questo forzato ritiro Aleni, con l'aiuto di Yang, ha modo di approfondire la sua conoscenza della lingua mediante lo studio dei classici della letteratura cinese. Nella tipografia dei gesuiti si stampano le opere per la diffusione della dottrina cristiana e le versioni in cinese di opere scientifiche occidentali. Aleni tra il 1620 e il 1624 pubblica alcune delle sue opere più importanti: *Zhifang waiji* Geografia dei paesi non

dello Shaanxi, appassionato di scienze. Con lui Aleni viaggia tra Yangzhou, Jiangzhou, Zhengzhou, discutendo di matematica e scienze e di religione, fino ad ottenerne la conversione e il battesimo col nome di Pietro. In uno di questi viaggi trova modo di scoprire a Jiangzhou una qualità di uva che si poteva vinificare, spiegando, lui che veniva da una zona vitivinicola sul lago di Garda, come fare e conservare il vino, in modo da rendere i gesuiti indipendenti dai portoghesi che fornivano il vino per la messa.



3

di Gran Segretario.

Sono anni turbolenti alla corte cinese dominata dagli eunuchi, mentre i mancesi premono da nord per la conquista, che sarà completata nel 1644.

Xu Guangqi si ritira più volte a Shanghai, sua città natale, e più volte viene richiamato a Pechino per le sue doti e capacità organizzative.

Alla fine del 1613 Aleni lo accompagna nel suo viaggio a Shanghai, dove rimane per tutto il 1614 incontrandovi Ye Xianggao, che in anni successivi avrà una grande rilevanza per la sua missione nel Fujian.

Nel periodo 1615-1617 si scatena a Nanjing la persecuzione contro i missionari ordinata da Chen Que. I padri che decidono di non fuggire, come Semedo e Vagnoni, vengono arrestati e poi espulsi a Macao chiusi in una gabbia; i convertiti vengono arrestati e torturati. I padri gesuiti trovano accoglienza in varie città, ma particolarmente a Hangzhou, dove, sotto la protezione di Yang Tingyun, si va formando la più vasta residenza dei gesuiti in Cina, men-



5

tributari, *Wanguo quantu* Mappa dei diecimila paesi, *Xixue fan* Generalità degli studi occidentali, *Xingxue cushu* Note sulla natura umana/Compendio di psicologia.

Nel 1620 Xu Guangqi gli propone di incontrare Ma Chengxiu, governatore



4

Fig. 1-2 - Affreschi della chiesa del Collegio di S. Antonio, già appartenuta ai monaci ospitalieri di S. Antonio di Vienne

Fig. 3-4 - I viaggi di Giulio Aleni

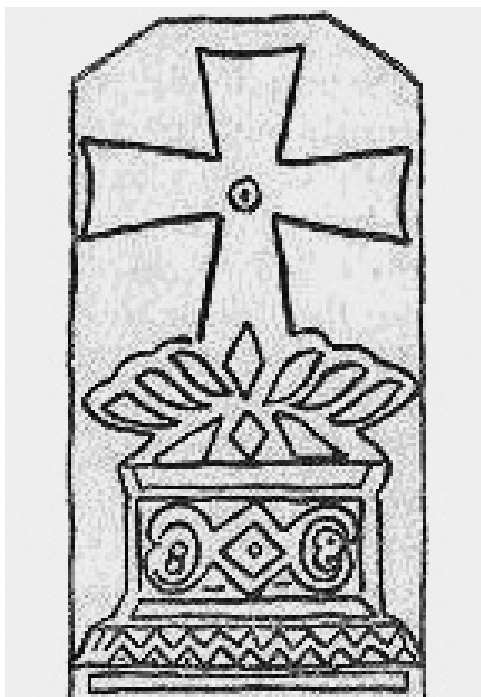
Fig. 5 - La villa di Ye Xianggao a Fuzhou (Fuzhou), dove Aleni veniva accolto come amico. Oggi parco-museo



Fig. 6 - Xilografia della stele ritrovata nel 1619 a Quanzhou

Fig. 7 - L'unico ritratto di Giulio Aleni. Xilografia allegata alla Biografia. Bibliothèque Nationale de France, Chinois 1017

Fig. 8 - Il nuovo monumento a Giulio Aleni nella parte cristiana del cimitero



6



7



8

Fermandosi per qualche tempo nello Shanxi presso i fratelli Han, amici e convertiti da Xu Guangqi, fonda una comunità che ancor oggi fa a lui riferimento.

Nel 1624 Aleni a Shanghai incontra ancora Ye Xianggao che, in viaggio da Pechino per ritirarsi nella sua città natale nel Fujian, lo invita a seguirlo. Si offre una grande occasione per la diffusione del Vangelo in quella importante regione della Cina e Aleni accetta con entusiasmo. Il viaggio dura alcune settimane e le conversazioni tra Aleni e Ye vengono raccolte in un libro che verrà pubblicato nel 1627 *Sanshan lunshue ji* Conversazioni di Fuzhou, con allegate le poesie che i letterati del Fujian hanno dedicato al "Confucio d'Occidente". Dopo qual-

che vicissitudine, nel 1625 Aleni fonda una prima cappella a Fuzhou e inizia una proficua attività missionaria che durerà fino alla sua morte nel 1649, fondando numerose chiese e battezzando centinaia di convertiti. Nel 1628 giungono in aiuto P. Andrzej Rudomina, P. Pietro Canevari e P. Simão da Cunha.

A Quanzhou le conversioni sono favorite da un evento eccezionale: Aleni nel 1629 riconosce una stele nestoriana ritrovata da Zheng Hairu dieci anni prima durante uno scavo. Gli effetti del riconoscimento di questa stele come testimonianza della antica cristianità sono immediati. Il letterato Xie Mao-ming, 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.⁶ Dalla tipografia creata a Jinjiang escono numerose pubblicazioni, Aleni vi stampa: *Di zui zheng gui* Il sacramento della penitenza; *Wanwu zhenyuan* La vera origine delle cose; *Misa jiyi* Il sacrificio della messa; *Zhang Mige'er Yiji* Biografia di Michele Zhang; *Daxi Li xiansheng xingji* Biografia di Matteo Ricci; *Jihe yaofa* Principi di Geometria;

Tianzhu jiangsheng yinyi Introduzione all'Incarnazione; *Tianzhu jiangsheng yanxing jilue* Vita di Nostro Signore Gesù Cristo; *Tianzhu Jiansheng chuxiang jingjie* Spiegazione di immagini dell'Incarnazione del Signore del Cielo; *Shengmengge* Il sogno del Santo; *Xifang dawen* Domande e risposte sull'occidente; *Wushi yan yu* Altre 50 Frasi Famose.

Sono anni sereni per Aleni, circondato dalla stima dei letterati del Fujian e dal fervore dei fedeli, ma la tempesta è vicina.

Dal 1633 inizia l'arrivo in Cina dei Francescani che, a differenza dei gesuiti, si oppongono ai riti ancestrali confuciani, avviando una rivalità che, unita ad un fondamentale dissenso sui metodi di evangelizzazione e a scontri di personalità, sfocerà nella Controversia dei Riti Cinesi.

A seguito di incidenti diplomatici causati da alcuni francescani a Pechino e a Fuzhou, il prefetto di Fuzhou emette un ordine di proscrizione dei cristiani e l'espulsione di p. Giulio Aleni e P. Manuel Diaz. Dalla vicina Xinghua dove si



sono rifugiati, Aleni invia lettere ai mandarini suoi amici e il 14 luglio 1639 può nuovamente celebrare la messa nella sua chiesa.

Dal 1641 al 1648 Aleni ricopre la carica di vice-provinciale dei gesuiti per la missione nella Cina meridionale, mentre il nord è ormai occupato dai mancesi, che nel 1644 entrano in Pechino proclamando la nuova dinastia Qing.

Il 17 ottobre 1646 i mancesi entrano in Fuzhou, mentre le ultime truppe dell'imperatore Longwu dei Ming del Sud si ritirano nell'entroterra tra le Montagne. Aleni con alcuni fedeli vive gli ultimi due anni a Yanping, dove muore il 3 agosto 1649 e viene sepolto nei pressi di Fuzhou in un luogo chiamato Montagna della Croce.

Poco dopo Li Sixuan scrive la sua biografia in cinese 思及艾先生行蹟 Biografia del Signor Ai Siji.

Il cimitero è stato distrutto durante la Rivoluzione Culturale, ma a Giulio Aleni è stata eretta una tomba monumentale nella parte cristiana del nuovo cimitero di Fuzhou.

Cronaca del ritrovamento della tomba di Giulio Aleni a Fuzhou

Don Antonio Fappani – Lu Huizhong

Al convegno su P. Aleni, tenutosi in occasione dell'Autunno Cinese 1994, il prof. Lin Jinshui della Università di Fuzhou, che svolge ricerche storiche sul lavoro dei primi missionari gesuiti in Cina, presentò un suo studio sul Metodo di adattamento di Aleni per la evangelizzazione del Fujian.

Due anni dopo il prof. Lin manda a P. Lazzarotto del P.I.M.E. una lettera in cui gli annuncia con emozione il ritrovamento della tomba di P. Aleni.

Un vecchio cimitero cristiano si trovava sulla collina chiamata Collina della Croce e oltre a Giulio Aleni vi erano stati sepolti vescovi, sacerdoti, suore e laici. Il luogo già in passato vittima di saccheggi, era stato definitivamente devastato dalle Guardie Rosse durante la Rivoluzione Culturale.

La ricerca del prof. Lin ha avuto successo. Come egli ci scrive con emozione e orgoglio, è stata trovata la pietra tombale originale con la scritta 艾儒略神父墓 Ai Rúlùè shénfǔ mù Tomba del padre Giulio Aleni.

Insieme ai resti ossei c'era anche una

croce di bronzo. Della cappella con l'altare e le lapidi commemorative è stata ritrovata solo la pietra sacra dell'altare.

Il prof. Lin entusiasta ci dice: "ricostruiremo il monumento nella forma originale, compreso l'altare per il Sacrificio". ... Ma siamo in Cina e l'altare proprio non è possibile.

Riportiamo la pagina del Giornale di Fuzhou con la traduzione:

艾儒略 (1582-1649), 意大利人, 是明末来华传教士中一位在东南沿海地区活动最广泛、影响最大的一位。他不仅来华传教, 而且在中国传播西方科学技术作出相当成绩。他著述之丰多达30余种, 有科学著作《西学记》、地理学著作《职方外纪》5卷、《乾坤图记》、数学著作《几何要法》4卷, 以及《聚书正集》、《三山论学记》、《口译目译》、《泰西利先生行述》等。

艾儒略学识渊博, 精通汉学, 为在中国传播西方科学技术作出相当成绩。他著述之丰多达30余种, 有科学著作《西学记》、地理学著作《职方外纪》5卷、《乾坤图记》、数学著作《几何要法》4卷, 以及《聚书正集》、《三山论学记》、《口译目译》、《泰西利先生行述》等。

1649年6月9日晨, 艾儒略在福州南台张园家病逝, 是夜得病, 天明即逝。年67岁, 葬于福州北郊十字山。

艾儒略在福州期间, 曾与徐光启、利玛窦等士大夫交往。1624年, 叶向高致仕归隐, "经武林, 晤先生, 恨相见晚, 为善人国", 当年12月抵福州。

从此, 他依叶向高之名望, 积极开展传教活动, 试图建立以福州为中心的福建教会基地。艾儒略在福建活动达25年之久, 足迹遍及八闽。

艾儒略常深入到社会各阶层, 与各种不同身份的人接触, 广交朋友; 尤其与活跃在文坛上的诗人结社。福建诗坛有60多人给他唱和, 其中福州的占15人, 如徐时、曹学佺、曾异撰也曾与之交游。他与孙昌裔关系更为密切, 还认识状元蔡正善, 结

交儒林巡抚张肯堂。

艾儒略在福州期间, 曾与徐光启、利玛窦等士大夫交往。1624年, 叶向高致仕归隐, "经武林, 晤先生, 恨相见晚, 为善人国", 当年12月抵福州。

从此, 他依叶向高之名望, 积极开展传教活动, 试图建立以福州为中心的福建教会基地。艾儒略在福建活动达25年之久, 足迹遍及八闽。

艾儒略常深入到社会各阶层, 与各种不同身份的人接触, 广交朋友; 尤其与活跃在文坛上的诗人结社。福建诗坛有60多人给他唱和, 其中福州的占15人, 如徐时、曹学佺、曾异撰也曾与之交游。他与孙昌裔关系更为密切, 还认识状元蔡正善, 结

交儒林巡抚张肯堂。

艾儒略在福州期间, 曾与徐光启、利玛窦等士大夫交往。1624年, 叶向高致仕归隐, "经武林, 晤先生, 恨相见晚, 为善人国", 当年12月抵福州。

从此, 他依叶向高之名望, 积极开展传教活动, 试图建立以福州为中心的福建教会基地。艾儒略在福建活动达25年之久, 足迹遍及八闽。

艾儒略常深入到社会各阶层, 与各种不同身份的人接触, 广交朋友; 尤其与活跃在文坛上的诗人结社。福建诗坛有60多人给他唱和, 其中福州的占15人, 如徐时、曹学佺、曾异撰也曾与之交游。他与孙昌裔关系更为密切, 还认识状元蔡正善, 结

Aleni muore il 6 giugno 1649 e viene sepolto su una collina di una frazione nord di Fuzhou detta Monte della Croce 十字山. Questa descrizione è scritta nel libro Ricerche sulla archeologia della città di Fuzhou. Nel 1995 il vescovo Zheng, in collaborazione con la municipalità, organizza una ricognizione alla quale partecipano il prof Lin Jinshui e il vecchio vescovo Lin Que che aveva visto la tomba prima degli anni '50.

Viene trovata una pietra sacra di altare di circa 30 cm, e davanti a questa cinque piccole lapidi, [segnaposti davanti ai quali i fedeli pregavano] quella centrale è quella di Giulio Aleni. Avanti 20 mt più a est viene rinvenuta una tomba rettangolare costruita con pietre e calce, orientata da nord a sud. Davanti c'è una lapide in granito 花岗岩 con la scritta 艾儒略神父墓 Ai Rúlùè shénfǔ mù Tomba del padre Giulio Aleni.

Nel 1999 le ceneri dei resti ossei di Giulio Aleni, sono state poste in una nuova tomba, che, insieme ad altre tombe cristiane, è stata trasportata nel nuovo cimitero monumentale di Fuzhou, nella località chiamata Lien Hua Feng ("Poggio del Fiore di Loto"), che è stato

suddiviso in varie sezioni, una cattolica, una buddista, una mussulmana ecc.

La tomba con il busto di Aleni, scolpito secondo la xilografia riportata nella biografia cinese del 1650, è ornata anche da due stele che riportano la sua attività in Cina e nel Fujian.

I cattolici del Fujian onorano Giulio Aleni, facendo visita alla sua tomba il 2 Novembre festa dei defunti, o il 5 Aprile per la festa di Qingming (festa dei defunti per i cinesi), o per la festa di Chongyang (festa degli anziani), che cade in settembre o in ottobre a seconda del calendario lunare.

NOTE

¹ G. Aleni: 西方答問 Xifang Dawen, fg.4.

² Michele Ruggieri (1543-1607) un altro dei dimenticati grandi gesuiti in Cina. Giunto a Macao nel 1579, fu il primo a cimentarsi nello studio della lingua dei mandarini e a scrivere nel 1585 il primo testo per i cattolici cinesi: *Semplice spiegazione dei Dieci Comandamenti della Santa Dottrina del Signore del Cielo*. La sua creazione del collegio per i missionari che volevano entrare in Cina fu fondamentale per il successo dell'impresa.

³ A. Favaro: Carteggio inedito di Ticone Brahe, Giovanni Keplero e di altri celebri astronomi e matematici dei secoli XVI e XVII con Giovanni Antonio Magini, Zanichelli, Bologna, 1886, pp.347-349.

⁴ D. Bartoli: Dell' Istoria della Compagnia di Gesù - La Cina - Libro III, Marietti, Torino, 1825, pp.87-88.

⁵ H.Lu - X.M. Feingold: Jesuit science and the republic of letters. The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 2003.

⁶ H.Lu - X.F.Huang: Giulio Aleni e le antiche stele cristiane di Quanzhou. Quaderni del Centro Aleni, n.2,2011, pp.7-21.

BIBLIOGRAFIA

- Li Sixuan 李嗣玄: Siji Ai xiansheng xingji (思及艾先生行蹟) - Biografia del Padre Giulio Aleni (1650?).

- F.Balestrini: "Padre Giulio Alenis, missionario gesuita in Cina, 1582-1649". Uomini di Brescia, 1988.

- Elisabetta Conti: Padre Giulio Aleni S.J. il Confucio d'occidente, 2008.

- M.Santambrogio: Il Confucio dell'Occidente. P. Giulio Alenis, Gesuita Bresciano, Memorie storiche della Diocesi di Brescia, 1950.

- E. Menegon: Un solo Cielo, Fondazione Civiltà Bresciana, Grafo, 1994.

- T. Lippiello-R.Malek: Scholar from the West, Fondazione Civiltà Bresciana & Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, 1997.



Due documenti poco noti sulla chiesa del Brancati a Sciangai

di Giorgio Casacchia

86

Per ampliare la documentazione sulla chiesa fondata a Sciangai dal Brancati nel 1640 (cfr. *Intorcettiana* n. 1), prima chiesa cattolica e più antico manufatto ligneo della metropoli cinese (il cui restauro la Fondazione Intorcetta intende caldeggiare presso gli ambienti interessati), pubblichiamo qui ampi stralci¹ da due documenti poco noti di fonte cattolica cinese, l'uno in francese, l'altro in cinese, riguardanti lo stato in cui si trovava la chiesa nell'Ottocento e durante la Seconda Guerra Mondiale.

Al primo documento si devono soprattutto le rarissime descrizioni degli esterni e degli interni dell'edificio, al secondo l'elenco delle attività che trasformarono la chiesa in un vero e proprio complesso educativo e assistenziale.

Trattasi del resoconto della visita di un anonimo pellegrino statunitense diretto al Congresso Eucaristico di Manila, che profitta dello scalo a Sciangai del suo volo con la Canadian Pacific² per visitare la città. Il curato della Chiesa Vecchia (cinese mandarino *Lao Tianzhutang*, sciangaiese Lao T'ie-tsu Daong <老天主堂>) [ca 1940] Louis Bugnicourt S.J., suggerisce al pellegrino di includere nella visita la sua chiesa, sita nella città cinese,³ promettendogli che gliene resterà un ricordo indimenticabile: infatti, anche se molte chiese l'hanno ormai superata in importanza, essa "costituisce l'inizio di tutto", e gliene ricorda la storia, scandita da tre date fatidiche: 1640, la costruzione; 1724, la requisizione; 1861, la restituzione.

Stretta fra le case, su cui s'eleva solo di poco, la chiesa, secondo le fonti ufficiali⁴ s'affacciava su Ngan-jen-li,⁵ ovvero il vicolo a ovest dell'edificio; alla chiesa s'accedeva invece, al tempo della stesura del testo, dalla via principale.

Ricorda il Bugnicourt al visitatore che la costruzione della chiesa era stata preceduta da quella della cappelletta eretta nel 1608 più a sud da p. Lazzaro



1

Cattaneo,⁶ nella parte orientale della casa del *ko-lao Zi*.⁷

"Si può vedere ancora oggi, eretto fra le rovine e i mucchi di mattoni del settore meridionale della città cinese, il *kiet-kè-leû*,⁸ oggi giorno dall'aspetto dimesso, probabilmente più volte ricostruito, ma sempre a pianoterra, certo ben diverso dalla magione fastosa di un tempo, dove il p. Cattaneo ebbe modo di collocare la chiesetta e di celebrarvi la messa di Natale nel 1609, poi spazzata via da un obice giapponese".

Il Brancati resse la chiesa per quasi trent'anni con notevole profitto:

"i catecumeni che vi furono battezzati furono 1240 nel 1640, due o tremila fino al 1661, 50.000 nel 1665 e 80.000 nel 1682, attirati dalla fama dell'edificio, chiamato *Jingyi-tang*"⁹

Il Brancati e i suoi confratelli lasciarono la missione il 2 febbraio 1665, esiliati a Canton per volere imperiale fino al 1671, anno nel quale fu loro concesso di ritornare. Non al Brancati, defunto

a Canton il 25 aprile di quell'anno, di cui tornarono a Sciangai solo le spoglie mortali, accolte da un gran concorso di popolo:

"70 giunche da 60 villaggi si fecero incontro alla grande giunca marina che recava la bara, che risalì il fiume fino alla Porta Meridionale, recando appeso all'albero un drappo con la scritta 'Ritorno alla Chiesa per Volere Imperiale'; il viceprefetto Kang Wen-tchang restituì ai padri le chiavi della chiesa ed essi vi vennero scortati da tre figli di Zi-koang-k'i"¹⁰

Dopo sei anni d'abbandono, la chiesa necessitava di riparazioni; con l'occasione, venne anche ampliata, sotto la direzione del curato, p. Le Favre. Successivamente, le fonti non menzionano più alcuna demolizione né rimaneggiamento per due secoli, dal 1674 al 1874.

"La Lao-daong del 1674 era una bella chiesa, d'aspetto poco diverso da quello odierno,¹¹ certo più maestoso; vi si trovavano grandi iscrizioni in cinese, ma anche bei dipinti, disgraziatamente andati perduti; secondo il prefetto di Songjiang,¹² vi era appeso un *pien*¹³ di pugno dell'imperatore cinese, inviato in dono dai padri di Pechino, recante l'approvazione e l'elogio della religione cattolica.¹⁴ La tabella era inquadrata da due altre tabelle, questa volta verticali, con frasi parafrasabili 'Onorate il Cielo, scrive l'augusto imperiale pennello, ispirato dai Cinque Libri, nel solco della fulgida plurisecolare tradizione';¹⁵ s'ignora tuttavia se durante le persecuzioni le tabelle furono rimosse. Intorno, pendevano ai muri altre iscrizioni verticali, del governatore della provincia e di altri notabili, intervallate ai ritratti dei santi, più grandi del naturale e splendidamente colorati. Vi troneggiavano dodici grandi ritratti dei Dodici Apostoli e quello di San Paolo, oltre a quelli dei padri della Chiesa, Agostino, Gerolamo, Ambrogio e Gregorio; l'altare maggiore era cinto di angeli e due altari laterali erano consacrati a



San Francesco Saverio e a Sant'Ignazio; per ospitare tanti paramenti, la chiesa doveva avere almeno le dimensioni attuali. L'ingresso era schermato da un grande schermo di mattoni, emblema delle residenze importanti.¹⁶ Il giardino era rallegrato da una vasca con i pesci rossi. L'aspetto della Chiesa attuale si deve dunque, a quanto pare, a p. Le Favre, morto sessantaseienne a Sciangai il 28 gennaio 1676 e sepolto accanto a Brancati più a sud, nel Cimitero dei Padri nei pressi della Porta Meridionale; dall'epitaffio s'apprende che era francese, missionario in Cina dall'età di diciott'anni. L'ultimo curato fu invece un alsaziano, p. Hinderer”.

Una prima cesura nella vita della chiesa s'aprì dunque con l'editto di proscrizione dell'imperatore Yongzheng del 1724 e il conseguenze esilio dei missionari e l'esproprio dei loro beni.

“La chiesa fu convertita in un tempio, dedicato al Dio della Guerra, e il suo aspetto mutò di conseguenza assai considerevolmente. Dov'era posto l'altare maggiore giganteggiò la statua lignea del dio cinese, circondato dal suo pantheon”.

Col rientro a Sciangai dei gesuiti nel 1842, la Chiesa tornò al centro dell'attenzione del mondo cattolico. Tuttavia,

“Il decreto del 1844 dell'imperatore Daoguang sulla libertà di culto e quello del 1846 sull'esproprio dei beni stabilivano che le proprietà confiscate tornassero ai precedenti proprietari in presenza di attestati di proprietà chiari e a patto che le proprietà non fossero nel frattempo state adibite a utilità pubblica: di conseguenza, andarono ai gesuiti il cimitero con la cappella ma non la chiesa”.

“Nel 1861 l'edificio fu finalmente restituito, inverando una profezia secondo la quale ‘dopo cent'anni le statue rosse saranno scacciate dalle statue bianche’; il 17 aprile 1861 la messa vi fu nuovamente celebrata, alla presenza di un'ottantina di funzionari francesi, civili e militari, in alta uniforme.”

Al tempo della visita del pellegrino americano, “sul frontone della chiesa si leggeva ‘dedicata all'immacolata concezione’ (*dian sheng tai shi* 殿圣胎始), non il nome scelto dal Brancati, forse in ragione della proclamazione del dogma dell'immacolata concezione del 1854;

“la facciata banale, celeste, con grate di vetri dozzinali multicolori, è però sormontata da un maestoso tetto nero; l'interno, alquanto buio, è costituito di due navate quadrate, l'una più ampia, di m19x17, l'al-



Fig. 1 - Louis Bugnicourt, S.J., Le Lao-daong, la plus vieille église de Chang-hai, Sciangai, “La Revue Nationale Chinoise”, CXXV, 1940, pp. 130-146

Fig. 2 - Il Jiujianlou in una foto della metà del sec. scorso e nello stato attuale (dell'edificio originale sopravvivono ancora in loco un plinto di colonna, una vera di pozzo e qualche brandello dell'impiancito, in un tessuto urbano ancora simile a quello dell'epoca)



Fig. 3 - Schermo di mattoni

2



3

tra più piccola, definita dalle colonne, di m 10x10; quadrati anche il coro e il cubicolo costruito a sud nel 1900 per ampliare lo spazio; l'accesso alla chiesa è un viottolo di cemento che conduce a un cancello verdino”

“Dopo il recupero, nel 1862, la chiesa apparve subito bisognosa di restauri: innanzitutto si dovette liberarla degli idoli demoniaci e degli oggetti stravaganti che l'ingombravano, poi si passò a ripulirla e riconsacrarla; si reinstallarono le navate, s'aggiunse la biblioteca e il seminario di san Jean Berchmans, destinato alla catechesi. Nel 1866 s'annetté alla chiesa anche una cappella di san Giuseppe e la si dotò infine di una cappella della Madonna. Nel 1868 la si arricchì d'ospizio per vecchi; sulle prime fu dotato di locali alquanto angusti ma nel 1870, grazie ai fondi reperiti fra i benefattori da p. Ant. Femiani, poterono essere ampliati. Nel 1872 il seminario fu dotato di aule. Nel 1874 l'ospizio fu aperto anche alle donne e, col tempo, agli ospizi per vecchi e vecchie se n'aggiunse uno per i poveri, dove essi vi trovavano cibo e vestiario. Nel 1904, in collaborazione con la missione di Tushanwan, fu fondato un istituto tecnico. Attualmente gli allievi sono oltre 700.”

NOTE

¹ Fra virgolette le traduzioni letterali.

² La “Canadian Pacific Air Lines” fu una compagnia aerea canadese attiva dal 1942 al 1968.

³ Ovvero nella città vecchia, la città murata sede del magistrato imperiale cinese, per differenziare l'area da quella dell'espansione urbanistica oltre le mura, detta delle Concessioni Internazionali.

⁴ Lo *Shanghai xianzhi* (“Gazzetta distrettuale di Sciangai”) <上海县志>, trascr. fr. *Changhai-hien-tche*, [regno dell'imperatore Kangxi 1661-1722], supplemento.

⁵ Ovvero Anrenli, il Vicolo della Pace e della Benevolenza <安仁里>.

⁶ [1560-1640]

⁷ [=X[*gelao* “grande accademico” <阁老>] Xu Guangqi <徐光启> [1562/1633].

⁸ Ovvero il *Jiujianlou*, la Magione delle Nove Sale <九间楼>.

⁹ Lett. “Sala della Riverenza dell'Unico”, fr. “Temple où l'on Adore le Dieu Unique” <敬一堂>.

¹⁰ Xu Guangqi.

¹¹ Il 1945.

¹² All'epoca Sciangai era una cittadina di media grandezza, sottoposta alla prefettura di Songjian, oggi suo quartiere periferico.

¹³ *Bian* <匾>, tabella rettangolare, con iscrizione orizzontale.

¹⁴ *Qin bao tian xue* “l'Imperatore elogia del dottrina del Cielo” del 1640, mentre la tabella del 1671 recava la scritta *Jing tian* “Venerare il Cielo” <敬天>

¹⁵ Evidentemente, l'imperatore cinese non si sbilanciava molto in queste sue lodi a una religione straniera, il Cielo figurando nel pantheon cinese e grazie al richiamo ai Cinque Libri, ovvero ai classici dell'ortodossia confuciana.

¹⁶ Trattasi dello *yingbi* <影壁>, la “parete che ombra”, davanti al protiro delle case signorili locali.



La xilografia in Cina

di Carlo Pastena

88

La xilografia è nata in Cina intorno al VII-VIII secolo d.C., ma non è pervenuto nessun documento anteriore all'VIII secolo. Attualmente molte delle opinioni sull'origine della xilografia si basano sull'uso di alcuni termini presenti nella letteratura cinese. Questi includono parole come *khan* (intagliare), *kho* (incidere), *tiao* (intagliare in rilievo) e *lou* (incidere), o sono riferite alla stampa come *yin* (stampare o imprimere), *shua* (spazzolare), al materiale da incidere come *mu* (legno) e *pan* (blocco di legno) o a certi tipi di legno utilizzati per preparare il blocco di legno, come *li* (pero), *tsao* (giuggiolo) e *tzu* (catalpa). L'analisi della letteratura religiosa e l'utilizzo di questi termini, ha portato recentemente a ritenere che la xilografia sia nata in Cina non oltre il VII secolo¹.

Secondo la storia ufficiale, il primo libro xilografico fu stampato da Niu Tze, nato in Cina nel 636 d.C., su richiesta dell'imperatore Tai-Zong. Nel libro dello scrittore Hong Ge, il *Bao Pu Zi*, prodotto durante la dinastia Jin (265-420), è descritto un tipo di timbro di legno su cui sono incisi 120 caratteri cinesi della sua epoca: per questo motivo alcuni studiosi ritengono che la stampa xilografica potrebbe avere avuto inizio prima di Niu Tze². La prima attestazione sull'uso della xilografia nella letteratura cinese si trova in un testo letterario della tarda dinastia Tang (618-907), datato 29 dicembre 835³, dove si ordina di stampare dei calendari su tavolette di legno. Risalenti all'VIII secolo, ci sono pervenute altre testimonianze che provano l'esistenza della stampa xilografica.

Il più antico testo xilografato conosciuto, è un rotolo con il *Dharani sūtra* scoperto nel 1966 in una *stūpa* di un tempio buddhista di Pulguk-sa, nel sud della Corea. Il rotolo non reca una data ma contiene alcuni caratteri creati du-

rante il regno dell'imperatrice Wu (r. 680-704) i quali portano a ritenere che l'opera fu terminata non oltre il 751, quando la costruzione del tempio e della *stūpa* furono completati⁴. Si ritiene che questo *sūtra* sia stato stampato non prima del 704 quando la sua traduzione era stata completata. Un altro documento antico a stampa è rappresentato dal capitolo 17 del *Sūtra del loto*, che si dice essere stato rinvenuto a Turfan, oggi conservato in Giappone. Stampato su carta di canapa giallastra con 90 caratteri per linea, contiene alcuni segni introdotti anch'essi dall'imperatrice Wu, che portano a ritenere che l'opera sia stata stampata durante il suo regno, quindi contemporanea al *Dhāraṇī sūtra* rinvenuto in Corea. Un altro documento è quello rinvenuto in Corea ma stampato in Giappone intorno al 764-770, quando l'imperatrice Shotoku, dopo aver superato una terribile epidemia di vaiolo (735) e aver sedato la ribellione di Emi Oshikatsu (764) commissionò la stampa di un milione di preghiere buddhiste (*dhāraṇī*) su carta, da inserire in mini-pagode lignee in forma di piccoli amuleti (*Hyakuman to*), affinché fossero distribuite nei templi di tutto il Giappone. L'uso di conservare queste preghiere (*dhāraṇī*) all'interno di pagode, è una pratica conosciuta dai ritrovamenti archeologici in India e in altre regioni asiatiche. L'evento è documentato non solo dalla cronaca giapponese ufficiale *Nihon Shoki*, ma anche dalle fonti d'archivio dei templi locali che ricevettero in dono da parte dell'imperatrice i rotoli cartacei.

L'illustrazione xilografica durante le dinastie Ming e Qing

Durante la dinastia Ming (1368-1644), in particolare nell'ultima parte

del XVI e i primi del XVII secolo, le illustrazioni xilografiche erano presenti nella gran parte dei libri, in qualità e quantità superiori a quelle del passato. Ci sono pervenute migliaia di xilografie che coprono una gran varietà di soggetti e rappresentano differenti scuole artistiche per il formato e lo stile, utilizzando tecniche di stampa policrome raffinate e altamente sofisticate. Tutto questo era favorito da un piccolo aiuto statale, ma principalmente dal contributo di privati e agenzie commerciali a Nanchino, Hui-chou, Hangchow e Chien-yang nel sud-est e nel sud della Cina e a Pechino nel nord del Paese. Questo fu il risultato di un lungo periodo di stabilità politica ed economica e dello sviluppo di un pubblico che desiderava vedere e leggere dei libri per il proprio piacere più che per motivi di studio o religioso. I libri illustrati più frequenti erano i romanzi, seguivano quelli di poesia, arte, opere scientifiche e libri di storia, di geografia e biografici. Molti degli incisori non ci sono noti ma in alcuni casi il loro nome appare nelle tavole incise. Inoltre, essendo una professione altamente tecnica, quest'arte si tramandava di padre in figlio all'interno della stessa famiglia. Le xilografie più conosciute erano quelle di Huang, Wang e Liu della città di Hsin-an, dove erano anche prodotti gli inchiostri e la carta. Un'altra famiglia particolarmente famosa era la famiglia Huan, in cui più di cento familiari si dedicavano all'incisione delle tavole in legno e di cui trentuno familiari hanno prodotto la maggioranza di tutte le illustrazioni note durante la dinastia Ming. Particolarmente famosi in questa famiglia furono anche Huang Lin (n. 1564) uno dei capostipiti, cui si deve un famoso manuale sull'inchiostro dal titolo *Chheng Shih Mo Yüan*, e Huang Te-Shih (1560-1605), che contribuì all'incisione delle tavole di tre cataloghi di antichità

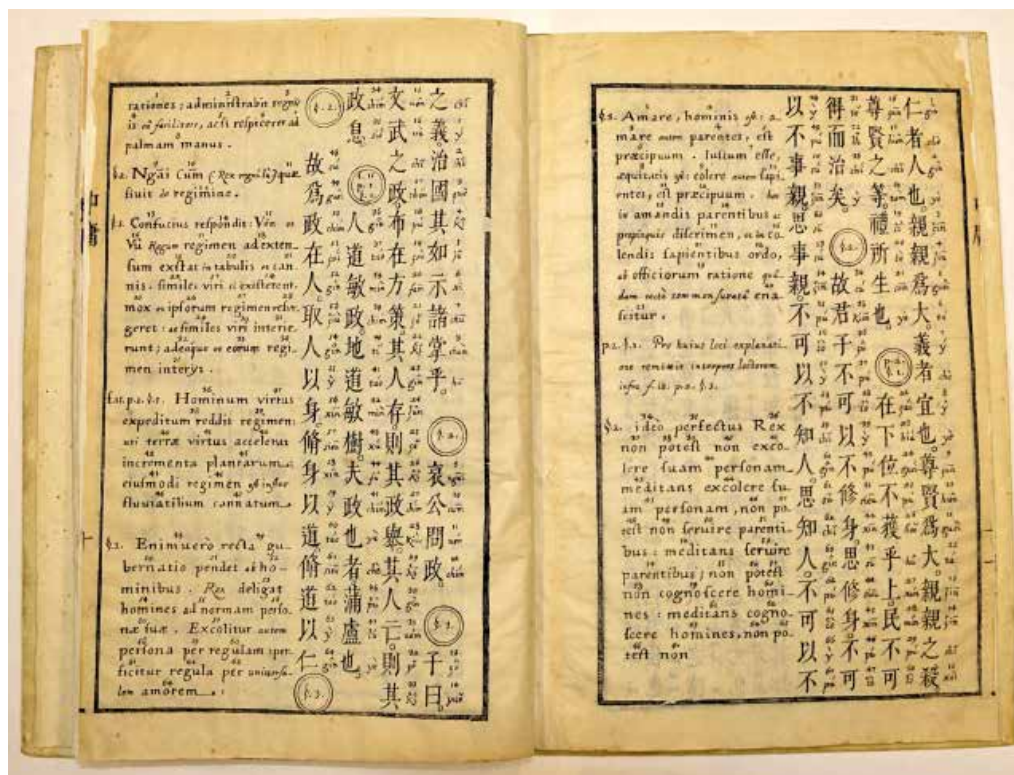


intorcelliana

archeologiche.

Durante la successiva dinastia Qing (1644-1911) l'incisione xilografica mostrò una minore creatività e prosperità rispetto al periodo Ming. Questo fu il risultato della soppressione di alcune categorie di romanzi e drammi che avevano ispirato la gran parte delle illustrazioni durante la dinastia precedente. D'altro canto con il patrocinio statale si svilupparono nuovi orizzonti e nuovi interessi popolari per la pittura. Pechino divenne il centro ufficiale della stampa, sia privata sia commerciale, mentre la produzione tipografica continuava anche in altre città, sia nel nord sia nel sud della Cina. Nonostante la scomparsa di alcune famose famiglie di incisori del periodo della dinastia Ming, alcuni incisori che avevano collaborato con loro continuarono la propria attività. Durante la dinastia Qing furono stampate anche un certo numero di novelle illustrate. Particolarmente importante è il *Sogno della camera rossa*, di cui la più antica edizione del 1791 include circa 20 o più incisioni di eroi ed eroine della storia cinese. Alla fine della dinastia Qing, l'introduzione delle tecniche di stampa occidentali gradualmente sostituirono l'arte della xilografia. Le illustrazioni furono stampate con la tecnica litografica o altri processi fotomeccanici di impressione. Comunque l'arte della xilografia sopravvive fino ai nostri giorni, seppure influenzata da tecniche di stampa occidentali, attraverso alcune scuole tradizionali e continua a essere rivitalizzata specialmente grazie alla xilografia a colori.

Tra le opere xilografiche del XVII secolo, vanno citate alcune opere dei missionari Gesuiti in Cina. Sappiamo infatti che Matteo Ricci intraprese la versione latina del *corpus* classico delle opere confuciane, ossia i *Quattro libri*, dalle sue lettere e dai riferimenti fatti a una traduzione indicata come *Tetrabiblion sinense de moribus* o *Tessarabiblion*: l'opera non ci è purtroppo pervenuta. Il testimone fu preso da Prospero Intorcetta, gesuita originario di Piazza Armerina, missionario in Cina nel 1660, con il nome di *Yin Duoze*, il quale tra il 1662 e il 1669 pubblicò le opere di Confucio, fino ad allora sconosciute in Occidente. Ma l'elemento più importante dell'opera di P. Intorcetta è costituito dall'aver fornito una trascrizione della scrittura cinese. In queste opere infatti,



1



2

il carattere cinese è accompagnato dalla sua trascrizione in caratteri latini⁵.

Fig. 1 - "Sinarum Scientia politico-moralis a Prospero Intorcetta Siculo Societatis Iesu in lucem edita". 1669

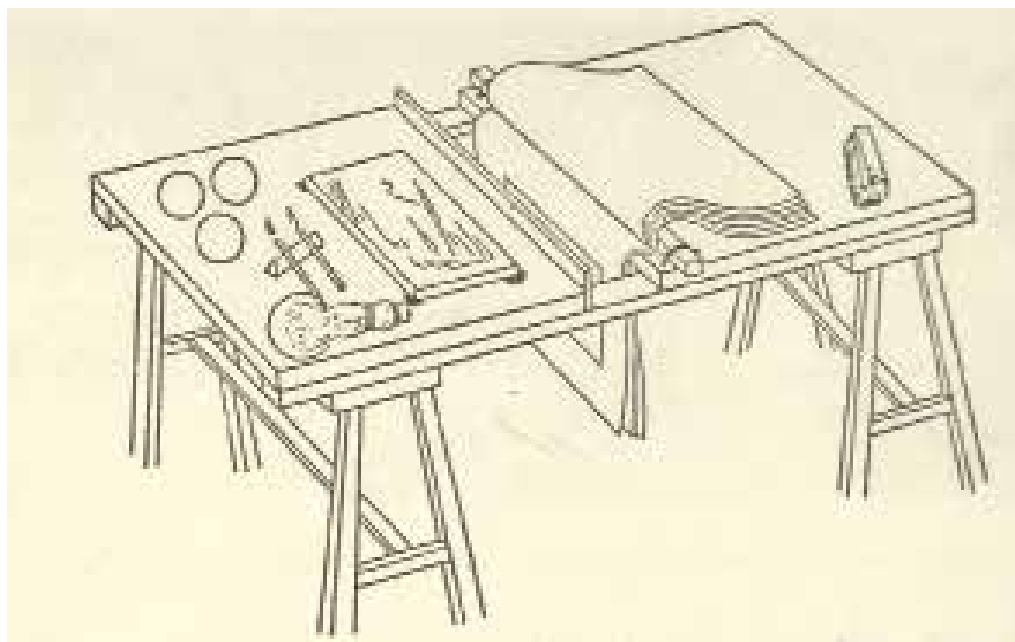
Fig. 2 - Frontespizio della xilografia del "Sutra del diamante" del 868 d.C. rinvenuto a Tunhuang

La stampa xilografica nell'opera di Matteo Ricci

Un'importante notizia sulla xilografia in Cina, si deve al missionario Matteo Ricci⁶ che nella sua opera *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta*



Fig. 3 - Tavolo utilizzato per la stampa xilografica a colori



3

ab Societas Iesu... (Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina) pubblicata la prima volta ad Augsburg nel 1615 e più volte riedita, dopo un breve ceno alla stampa a caratteri mobili e alla loro invenzione in Cina, passa a illustrare la tecnica dell'incisione xilografica: «La stampa tra loro [i Cinesi] è più antica che fra noi, perché l'hanno più di cinquecento anni addietro ma è assai diversa dalla nostra. Perciò le sue lettere sono moltissime e difficilmente si potrebbe usare del nostro modo, se bene adesso ne sogliono fare qualche cosa per via di compositione di lettere. Perciò il loro commune è l'intagliare in tavole di alberi di Pera o mela le quali sono lisce e non hanno nodi, o di Giuggiume [giuggiolo], nelle quali incollano al reverso il foglio di lettera o di pittura che vogliono intagliare e di poi con molta destrezza gli cavano tutta la carta, non restando nella tavola quasi altra cosa che la tinta della lettera o pittura; e di poi con instrumenti di ferro cavano tutto quanto vi è de tavola fuori e dentro le lettere con

puoco fundo, non rimanendo altra cosa che le lettere e tagli della pittura, e di poi stampano sopra queste tavole quanti fogli ne vogliono. E questo viene assai più facile nella loro lettera, che sempre è molto maggiore della nostra, e non si potrebbe fare agevolmente ne' nostri libri. E quanto alla facilità e prestezza parmi che nell'istesso tempo o puoco manco che i nostri stampatori compongono et emendano un foglio, nell'itesso i loro intagliatori intagliano una tavola; e così costa molto manco stampare un libro a loro di

quello che costa ai nostri. E vi è nel loro modo una grande commodità che è stare le tavole sempre intiere e potersene stampare puoco a puoco quando se ne vuole et anco emendare quello che si vuole doppo tre o quattro o molti anni, per essere facile mutare una parola et anco molte righe insieme col rimediare una tavola. Da qui viene la motitudine de' libri che in questo regno si stampa ognuno in sua casa per esser grandissimo il numero di quei che attendono a quest'arte di intagliare. Perché, di poi di intagliare le tavole di un libro, puoco costa lo stampare, come in nostra casa, di alcuni libri che habbiamo intagliati, i servitori di casa gli stampano quanti ne abbiamo bisogno».

La tecnica d'incisione e la stampa xilografica

Per preparare le tavole xilografiche nell'antica Cina, si ricorreva al legno di alberi da frutto, soprattutto peri e giuggioli e in alcuni casi di catalpa. Dopo es-

sere state ridotte alle dimensioni volute, le tavole erano immerse nell'acqua, fatte asciugare lentamente e infine piallate. Il testo da riprodurre era scritto su un foglio di carta utilizzando un sistema di quadrettatura che consentiva una corretta disposizione; il foglio era quindi applicato capovolto in modo che, dopo averlo staccato, le parti inchiostrate rimanessero impresse. Si praticava poi l'incisione dei caratteri in rilievo e si procedeva a una correzione del testo, correggendo l'incisione sul legno. Quando finalmente il testo era pronto, si procedeva alla inchiostrazione con l'ausilio di un tampone inchiostrato e quindi si poggiava il foglio da stampare. Il foglio poggiato sopra la tavola di legno era sfregato con un tampone per far aderire l'inchiostro al foglio di carta. Questo processo era ripetuto per il numero di copie che si desiderava ottenere. Le copie di prova in genere erano stampate in rosso o blu, ma la copia finale era sempre in inchiostro nero⁷. Questa tecnica di impressione consentiva una produzione che andava da 1.500 a 2.000 fogli al giorno⁸.

La xilografia a colori

La xilografia a colori, conosciuta in cinese come *thao pan* (serie di tavole) o *tou pan* (tavole assemblate), utilizza un gruppo di tavole di legno incise, ognuna di un colore differente, impressionate in successione. Il numero delle tavole varia a seconda dei colori e delle tonalità che si vogliono ottenere. La xilografia a colori è eseguita in varie fasi. Prima è condotta un'analisi e uno studio dei colori usati nell'originale. Quindi si procede a una copia del disegno per ogni colore che deve essere utilizzato, tracciato su un foglio di carta trasparente. Infine si procede con la stampa in sequenza dei colori, poggiando il foglio sulla tavola incisa e sfregando sul verso del foglio (*rubbing*); l'operazione va ripetuta per ognuno dei colori che si vuole utilizzare. La carta utilizzata è generalmente biancastra, liscia e assorbente, la stessa utilizzata dagli artisti cinesi per la pittura e la calligrafia. Gli inchiostri sono i colori ad acqua, molti dei quali sono pigmenti minerali mescolati con resina di pesco o colla animale e acqua. Questi sono mescolati fino ad ottenere il colore che si vuole riprodurre⁹.



Questo tipo di stampa policroma era utilizzata per la stampa di testi con il commento, per i lavori cartografici, per la stampa della cartamoneta¹⁰, per le illustrazioni nei libri, per i lavori artistici, calligrafici e le arti decorative. Basandosi sulle ricerche archeologiche, si ritiene che l'invenzione della xilografia a colori segua quella della xilografia durante le dinastie Liao (916-1125), Song (960-1279) e Jin (1115-1234). In principio nell'uso di questa tecnica erano utilizzati solo due colori, il nero e il rosso. In seguito si passò all'utilizzo di quattro o cinque colori. Uno dei più antichi documenti che ci sono pervenuti, *Nama Sakyamuni Buddha*, datato al periodo della dinastia Liao (916-1125) è stato rivenuto nel tempio di Fougong, nel territorio di Yingxian, nella provincia di Shanxi¹¹. Anche la cartamoneta era stampata con la tecnica xilografica a colori. Le banconote impresse nel 1107 recavano la *legenda* in nero, il disegno di un cerchio in vermiglio e una faccia in indaco, utilizzato come sistema antiduplicazione. I testi impressi con il commento colorato, risalgono alla prima parte del XIV secolo, sebbene adesso si ritenga che possano essere anche anteriori. Uno dei più antichi esemplari del *Sūtra del Diamante*, impresso nel tempio Tzu-fu di Chung-hsin nel 1340, reca il testo in nero e le preghiere e il disegno in rosso. La xilografia policroma ebbe uno sviluppo alla fine del XVI secolo o intorno al XVII secolo, quando le famiglie di stampatori Min e Ling e altri stampatori della regione di Chian-gsu-Chekiang stamparono centinaia di opere classiche, novelle illustrate, testi drammatici e scritti medici in due, tre, quattro o cinque colori.

La stampa xilografia e la stampa tipografica

Come anche la xilografia, la nascita della stampa a caratteri mobili fu inventata in Cina intorno al 1045 in Cina¹², da Bi Sheng (ca. 990-1051), sviluppando la tecnica della xilografia. Questo tipo di stampa si sviluppò in Cina nel corso dei secoli, e si diffuse nei paesi vicini, in particolare in Corea dove nel XIII secolo furono creati dei caratteri mobili in metallo, e verso la fine del XVI secolo in Giappone. Data la natura della scrittura cinese, costituita da miglia-

ia di caratteri differenti, ebbe però una scarsa diffusione, preferendo a questa la xilografia, fino a quando nel XIX secolo non fu sostituita dalle nuove tecniche di stampa litografiche e poi fotomeccaniche. Per questo motivo quando si parla di stampa in Cina, generalmente si intende quella xilografica.

In Europa la prima notizia ufficiale della stampa a caratteri mobili in Cina risale al 1546 quando lo storico italiano Paolo Giovio nella sua opera dedicata a Cosimo de' Medici e riguardante i fatti che vanno dal 1494 al 1544 (*Historiarum sui temporis... Venetiis*, M. Bosellus, 1556), esaminando alcuni libri stampati portati da Canton da viaggiatori Portoghesi e donati dal re del Portogallo al Papa, giunse alla conclusione che la stampa fosse nata in Cina¹³, anche se non sappiamo in realtà se il Giovio fosse in grado di distinguere tra una stampa xilografica e una realizzata con caratteri mobili.

BIBLIOGRAFIA

Carter, Thomas Francis. 1955. *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*. Revised by L. Carrington Goodrich. Second Edition. New York: The Ronald Press Company.

Drège, Jean-Pierre. 1989. "Du rouleau manuscrit au livre imprimé en Chine". In *Le texte et son inscription. Réunis par Roger Laufet*. Paris: Editions du CNRS, 43-48.

Luo, Shubao, edited by. 1999. *An Illustrated History of Printing in Ancient China*. Compiled by The Printing Museum of China. Translated by Chan Sin-wai. Hong Kong: City University of Hong Kong Press.

Martinique, Edward. 1983. *Chinese traditional bookbinding. A Study of Its Evolution and Techniques*. Republic of China: Chinese Material center.

Pastena, Carlo. 2017. *Il libro asiatico*. Palermo: BCRS.

Ricci, Matteo. 2006. *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità della Cina*. Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini. Seconda edizione. Macerata: Quodlibet.

Tsien Tsuen-Hsui. 1987. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Visible Traces. 2000. *Visible Traces. Rare Books and Special Collections form the National Library of China*. Compiled and edited by Philip K. Hu. New York: Queens Borough Public Library; Beijing: National Library of China; Beijing: Morning Glory Publisher.

Wilkinson, Endymion. 2018. *Chinese History. A New Manual. Fifth Edition*. Harvard: Harvard University.

Yang Hu e Xiao Yang. 2012. *Chinese Publishing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yrong Ma. 2010. "L'Oriente e la carta". In *Gli itinerari della carta. Dall'Oriente all'Occidente: produzione e conservazione*. Roma: Cangemi, 13-28.

NOTE

¹ E. Wilkinson, *Chinese History. A New Manual. Fifth Edition*. Harvard: Harvard University, 2018, p. 1030.

² Yrong Ma, "L'Oriente e la carta". In *Gli itinerari della carta. Dall'Oriente all'Occidente: produzione e conservazione*. Roma: Cangemi, 2010, p. 27.

³ E. Martinique, *Chinese traditional bookbinding. A Study of Its Evolution and Techniques*. Republic of China: Chinese Material center, 1983, p. 27.

⁴ Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 149-150.

⁵ P. Beonio-Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, Milano: Luni, 2017.

⁶ M. Ricci, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità della Cina*. Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini. Seconda edizione. Macerata: Quodlibet, 2006, pp. 21-22.

⁷ Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." ..., op. cit. pp. 197-201.

⁸ Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." ..., op. cit. p. 201.

⁹ Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." ..., op. cit. pp. 277-287; *Visible Traces. Rare Books and Special Collections form the National Library of China*. Compiled and edited by Philip K. Hu. New York: Queens Borough Public Library; Beijing: National Library of China; Beijing: Morning Glory Publisher., 2000, pp. 7, 90-100; Yang Hu e Xiao Yang, *Chinese Publishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 55-58.

¹⁰ Shubao Luo, edited by, *An Illustrated History of Printing in Ancient China*. Compiled by The Printing Museum of China. Translated by Chan Sin-wai. Hong Kong: City University of Hong Kong Press, 1999, pp. 97-102.

¹¹ Shubao Luo, edited by, *An Illustrated History of Printing in Ancient China*, ...op. cit., p. 64.

¹² Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." ..., op. cit. pp. 132-383.

¹³ T. F. Carter, *The invention of Printing in China and its Spread Westward*. Revised by L. Carrington Goodrich. Second Edition. New York: The Ronald Press, 1955, pp. 164-165.



Nobili missionari della Contea di Modica. I Lorefice (XVII-XVIII secolo)

di Giuseppe Barone

92

Furono numerosi i Gesuiti siciliani che nel corso del Seicento si trasferirono in Cina sulle orme di Matteo Ricci (1522-1610) per portare il Vangelo nell'Impero Celeste¹. Prospero Intorcetta di Piazza Armerina può considerarsi l'autentico leader di questo gruppo missionario che non era animato da spirito di conquista coloniale e dallo scontro ideologico, ma ambiva piuttosto al confronto interreligioso col confucianesimo con l'obiettivo di "convertire" attraverso convergenze filosofiche e rituali col cristianesimo. Sarà lui il primo a tradurre in latino Confucio ed a diffonderne la conoscenza in Europa. Nicolò Longobardo, Francesco Brancati, Ludovico Buglio, Girolamo Gravina sono soltanto alcuni degli esponenti di spicco di questa straordinaria e rischiosa avventura spesso culminata nelle persecuzioni e nel martirio, ma pure capace di "costruire ponti" per il dialogo interculturale tra le grandi religioni monoteiste. Alla Fondazione «Prospero Intorcetta» spetta il merito di tenere aperta la riflessione in questo denso quanto poco esplorato capitolo della storia sociale italiana ed europea².

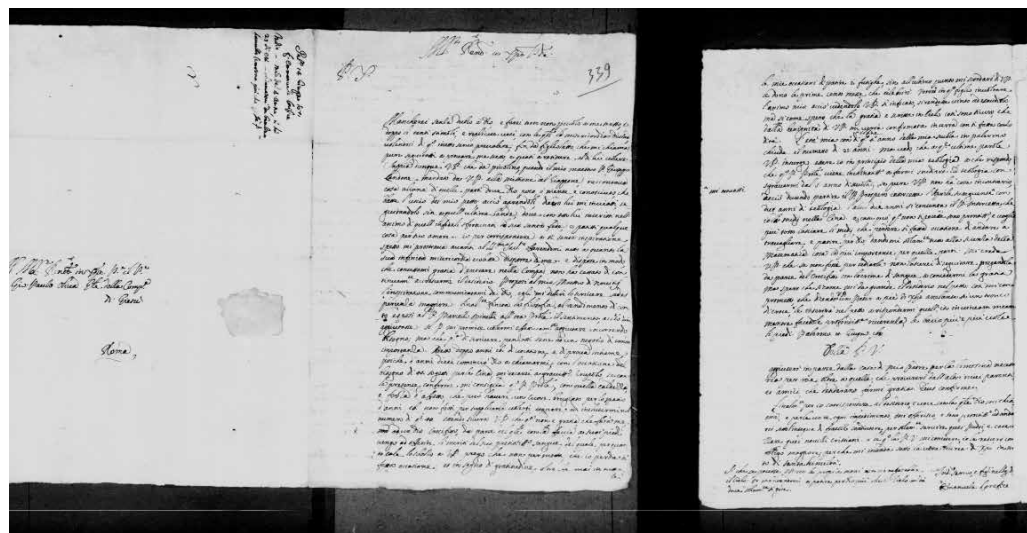
1. Emanuele Lorefice (1646-1703)

All'eletta schiera di «intorcettiani» appartiene Emanuele Lorefice, nato a Modica da una prestigiosa famiglia del patriziato urbano che aveva contribuito nel 1630 alla fondazione in città dell'Ordine gesuitico. Dopo l'iniziale formazione scolastica presso la Congregazione dei Nobili annessa al Collegio ignaziano, Emanuele dal 1667 aveva proseguito gli studi di Filosofia e Teologia nel Collegio Massimo di Palermo, dove manifestava la precoce vocazione missionaria. Gli storici della Compagnia hanno sottolineato la rigidità delle procedure seguite per il reclutamento dei candidati. Dalla metà del XVI secolo le richieste al Generale dell'Ordine

a Roma venivano indirizzate attraverso le cosiddette Lettere Indipete (in latino *Letterae Indipetae*, istanze per le Indie), che servivano per selezionare le domande e come documentazione autografa per eventuali rimostanze delle famiglie contrarie alla partenza dei figli. Esse costituiscono per quattro secoli una fonte largamente inesplorata di storia religiosa e sociale che illumina forme e modalità della mentalità collettiva diffusa nel clero regolare attratto dal fascino dell'evangelizzazione in ambienti esotici e lontani³.

Nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù si conserva la prima Lettera Indipeta indirizzata dal giovane modicano il 14 giugno 1671 (v. Fig. 1) al Generale dell'Ordine, Gianpaolo Oliva, nella quale si esprime la fascinazione subita dieci anni prima dai resoconti di viaggio di Giuseppe Candione, visitatore delle Missioni in Giappone, che in alcune dotte conferenze svolte nel Collegio di Modica avevano acceso l'entusiasmo di nobili allievi per portare la fede *in terris infidelium*. Si tratta di un tema comune a molte Lettere Indipete, che gli storici definiscono come «desiderio anteriore», cioè un'argomentazione volta a dimostrare come la vocazione missionaria fosse nata *prima* dell'ingresso nella Compagnia di Gesù. Scrive Lorefice:

«Mancherei senza dubbio a Dio e farei torto non piccolo a me stesso, se dopo li tanti stimoli e replicate voci con le quali la Misericordia divina volendosi di questo inetto servo prevalere fin da figlioletto, seguitassi quasi a resistere al di Lui volere. Sappia dunque vostra Paternità che fin da piccolino, quando il mio maestro P. Giuseppe Candione, mandato da V. P. alla Missione in Giappone, raccontava cosa alcuna di quelle parti dove Dio poco o niente è conosciuto, che batte l'uscio del mio petto acciò aprendolo dietro lui mi partissi seguitandolo sino a quelle estreme lande dove anch'io potessi portare la Santa Fede nell'animo di quelli infedeli sfortunati. Per corrispondere a sì tanta ispirazione io spesso mi prostravo davanti al S. Sacramento offerendomi netto a quanto la Sua infinita Misericordia volesse disporre di me. Così fu, e concessami la grazia di entrare nella Compagnia non ha cessato la Divina Misericordia ad accrescermi il desiderio. Proposi allora al mio maestro dei Novizi l'ispirazione comunicatami da Dio, ma egli mi differì lo scrivere dopo una maggiore esperienza. Finalmente finito il corso di filosofia esposi al p. Marcello Spinelli allora Provinciale il mio ardente sentimento acciò mi aiutasse. Ed egli mi promise di volermi effettivamente aiutare, ma che prima di scrivere a V.P. pensassi bene al negozio di tanta



1



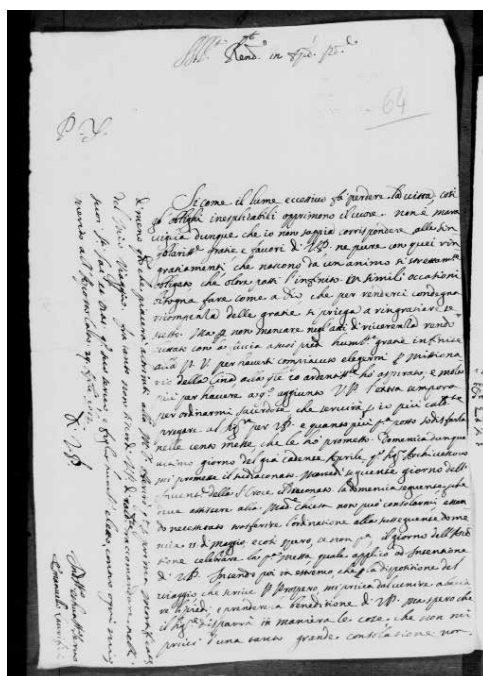
intorcettiana

importanza. Adesso dopo anni 16 di vocazione e dopo anni 10 dacchè Dio cominciò a chiamarmi, con l'occasione del bisogno di 40 soggetti per la Cina di cui tiene il p. Intorcetta, mi farei grandissimo scrupolo se con quella caldezza e forza d'affetto che può avere un cuore brugiato per lo spazio di anni 16, non fossi per supplicare a volersi degnare di includermi nel numero dei 40, essendo sicura V.P. che questa non è grazia che farà a me ma a Dio crocifisso. E in segno di gratitudine mai mi scorderò di V.P. in tutte le mie future fatiche e le dono le prime cento messe che celebrerò⁴.

Al di là dei consueti toni apologetici e degli stilemi della prosa barocca, il documento esprime una forte tensione emotiva e spirituale orientata verso l'evangelizzazione dei popoli, tipica di una *emotional community* (secondo la definizione di Barbara Rosenwein) che si nutrive di un immaginario mentale costruito sui racconti esotici degli stessi missionari e sulla fede genuina di una gioventù colta e studiosa, spesso di origine aristocratica in quanto cadetti di casati nobiliari che attraverso la "carriera" religiosa accrescevano onore e legittimazione sociale⁵. In tal senso risulta emblematico il caso di Emanuele Loreface, che per partecipare al viaggio organizzato da Intorcetta dovette ottenere la dispensa dalla frequenza del corso di Teologia a Palermo e l'autorizzazione a proseguire gli studi in Cina sotto la sorveglianza diretta del gesuita piazzese. Il novizio modicano sapeva bene di non aver completato il curriculum della *Ratio studiorum* ignaziana, ma era pure a conoscenza che nel Celeste Impero non di teologi c'era bisogno quanto piuttosto di matematici, medici, astronomi capaci di aggiornare le competenze scientifiche del mandarinato cinese, allo scopo di ottenere consenso e tacito appoggio alla diffusione del cristianesimo: «dovendo il p. Prospero Intorcetta partire il prossimo aprile sarei prontissimo anche a lasciare gli studi, pur di non perdere l'occasione di andare con lui a travagliare, dandomi solamente alla scienza della matematica, cosa la più importante da quelle parti. E per levare ogni impedimento sono prontissimo ad andare sotto l'insegna di fratello coadiutore, per solamente servire quei padri e catechizzare quei novelli cristiani». E ad ulteriore garanzia della sua determinazione Emanuele metteva in evidenza il consenso della sua famiglia alla propria vocazione e il supporto economico assicurato dall'estesa parentela: «aggiungerò da parte della casa di mio padre per la limosina neces-

saria per me, oltre a quella che procurerò dell'altri miei parenti ed amici che desiderano farmi grazia»⁶.

Lo slancio missionario genuino e la «scrittura emozionale» di Loreface alla fine ruppero gli indugi dei superiori, che bruciando le tappe permisero di anticipare i tempi per farlo imbarcare insieme agli altri confratelli reclutati da Intorcetta. Alla vigilia della partenza, il 29 aprile 1672 (v. Fig. 2), Emanuele tornò a ringraziare il generale dell'Ordine «per aversi compiaciuto eligermi missionario per la Cina,



2

alla quale io ho aspirato ardentissimamente, e molto più per aver V.P. aggiunto l'*extra tempora* per ordinarmi sacerdote, locchè servirà per io più caldamente pregare il Signore per Voi con le cento messe già promesse». Si tratta davvero d'un caso eccezionale, per la rapidità delle procedure che consentivano ad un novizio senza aver completato gli studi di consacrarsi sacerdote, entrare nell'Ordine e celebrare la prima messa davanti a genitori e parenti giunti da Modica a Palermo il 25 maggio alla vigilia della partenza già predisposta da Prospero Intorcetta⁷.

L'avventura dei 40 missionari selezionati per la Cina cominciò tuttavia con molto ritardo non solo per le numerose difficoltà economiche ed organizzative ma soprattutto per le lunghe trattative condotte a Roma da Intorcetta per convincere il Papa ed i cardinali della *Propaganda Fide* sulla «questione dei Riti» e sulla formazione di un clero nativo, temi già affrontati nella *Compendiosa narrazione dello stato della missione cinese* data alle stampe nel 1672⁸. Di fatto il gruppo dei 40 si scisse in due tronconi. Il primo

riuscì a prendere il mare nel 1673, il secondo dovette attendere il 2 aprile 1676 per lasciare la Sicilia alla volta dell'Estremo Oriente. Loreface fece parte di quest'ultimo gruppo, che giunse a Macao il 9 novembre 1679 dopo aver affrontato pericoli ed ostacoli di ogni genere. Dopo un anno speso per il perfezionamento nella lingua cinese Emanuele venne dapprima destinato a Shangai e nell'ottobre del 1680 fu inviato a Songjiang, nella regione dello Jiangsu, per una missione dai delicati risvolti diplomatici e religiosi. Si trattava, infatti, di supportare le strutture assistenziali fondate a cavallo tra XVI e XVII secolo da Xu Guangqi (1562-1633), un agronomo collaboratore di Matteo Ricci e definito una dei «tre pilastri» del cattolicesimo cinese. L'eredità materiale e spirituale di Xu Guangqi era stata raccolta dapprima dal figlio John Xu e poi dalla nipote Candida Xu (1607-1680), conosciuta ed apprezzata come la donna cristiana cinese più influente del Seicento, che morì in coincidenza con l'arrivo del gesuita modicano. Non abbiamo notizie dettagliate dell'attività di Emanuele Loreface, che fu chiamato ad una complessa azione di sostegno e coordinamento delle altre 40 cappelle e chiese disseminate nella regione con l'annessa rete di opere pie largamente finanziate dalla famiglia Xu e dal figlio di Candida, Xu Zhanzeng⁹.

Alla fine del 1684 ritroviamo il Nostro nella provincia di Shanxi per sostituire nella missione lo scomparso Wolfgang Herdtrich, che insieme a Rougemont, Couplet e Intorcetta aveva lavorato fino all'ultimo alla compilazione della *Sinarum Scientia*. Le scarse notizie di cui disponiamo allo stato attuale degli studi ci informano che egli era stato ben accolto ai funzionari imperiali e che nel febbraio del 1685 emise i voti finali per far parte della Compagnia di Gesù, continuando un intenso apostolato prima nella Cina settentrionale (Taiwan) e poi nella città di Nanchino¹⁰. La mobilità territoriale caratterizza la biografia di Emanuele Loreface, che nel 1701 risiedeva a Hangzhou, città principale dello Zhejiang a sud di Shangai, dove ricevette il prestigioso incarico di Visitatore della provincia del Giappone e della Vice-provincia della Cina. Le malferme condizioni di salute cominciavano ad intralciare il suo instancabile peregrinare, finché la morte lo colse nel piccolo ospedale dei frati francescani a Canton il 17 marzo 1709¹¹. Un vero «costruttore di ponti» tra Occidente ed Oriente, un protagonista ancora poco conosciuto della Contea di Modica.



2. Giacinto Lorefica (1676-1746)

Se le “carriere” ecclesiastiche rappresentavano una tipologia comune all’aristocrazia europea come canale di mobilità e di legittimazione sociale, quella missionaria si presenta con caratteristiche differenziate in relazione ai modelli vocazionali ed alle condizioni “pericolose” delle residenze extraeuropee. La nobile famiglia dei Lorefica può vantare molti e dotti uomini di Chiesa oltre al già ricordato Emanuele. Una generazione dopo, infatti, nel casato modicano si staglia una seconda interessante figura di gesuita “viaggiatore virtuale”: si tratta di Giacinto Lorefica, entrato nell’Ordine ignaziano del 1692, apprezzato docente di *humanae litterae* nei vari Collegi dell’isola e rinomato predicatore quaresimalista finché nel 1740 venne dichiarato *infirmus mentis*. Inserendosi nel filone letterario dei trattati di cosmologia e dei compendi di storia e geografia diffusi nel XVII secolo per soddisfare la curiosità di un pubblico sempre più ampio e motivato a conoscere le civiltà extraeuropee, Giacinto si dedicò tra il 1720 ed il 1730 alla compilazione dell’opera *Il Brasile in prospettiva*, che si conserva in due volumi manoscritti nella Biblioteca Nazionale di Napoli¹².

Nonostante sia rimasto inedito, questo trattato ebbe larga circolazione nei collegi dell’isola, in particolare in quelli di Modica e di Scicli dove l’autore soggiornò a lungo come insegnante di grammatica. Corposa *summa* delle conoscenze dell’epoca, esso infatti metteva a disposizione dei confratelli e dei candidati missionari una descrizione puntuale della geografia fisica, della storia, dell’antropologia e delle scienze naturali delle differenti regioni climatiche ed amministrative del Brasile, attingendo in maniera sistematica alla bibliografia prodotta soprattutto da scrittori portoghesi e spagnoli, nonché ai resoconti e alle prime relazioni dei missionari gesuiti. Nipote di Emanuele Lorefica approdato in Cina, Giacinto è un missionario *sui generis*, un viaggiatore “virtuale” che raccoglie dati e narra vicende non come frutto di esperienza diretta ma *per relata e lecta* attraverso lo spoglio analitico di tutte le fonti disponibili su quell’esteso territorio sud-americano. Nel primo dei due tomi ampio spazio è dedicato alla storia delle prime spedizioni e delle scoperte degli esploratori iberici in competizione con gli olandesi, ma la suggestiva narrazione non trascura il ruolo politico e militare dei condottieri napolitani quali il Sanfelice conte di Bagnoli, il Caracciolo e l’Origlia, così come non esita ad esaltare la multiforme attività di Jose de Anchieta, il gesuita cofondatore della città di S. Paolo, a cui si attribuivano numerosi interventi miracolosi¹³.

Il Brasile in prospettiva sollecita lo spirito missionario mescolando abilmente fatti reali con notizie fantasiose, con una scrittura ad alto tasso emozionale nella quale l’incontro/scontro con le popolazioni indigene, i *tòpoi* dei racconti d’avventura, le ricchezze inesplorate di miniere d’oro e pietre preziose, l’atmosfera misteriosa di miti e oscure leggende, le divine apparizioni s’intrecciano in una narrazione che obbedisce agli stilemi barocchi del tempo ma pur sempre capace di attrarre la mente ed il cuore. I giacimenti auriferi, ad esempio, sarebbero diffusi in tutte le regioni così come le gemme «tanto che dopo alcune straordinarie tempeste del mare trovano i paesani nelle spiagge quantità di ambracane, pietre preziose d’ogni sorta, perle, rubini, smeraldi e topazi. Ugualmente di valore sono le robbe mercantili, e questi sono i zuccheri, il tabacco, i balsami, il verzone, il legno giaracanda e una tale varietà di ricchezze di natura da considerare il Brasile favorito dal Cielo sopra ogni altro paese»¹⁴.

Sulla grande varietà dei gruppi etnici e sulla loro struttura familiare e sociale Lorefica si sofferma con metodo comparato, nel secondo tomo, tratteggiando i caratteri fisici degli indigeni, le differenze linguistiche dei diversi gruppi, le arti marziali, le tradizioni domestiche, le superstizioni ed il paganesimo politeista. Riferisce con malcelata meraviglia il ruolo attivo svolto nella società brasiliana dalle donne capaci di coniugare il lavoro dei campi e la cura dei figli, in netto contrasto con l’indolenza dei maschi dediti all’alcool e al sesso, fino a dar credito all’esistenza delle guerriere Amazzoni. Verità e fantasia, cronaca e leggenda si sovrappongono nel delineare un quadro a tinte forti per “commuovere” i lettori e stimolare la spinta missionaria. Il paradigma interpretativo restava pur sempre quello del «primitivismo» presociale fortemente negativo: gli indigeni brasiliani «menando vita affatto selvatica e bestiale» erano «senza capi, senza leggi, senza forma niuna di civiltà» fino a mantenere orride pratiche di cannibalismo e di antropofagia. Né meno primitive risultano le ritualità magico-sacrificali, le supervisioni pagane, il ricorso a fattucchiere ed “incantatori di spiriti” per curare le malattie¹⁵.

Oltre ai caratteri esotici e “meraviglio-

si” del Brasile che si estendevano alla dettagliata enumerazione della flora e della fauna, Giacinto Lorefica non perde tuttavia l’occasione di sottolineare i vantaggi economici per l’Europa di incrementare le relazioni commerciali con le Indie occidentali. Legno, cacao, tabacco e zucchero sono considerate le quattro risorse elettive che avrebbero potuto arricchire Europa ed Americhe intensificando i sistemi di coltivazione e gli scambi mercantili interoceanici. Lo studio attento dei sistemi di piantagione e le conoscenze agronomiche rivelano la non comune preparazione tecnico-scientifica dell’autore che si distacca dal mero enciclopedismo per approdare ad una più matura visione del Nuovo Mondo. Pur con i limiti segnalati *Il Brasile in prospettiva* si configura come una sintesi efficace, la prima compilata in Italia, per la preparazione storico-geografica e scientifica dei futuri missionari.

L’operosità letteraria del gesuita modicano non si esaurì tuttavia nell’elaborazione di quel vasto compendio, ma si manifestò con numerosi altri scritti d’occasione dedicati alla Madonna della Lettera di Messina, alla Madonna delle Grazie di Modica, alla biografia di suor Maria della Concezione del monastero benedettino di Palma di Montechiaro¹⁶. Di più elaborata composizione risulta soprattutto la *Vita della signora marchesa di Coscojuela detta d. Francesca Moncayo e Palafox* (v. Fig. 3), pubblicata a Palermo nel 1726 e dedicata alla figlia Maria Francesca sposata con Antonio Pignatelli d’Aragona. Il consueto impianto apologetico dello scritto non deve trarre in inganno, poiché padre Giacinto si cimentò in una biografia documentata che ricostruisce il profilo inedito di una nobildonna catalana di profonda fede cristiana, nata a Barcellona nel 1685 e coniugata ad appena 14 anni col marchese di Coscojuela Bartolomeo de Moncayo e Palafox, Grande di Spagna, e ambasciatore a Milano, che nel 1699 succedeva al padre sull’investitura del feudo dove stava sorgendo il paese di Riesi (in origine Altariva). Il soggiorno della nobile coppia a Caltanissetta intorno al 1720 aveva dato modo a Giacinto Lorefica di diventare confessore della marchesa durante la sua permanenza come lettore di Grammatica nel Collegio nisseno. La morte prematura di Francesca (a soli 38 anni) aveva spinto la figlia Maria ad affidare al gesuita modicano l’incarico di ricostruirne la vita devota, anche per fare cosa gradita al casato dei Pignatelli d’Aragona con cui si era imparentata¹⁷.



3. Celestino Lorefice (1683-1726)

Appartiene allo stesso casato nobiliare l'abate cassinese Celestino Lorefice, nato Modica ed entrato novizio nell'Ordine benedettino per intraprendere una rapida quanto prestigiosa carriera religiosa. È del 1705 la pubblicazione del suo giovanile trattato *Scholae Divi Anselmi Doctrina* (v. Fig. 4), nel quale esponeva in lingua latina le tesi di Teologia, Filosofia, Etica, Logica e Fisica davanti ai dotti confratelli nella chiesa di S. Callisto a Roma, avendo come *discussant* Nicolò Maria Tedeschi, lettore di Teologia e docente dell'Università di Catania¹⁸. Dopo aver ottenuto il lettorato di Teologia nel monastero benedettino di Piacenza, Celestino tessava una fitta rete di relazioni scientifiche e culturali con i maggiori intellettuali italiani, laici ed ecclesiastici, da Benedetto Bacchini a Ludovico Antonio Muratori, testimoniata da scritti, corrispondenza e viaggi nelle principali capitali europee. Celebre predicatore e fine esegeta dei testi biblici, Celestino concentrò la sua riflessione filosofica di derivazione anselmiana sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio e sulla pratica conciliazione tra fede e ragione che agli albori dell'Illuminismo aprì spazi inediti di dialoghi interculturali. Oltre agli studi teologici coltivò una varietà di interessi storici ed archeologici, componendo necrologi ed *elogia* di dotti aristocratici, come don Giuseppe De Silva marchese di Villator e conte di Montesanto, esperto numismatico della Sardegna che il frate benedettino lodò per la sua ricca raccolta di medaglie e monete con antiche iscrizioni¹⁹. Non conosciamo i motivi che lo spinsero a lasciare Piacenza per ritornare in Sicilia, probabilmente nel convento di S. Martino delle Scale a Palermo, dove nel 1724 ricevette l'incarico di "regio storiografo", ma due anni dopo cessò di vivere ad appena 43 anni a Catania nel monastero di S. Nicolò l'Arena²⁰.

NOTE

¹ Al riguardo cfr. A. Lo Nardo, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*, Istituto di formazione politica «Pedro Arrupe», Palermo 2006; AA. VV., *Gesuiti siciliani nel '600 nel Celeste Impero*, a cura di G. Tamburello, Salento Books, Nardò 2014.

² Prospero Intorcetta S. J. *Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo*, a cura di A. Lo Nardo, V. Victoria Giunta e G. Portogallo, Fondazione «Prospero Intorcetta», Piazza Armerina 2018, dove può leggersi un ampio resoconto delle attività di ricerca e documentazione svolte dal 2007.

³ G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi Torino 2001; F. Colombo – M. Massimi, *In*

viaggio. *Gesuiti italiani candidati alle Missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Il Sole 24 ore, Milano 2014; A. Prosperi, *La vocazione. Storia di Gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016.

⁴ Lettera Indipeta di Emanuele Lorefice al Generale dell'Ordine, Giampaolo Oliva, datata Palermo 14 giugno 1671, in *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, FG, 747 339.

⁵ B. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 2006. V. pure B. Majorana, *Missioni at missionnaires jésuites en Italie (XVI-XVIII siècle)*, in «Annales, Histories, Sciences Sociales», 2, 2002, pp. 297-320.

⁶ Lettera del 14 giugno 1671, cit.

⁷ ARSI, FG 74864, Lettera Indipeta del 19



3

aprile 1672. Ringrazio il dott. Antonino Lo Nardo per la preziosa consulenza archivistica prestata.

⁸ Cfr. i profili biografici curati da C. Capizzi e V. Beonio Brocchieri in *Scienziati siciliani in Cina nel secolo XVII. Atti del Convegno Palermo-Piazza Armerina-Caltagirone-Mineo*, a cura di A. Luini, Istituto Italo-Cinese, Roma 1985, passim. V. pure G. Gullo (a cura di), *Sinarum Scientia Politico-Moralis. Prospero Intorcetta traduttore di Confucio*, Regione Siciliana, Palermo 2010, e cfr. Ferrara, *Prospero Intorcetta traduce Confucio, in Gesuiti siciliani del '600 nel Celeste Impero...* cit., pp. 11-36.

⁹ G. King, *Candida Xu e la crescita del cristianesimo in Cina nel XVII secolo*, in *Monumenta Serica*, 1998, pp. 49-66. V. pure la prima biografia curata dal suo confessore Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine* (1688), in J. Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine*, 1992.

¹⁰ L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, Chang-Hai 1932, Tome I, pp. 3922-23.

¹¹ A. Lo Nardo, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù* cit., p. 144. V. pure J. P. Duteil, *Le Mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Editions Arguments, Paris 1994 e G. Malena, *I gesuiti italiani missionari in Giappone nel «secolo cristiano»*, in «Il Giappone», Istituto Italiano per l'Africa e per l'Oriente, vol. 35, 1995, pp. 19-33.

¹² G. Lorefice, *Il Brasile in prospettiva*, 2 voll. manoscritti conservati presso la Biblioteca Na-

zionale di Napoli alla segnatura MS XII G 50-51.

¹³ A. Pagliaro, *Il Brasile nella Historia di Giacinto Lorefice*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Sezione Romanza, 1996, vol. 37, pp. 379-402.

¹⁴ G. Lorefice, *Il Brasile in prospettiva...* cit., vol. I, cap. III.

¹⁵ Ivi, vol. II, capitoli VI-IX. Cfr. al riguardo le considerazioni di Romeo, *La scoperta americana nella coscienza italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1989 e di A. Albonico, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, Bulzoni, Roma 1990.

¹⁶ G. Lorefice, *La gara degli amori, ovvero l'amor di Messina verso Maria, di Maria verso Messina. Panegirico in lode della Sacra Lettera*, Messina 1722. Le altre opere rimaste manoscritte sono citate da A. Narbone, *Annali Siculi della*



4

Compagnia di Gesù, vol. I, Palermo 1906, pp. 479-481. V. pure la voce curata da A. Lo Nardo, in *Dizionario enciclopedia dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Alle origini del secolo XVIII*, a cura di F. Armetta, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2018, vol. 7, pp. 2946-47.

¹⁷ *Vita della signora marchesa di Coscojuela detta d. Francesca Moncayo e Palafox, Blanes, Centellas e Calataind*, scritta da p. Giacinto Lorefice della Compagnia di Gesù e dedicata alla grandezza della signora Maria Francesca Pinately de Moncayo e Centellas, principessa del Sacro Romano Impero e figlia della suddetta signora, Amato, Palermo 1726, p. 104.

¹⁸ Il Trattato *Scholae Divi Anselmi Doctrina* è stampato a Roma nel 1705 con i tipi di Francesco Cracas ed è consultabile on-line Google Libri, *ad vocem*. Una copia si conserva nella Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele" di Roma. Brevi riferimenti biografici in D. Scirà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Lo Bianco, Palermo 1859, p. 37.

¹⁹ *Inaugurato in supremi Hispanici Consilii praesideus Excell. Domino don Joseph de Silva marchione de Villator comite Montis Sancti palusus veterum numismatum inscriptonibus contextus*, Catanae 1726.

²⁰ Per un inquadramento storico della Contea rimando all'opera *La Contea di Modica (secoli XIV-XVII)*, a cura di G. Barone, 2 voll., Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008. V. pure per la famiglia Lorefice i riferimenti di C. Cataldi, *Le famiglie aristocratiche di Modica. Origini, sviluppo e politiche matrimoniali*, Grafiche Vincenti, Fossano 2019, pp. 133-149.



a cura di Antonino Lo Nardo

FRANCESCO ARMETTA (a cura di), *Dizionario enciclopedia dei pensatori e dei teologi siciliani. Dalle origini al sec. XVIII*, Salvatore Sciascia Editore 2018, voll. XII, € 400,00.

«Il Dizionario enciclopedia restituisce alla storia la memoria dei tanti personaggi che con la loro opera formativa hanno segnato in modo considerevole la storia e la vita dell'Isola. La ricostruzione storica di questo immenso patrimonio culturale, condotta con rigore scientifico, consente di accrescere la coscienza dell'identità locale, di offrire un sostegno alla memoria collettiva e di assicurare l'autentica e vitale trasmissione di questa memoria. Collocando, sullo sfondo dei personaggi, il percorso storico della memoria collettiva nel quadro più ampio degli avvenimenti nazionali e sopra-nazionali, tale ricostruzione permette all'identità locale di pensarsi in rapporto alle altre identità, e poiché nella storia dell'Occidente europeo l'identità cristiana sta alla base dell'identità di una città, di un territorio, di una regione, l'indagine storica aiuta anche a cogliere il rapporto stretto della tradizione cristiana con le comunità locali come articolazione imprescindibile dell'identità civile». (F. Lomanto, Presentazione).

AGOSTINO GIOVAGNOLI E ELENA GIUNIPERO, *L'accordo tra Santa Sede e Cina. Il cattolicesimo cinese tra passato e futuro*, Urbaniana University Press, 264, € 30,00.

L'Accordo provvisorio del 22 settembre 2018 tra Santa Sede e Repubblica popolare cinese, dopo settant'anni di aspro conflitto, è uno degli eventi più importanti del pontificato di Papa Francesco, sotto il profilo sia ecclesiale sia geopolitico. I saggi di questo volume illuminano il suo significato nella storia del cattolicesimo contemporaneo (A. Riccardi); il percorso religioso, culturale e politico-diplomatico attraverso cui è stato raggiunto (A. Giovagnoli); il suo contenuto giuridico alla luce della dottrina cattolica (B. F. Pighin); il contesto politico cinese in cui si colloca (E. Giunipero); i problemi storici, culturali e politici della Chiesa cinese che si propone di affrontare (Wang Meixiu, Zhu Xiaohong, Liu Guopei, Ren Yanli); le premesse storiche, giuridiche ed ecclesiali (R. Regoli, J. I. Arrieta, G. Valente, G. La Bella); i problemi rimasti aperti, come la riconciliazione tra "clandestini" e "patriottici" e una nuova evangelizzazione in una Cina sempre più urbanizzata e secolarizzata (Chan Kim-kwong, Zhang Shijiang e V. Martano). Il volume mostra come Francesco sia riuscito a superare le pesanti eredità storiche del colonialismo europeo e della guerra fredda, resistendo anche alle pressioni legate alla contrapposizione tra l'Occidente e la Cina. Questo Accordo mostra quanto lontano - sotto il profilo geografico, politico, culturale, antropologico ecc. - può giungere la "Chiesa in uscita" sempre più proiettata verso una nuova collocazione nel mondo del XXI secolo. (Dal sito web www.ibs.it).

ALBERTO GUASCO, *Martini. Gli anni della formazione (1927-1962)*, il Mulino 2019, 274, € 23,00.

«Questo volume ricostruisce il "primo tempo" della sua biografia, quello della formazione, dalla nascita al definitivo approdo nella capitale. [...] il libro restituisce per la prima volta un ritratto a tutto tondo del cardinale, soffermandosi sugli studi, i maestri e le esperienze in grado di plasmare la biografia, muovendosi sullo sfondo di trent'anni e più di storia d'Italia, della Compagnia di Gesù e della chiesa universale». (Dalla 'quarta di copertina').

EUGENIO GUCCIONE, *Il giovane Luigi Sturzo e la sfida etico-sociale. Testimonianze inedite (1891-1904)*, Salvatore Sciascia Editore 2019, 182, € 16,00.

«Quest'opera che aggiunge tasselli importanti per delineare la figura la spiritualità del servo di Dio don Luigi Sturzo, mentre conferma i risultati degli altri studiosi, apre orizzonti a nuove indagini archivistiche e ci mostra come al ricerca sulla personalità del prete calatino e di tanti altri esponenti del movimento cattolico è un cantiere sempre aperto». (Dalla Prefazione di S.E. Mons. Michele Pennisi, Arcivescovo di Monreale).

ANTONINO LO NARDO, VANESSA VICTORIA GIUNTA, GIUSEPPE PORTOGALLO (a cura di), *Prospero Intorcetta S.J. Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo*, Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta 2018, 430, 33 cm, s.i.p.

«Prospero Intorcetta, precursore di una tradizione al contempo umanistica e scientifica, mostra le radici lontane del bisogno di conoscere ed avvicinare culture e civiltà differenti. Notevoli e inconsueti sono stati i problemi legati alla ricerca. Per queste ragioni mi è particolarmente gradito ringraziare tutti coloro che, con consigli, entusiasmo ed aiuti materiali, hanno contribuito alla riscoperta di Prospero Intorcetta e del nutrito drappello di siciliani che parteciparono all'avventura missionaria dei Gesuiti in Cina nel sec. XVII. Figure che, con le loro opere, hanno dato un contributo rilevante alla promozione della cultura europea, mediando e facendo conoscere in Occidente la millenaria cultura cinese. In quest'ultima hanno, anche, seminato aspetti ed elementi del sapere europeo e mediterraneo, determinando, di fatto, un doppio processo di acculturazione, uno scambio di conoscenze tra mondo europeo e mondo cinese, un dialogo interculturale di straordinaria importanza» (Dalla Prefazione del dott. Giuseppe Portogallo, Presidente della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta).

YOURI MARTINI, *Akbar e i Gesuiti. Missionari cristiani alla Corte del Gran Moghul*, Il Pozzo di Giacobbe 2018, 179, € 20,00.

«Nel 1579 Akbar, il Gran Moghul [...] invitava alla propria corte alcuni teologi gesuiti. [...] Scopo di questo saggio è proprio quello di individuare le ragioni che spinsero un imperatore musulmano come Akbar a richiedere alcuni gesuiti presso la propria corte. In Occidente [...] si parlava di un'imminente conversione al cristianesimo del Gran Moghul. In realtà ben altre, seppur sempre sorprendenti, saranno le motivazioni». (Dalla 'quarta di copertina').

FILIPPO MIGNINI (a cura di), *New perspectives in the studies on Matteo Ricci*, Quodlibet 2019, 308, € 30,00.

«Il volume propone nuovi studi in tre aree di ricerca. La prima riguarda documenti in cinese nuovi o inediti relativi a M. Ricci e i suoi interlocutori. La seconda suggerisce nuovi metodi di analisi dell'opera di Ricci esaminando una serie di argomentazioni che non sono mai state esplorate prima. Infine, la terza è costituita dallo sforzo di autocomprensione tra gli studiosi europei suscitato da Ricci e altri gesuiti». (Dalla 'quarta di copertina' e traduzione propria).

FRANCESCO OCCHETTA, *Ricostruiamo la politica. Orientarsi nel tempo dei populismi*, San Paolo 2019, 186, € 16,00.

«L'Autore difende il pluralismo delle scelte possibili in campo politico quando sottolinea che la vera sfida non è l'unità politica e i cristiani, ma come costruire l'unità nel pluralismo. [...] La parola chiave è "discernimento", l'arte di vagliare per prendere una decisione: un'arte da esercitarsi con il sostegno di luoghi di intersezione dove mettere in atto il processo di riconoscimento, interpretazione e scelta in relazione ai problemi della contemporaneità, che l'Autore identifica e segnala all'attenzione del lettore». (Dalla Prefazione di Marta Cartabia, Vice Presidente della Corte Costituzionale).

MARCO POLITI, *La solitudine di Francesco. U/n Papa profetico, una chiesa in tempesta*, Editori Laterza 2019, 237, € 16,00.

«"Seguiremo la strada della verità ovunque possa portarci", promette Francesco. È un combattente solitario. Sa che i nemici lo aspettano al varco, pronti ad attizzare il fuoco dell'opinione pubblica. Un viaggio negli ultimi anni del pontificato, i più difficili e tormentati, in un mondo divenuto improvvisamente ostile». (Dalla 'quarta di copertina').

PIETRO SORCI (a cura di), *Species et pulchritudo. Studi in onore del prof. Cosimo Scordato*, Città Nuova Editrice 2019, 528, € 36,00.

«Il volume raccoglie 12 studi di altrettanti colleghi che spaziano dalla stoia della Chiesa alla cristologia, all'ecclesiologia, all'ecumenismo, alla liturgia, alla catechetica, alla teologia morale e pastorale, alla spiritualità e alla pietà popolare. Con essi la Facoltà Teologica di Sicilia intende esprimere al prof. Cosimo Scordato, in occasione del suo settantesimo genetliaco, la propria stima e amicizia, l'ammirazione per i molteplici interessi da lui coltivati, la gratitudine per il suo impegno scientifico e per il servizio reso alla Chiesa, alla teologia e alla cultura cristiana di Sicilia». (Dalla 'quarta di copertina').

ANTONIO SPADARO (a cura di), *La Chiesa in Cina. Un futuro da scrivere*. Prefazione del Card. Pietro Parolin, Ancora - La Civiltà Cattolica 2019, 139, € 17,00.

«Oggi, senza nulla tralasciare del tesoro spirituale delle comunità cattoliche locali, e specialmente facendosi carico delle gravi sofferenze e incomprensioni vissute dai cattolici cinesi nel corso di tanti anni, siamo chiamati a fare memoria e, insieme, a scrivere una pagina nuova per il futuro della Chiesa in Cina». (Card. Pietro Parolin, Segretario di Stato di Sua Santità).

