intorcettiana

Semestrale Anno IV- Numero 7 -Gennaio-Giugno 2022 - ISNN 2612-713X

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

Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X
Anno IV - N.7 Gennaio-Giugno 2022
Codice Fiscale: 0113197086 3 - P.IVA: 01271020867

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

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

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

Sede legale
Via Walther Leopold, 6- 94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile
Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali
Giuseppe Portogallo
Paolo Centonze

Segreteria di Redazione
Antonino Lo Nardo

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

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

Grafica e impaginazione
Antonella Granata

Stampa
Edizioni Lussografica
Via Luigi Greco 19-21 - 93100 Caltanissetta
giugno 2022

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

© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta
Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero
€ 10,00

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

In copertina
Torre di Belém -Lisbona

Sommario

2 **Editoriale**
di Giuseppe Portogallo

6 **Il quarto centenario de "Li Apparati & feste fatti in Palermo per la canonizzazione de' Santi Ignazio & Francesco Xavier l'anno 1622"**
di Giuseppe Scuderi

12 **Hanno contribuito a questo numero**

14 **Due lettere inedite del P. Prospero Intorcetta S.J.**
Trascritte e annotate da Antonino Lo Nardo

20 **Il punto di vista di Intorcetta sull'idea di Guei-Xin (鬼神, fantasma, spirito)**
di Jaewon Ahn

28 **La Cina ufficiale riapre al confucianesimo**
di Giuseppe Quatriglio

30 **Il primo Confucio Latino Il Grande Studio La Dottrina del Giusto Mezzo - I Dialoghi**
di Michele Ferrero (ed.)

36 **Le traduzioni latine dei gesuiti dello Zhongyong 中庸 durante il 17° e 18 ° secolo**
di Luo Ying (versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)

46 **"Zin Zin" e altre cortesie: Matteo Ricci e i gesti cinesi di civiltà**
di Elisa Frei

52 **Il ritratto del Maestro nell'opera *Confucius Sinarum Philosophus*: una lettura iconografica**
di Alessandro Tosco

62 **Comunicazione tra Europa e Cina nella missione gesuita tramite "imagines" / "picturæ"**
di Noël Golvers
(versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)

76 **Alessandro Valignano e il *«De Missione»*: una volta ancora**
di Adolfo Tamburello

80 **La «Biblioteca Virtuale» della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta**
di Nicoletta Basilotta

92 **I cannoni dei Gesuiti**
di Antonino Lo Nardo

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

Editoriale

di Giuseppe Portogallo

Sabato 20 novembre 2021 nella sala "Emma Alaimo" della Biblioteca comunale di Palermo è stato presentato il restauro del dipinto che raffigura il gesuita Prospero Intorcetta (1625 -1696), nativo di Piazza Armerina (fig. 1 e fig. 1a). Filosofo, teologo, bibliofilo e letterato, missionario in Cina, viene ricordato non solo per la sua opera di evangelizzazione in Oriente, ma anche per il contributo apportato alla conoscenza del confucianesimo grazie alla traduzione dei quattro libri di Confucio, da lui curata in "Sapientia Sinica" e in "Sinarium Scientia Politci-Morales". Vincenzo Di Giovanni nel 1873 gli dedicò una pubblicazione dal titolo "Il primo traduttore europeo di Confucio" nella quale affermò la centralità della sua figura nel contesto storico e filosofico del tempo.

L'opera, commissionata dai confratelli in onore dell'Intorcetta, in occasione del suo ritorno in Sicilia (1671) e già conservata presso la Casa Professa della Compagnia di Gesù, è entrata a far parte del patrimonio della Biblioteca quando quest'ultima - dopo l'espulsione dei Gesuiti nel 1767 - potè usufruire, per concessione regia, di quei locali.

La valorizzazione dell'opera è stata resa possibile dalla Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta. La Fondazione si è fatta carico delle spese di un accurato restauro dell'opera (sotto la supervisione della Soprintendenza ai Beni culturali di Palermo) che ne ha reso leggibili particolari finora in ombra, restituendole i colori originari. Il restauro, diretto dall'Arch. Giuseppe Scuderi, è stato effettuato dalle restauratrici Dott. sse Giovanna Filippone e Vittoria Naselli.

Grazie alla positiva sinergia e collaborazione tra la Fondazione Prospero Intorcetta e la Biblioteca comunale è stata così portata a termine un'operazione culturale che coniuga conservazione e valorizzazione, per incrementare la conoscenza e la fruizione di un patrimonio prezioso da consegnare alle future generazioni.

Il prof. Maurizio Vitella dell'Università degli Studi di Palermo ha partecipato alla cerimonia; di seguito riportiamo il suo intervento:

«Saluto la dott.ssa Eliana Calandra che ci ospita in questa prestigiosa sede che ho frequentato durante il mio periodo di studi universitari, in particolare per la stesura della tesi. Saluto il prof. Mario Zito, collega e amico, che ringrazio di essere qui presente a condividere un momento di bellezza e arricchimento. Saluto e ringrazio l'amico Giuseppe Scuderi, per avermi coinvolto in questa cerimonia la cui importanza andremo adesso a sottolineare. E un doveroso ringraziamento alla Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta e al suo presidente, dott. Giuseppe Portogallo, per aver promosso il restauro del dipinto che stiamo per presentare.

Vorrei iniziare questo mio intervento sottolineando l'importanza della restituzione del dipinto. Riconosciamo a questa opera l'essere foriera di valori: lo è stata in passato per i padri gesuiti, lo è oggi per noi che celebriamo non solo il ritorno all'antico splendore di un manufatto artistico - dando la giusta evidenza all'importante lavoro di restauro attuato da Giovanna Filippone e Vittoria Naselli - ma anche il ruolo che oserei definire politico a sostegno di una integrazione tra Oriente e Occidente che oggi rappresenta l'eredità culturale trasmessa da Prospero Intorcetta. Lui, missionario gesuita originario di Piazza Armerina, colto sostenitore di una efficace evangelizzazione che poteva scaturire dalla scienza e dalla conoscenza della cultura locale nella quale cercava i punti di contatto con il cristianesimo.

I padri gesuiti sono considerati tra i principali interpreti dell'arte della controriforma. I loro progetti, ora architettonici, ora decorativi, incarnano pienamente quella volontà trionfalistica capace di celebrare il valore dell'arte religiosa. Le loro opere divengono "pietre vive" ricche di significati e anche esemplari per i loro seguaci. Il nostro dipinto rientra pienamente in questa volontà didascalica: celebrare il missionario Intorcetta con una immagine pittorica diviene anche simbolico esempio da proporre ai novizi in modo da apprezzare e soprattutto cogliere il grande ruolo ricoperto dal missionario nei luoghi in cui andò ad operare, nei luoghi in cui andò ad evangelizzare.

Il dipinto è stato concepito con un chiaro intento celebrativo del personaggio rappresentato, affiancato da due figure femminili che, da una lucida e attenta lettura effettuata dal professore Vincenzo Scuderi, sono da interpretare come le simboliche personificazioni della Fede e della Scienza, oppure della Sapienza Cristiana e della Sapienza Cinese. Lo stile dell'ignoto esecutore spazia da un analitico realismo, che spicca nella forte caratterizzazione fisiognomica del nostro Padre missionario, ad una più idealizzata e cromaticamente brillante resa delle due figure femminili, interpretando al meglio quelle istanze stilistiche proprie all'arte siciliana della seconda metà del diciassettesimo secolo. Caratteristiche compositive che suggeriscono l'attribuzione a Filippo Tancredi, pittore giunto da Messina a Palermo nel 1693 che per i gesuiti aveva affrescato la volta della chiesa del Collegio Massimo oggi non più esistente.

E concludo questo breve intervento evidenziando come per il buon esito di

1

1a

2

una operazione di conservazione e restauro, di cui stasera stiamo presentando un risultato di sicura eccellenza, occorra rivolgersi a personale qualificato. In questo caso permettetemi di lodare il lavoro effettuato dalle dottoresse Filippone e Naselli, giovani specialiste del settore formatesi all'interno di un percorso accademico presente nella nostra Università degli Studi che ad oggi ha laureato bravi e consapevoli professionisti, affermati nel mondo del Restauro. Grazie a tutti per la cortese attenzione. Maurizio Vitella» (fig. 2)

P. Francesco Tata S.J. figura di rilievo della Compagnia di Gesù ha partecipato alla cerimonia donandoci il suo contributo che riportiamo:

«Buon pomeriggio a tutti in particolare ringrazio la "Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta" con Giuseppe Portogallo e Antonino Lo Nardo, la Direttrice della Biblioteca Comunale, Eliana Calandra, Giuseppe Scuderi e quanti hanno reso possibile questo incontro e il restauro della immagine del missionario gesuita siciliano P. Prospero Intorcetta.

Sono stato invitato a intervenire perché il nostro evento si inserisce anche nel quadro più ampio del cosiddetto Anno Ignaziano, di cui parlerò più avanti.

Prima di tutto vogliamo ricordare e valorizzare la figura di Prospero Intorcetta, non solo il suo ritratto, come dipinto, ma anche il suo ritratto in quanto personalità di spicco. Non per nulla il Presidente Xi Jinping ha fatto riferimento a lui in occasione della visita del nostro Presidente Mattarella in Cina.

Che cosa è l'Anno Ignaziano?

500 anni fa', nel 1521, il 20 maggio, Ignazio di Loyola viene ferito alle gambe da una palla di cannone mentre si prodigava e in qualche modo si ostinava, a difendere la città di Pamplona, nella Navarra spagnola, contro un attacco delle truppe francesi. Nel 500° anniversario di tale evento i gesuiti hanno indetto un Anno Ignaziano, che è iniziato appunto il 20 maggio del 2021 e terminerà nella festa di s. Ignazio dell'anno prossimo, il 31 luglio.

Festeggiamo una ferita? Certamente no, ma la cannonata ha dato inizio a un processo di conversione in quel cavaliere, processo che ha determinato l'emergere della figura così significativa nella vita della Chiesa, e non solo, e cioè S. Ignazio di Loyola. Anche noi gesuiti siamo invitati oggi alla conversione e il motto scelto per tale circostanza è "vedere ogni cosa nuova in Cristo". Conversione non significa diventare bigotti ma vivere secondo il criterio di amore generoso di Dio.

Con l'immobilizzazione a causa della frattura della gamba si è aperto un nuovo capitolo nella vita di Ignazio. Lui era un cavaliere, non tanto un militare come spesso si afferma, appartenente a una piccola nobiltà basca. Educato a corte nutriva sogni di gloria cavalleresca fino a 26 anni (ma in realtà dicono gli studiosi che a quel momento l'età era di 30 anni), come lui stesso racconta nella sua autobiografia che, detto tra parentesi, è un piccolo gioiello di racconto di un itinerario interiore.

In occasione dell'assedio di Pamplona era riuscito a convincere i suoi compagni a perseverare nel respingere l'attacco dei francesi, fino a quando la palla di cannone gli ha frantumato una gamba e danneggiata l'altra. Ferito, veniva trattato con rispetto dagli stessi avversari, che ne apprezzarono il valore, e fu riportato a Loyola nella casa-fortezza di famiglia.

La lunga degenza lo ha obbligato a una lenta e approfondita introspezione, attraverso la quale Dio lo ha aiutato a riorientare le su energie.

Riorientare e non azzerare. A volte sentendo parlare di conversione pen-

siamo a un capovolgimento o cambiamento di personalità, ma non è il caso nostro. Né la vicenda di Ignazio corrisponde alla "caduta da cavallo" di san Paolo, dove è avvenuto un cambiamento repentino nel modo di agire.

Ignazio non ha abbandonato subito i sogni di gloria cavalleresca, tanto è vero che durante la degenza era stato operato per mettere a posto le ossa rotte ma poiché, dopo l'intervento emergeva uno spuntone, ha voluto essere operato di nuovo – allora non si usavano sistemi anestetici come oggi! – per eliminare quel pezzo di osso sporgente che gli impediva di fare bella figura, cosa che gli stava ancora molto a cuore. Ma, e bisogna sottolineare il "ma" per evidenziare come Dio agisca quasi di contropiede, immerso nella lettura degli unici libri che erano a disposizione, una vita di Cristo e la vita di santi, piano piano si aprono gli occhi della sua coscienza e cominciò a rendersi conto di quali siano le realtà valide e veramente costruttive nella vita e come riconoscerle. È l'inizio del discernimento, che Papa Francesco continuamente invita a esercitare.

Si apre così per Ignazio un nuovo scenario nel quale potersi gettare e spendere la propria vita a servizio di Dio. Anche qui non individua immediatamente la modalità definitiva ma deve diventare "pellegrino", come lui stesso si definisce, e attraverso momenti anche faticosi e fallimentari approda a Roma, con i compagni con quali ha costituito una sintonia di intenti. A Roma viene fondata la Compagnia di Gesù, nel 1540, circa 20 anni dopo la ferita a Pamplona. Non è qui il luogo per evocare tutto il cammino, chi vuole può leggere l'Autobiografia di S. Ignazio che è anche intitolata "Il racconto del pellegrino".

Sappiamo che è un itinerario che ha portato alla santità canonizzata nel marzo del 1622, e così all'interno dell'Anno Ignaziano, nel 2022, celebreremo anche il 400° anniversario della canonizzazione. È stato proclamato santo insieme a Francesco Saverio (suo compagno di stanza negli studi a Parigi e poi cofondatore dei Gesuiti), Teresa d'Avila, Isidoro l'Agricoltore e Filippo Neri. I maliziosi dicevano che erano stati canonizzati quattro spagnoli e un santo, riferendosi a Filippo Neri. È bello che non lontano da qui ci sia una chiesa dedicata al Saverio e un'altra dedicata proprio a Isidoro l'Agricoltore.

Fin qui un richiamo alle linee generali che descrivono l'Anno Ignaziano.

Nel contesto dell'incontro di oggi, quali caratteristiche desidero sottolineare, ripercorrendo la conversione del cavaliere di Loyola?

La conversione di Ignazio, come ho descritto, è stata una lenta trasformazione innescata dalla frantumazione delle ossa della gamba e si è configurata in una frantumazione dei sogni di gloria e cavallereschi. Ma frantumazione non equivale a annientamento bensì a una destrutturazione che ha consentito una nuova strutturazione, un nuovo ordine interiore che lo porta a convogliare le capacità e qualità umane verso gli ideali consoni alla persona di Gesù e del suo Vangelo.

Porto qui alcuni esempi.

Ignazio era tenace tanto da ostinarsi a difendere Pamplona, poi la tenacia la riverserà nel ribadire la totale fiducia nel Signore e non scendere a compromessi.

Era capace di persuadere gli altri, tanto che ha convinto gli altri soldati a non desistere nella difesa di Pamplona, poi sarà capace di trasmettere e condividere ben altri valori. Ci sono stati pure dei fallimenti perché la trasmissione all'inizio era intrisa anche di un fascino che portava ad imitarlo. Pian piano questa sua capacità si è resa più trasparente (e non specchio di se stesso) fino a quando si è costituito il gruppo dei dieci "amici nel Signore", gruppo che ha fondato l'Ordine dei Gesuiti (il fondatore non è solo Ignazio, ne è stato certamente ispiratore, ma la fondazione va riconosciuta nella stabilizzazione del legame tra i dieci cosiddetti "primi compagni", di cui tre sono santi: Ignazio, Francesco Saverio e Pietro Favre).

Un altro esempio. Per fare bella figura ha dimostrato di essere capace di sopportare i dolori di una seconda operazione alla gamba, ma poi ha sopportato grandi privazioni e povertà per vivere la fiducia in Dio.

Sognava i fatti d'arme che avrebbe compiuto al servizio di una grande dama, come racconta il santo stesso nell'Autobiografia. Il realizzare imprese significative a servizio, anzi al maggior servizio e gloria rimane, ma l'asse si reindirizza verso Dio e la sua Chiesa e non a conquiste affettive a proprio vantaggio.

Nel ripercorrere il processo di conversione che caratterizza il nostro santo, processo che non è uguale per tutti (Dio è creativo), si percepisce che la dinamica centrale è quella in cui, amando e imitando sempre di più il Signore Gesù, ci si dirige verso prospettive più ampie, alle prospettive che abbracciano il maggior bene degli altri, sia spirituale che umano, uscendo da una visuale egocentrica.

Questo dare e donare, e non prendere per sé, le energie, i desideri e le capacità nella azione missionaria si traduce non nel proselitismo e colonizzazione, che esprimerebbero un voler portare a se stessi, ma nel condividere i valori, sotto varie forme.

Abbiamo un esempio proprio nei nostri missionari gesuiti in Cina (posso parlare dei gesuiti perché li conosco di più, ma certamente è una dinamica che si estende a molti altri missionari).

Presento sommariamente alcuni esempi dove le capacità umane sono state spese per il bene degli altri.

Fratel Giuseppe Castiglione, nato a Milano nel 1688 e morto a Pechino nel 1766, Fratello, cioè gesuita e non sacerdote. Bravo pittore. In Cina ha iniziato a dipingere secondo lo stile che conosceva ma ha visto che non comunicava e avrebbero dovuto adattarsi a lui. Allora si è "convertito" e immedesimato nello stile cinese, tanto da poter rappresentare scene della vita familiare dell'imperatore con il privilegio esclusivo di partecipare alla vita privata della famiglia imperiale. E se ha potuto farlo significa che il suo stile trasmetteva amore e rispetto: effetto anche della conversione. Tanta è la stima per il F. Castiglione che recentemente, prima nel 2005 poi nel 2015, è stato realizzato in Cina un documentario su di lui, trasmesso dalla TV nazionale di Cina, con 360 milioni di spettatori!

Matteo Ricci, nato a Macerata nel 1552 e morto a Pechino nel 1610, con il nome di Li Madou. Grande scienziato, ha capito che non poteva mettere la sua cultura al centro e così ha assorbito la cultura cinese e, per esempio, nelle carte geografiche ha messo la Cina al centro, la Cina si chiamava infatti il Regno di Mezzo. Così pure il modo di vestire. Soprattutto ha potuto recepire la loro mentalità e consegnare la sua scienza attraverso la condivisione tra amici, Chu Tai Shu, esperto in Confu-

cio, e Hsu Kuang Chi, mandarino, divenuto cristiano. Tale è stato il legame tra quest'ultimo e Ricci che si spera di arrivare alla beatificazione di tutti e due insieme, Matteo Ricci e Hsu Kuang Chi. Ricci quindi sembra molto sensibile alla amicizia tanto che durante la sua permanenza in Cina ha scritto un trattato filosofico, intitolato "De Amicitia". È questa un'altra qualità umana messa al servizio del Signore.

Veniamo ora a Prospero Intorcetta, nato a Piazza Armerina nel 1625 e morto a Hangzhou nel 1696. Intrepido missionario, tuttavia segnalo di lui solo un aspetto emblematico. È conosciuto come il primo traduttore di Confucio in una lingua europea, il latino. Ciò ha rappresentato una operazione simbolica importante. Tradurre significa non voler fare del proselitismo o colonizzazione ma al contrario permettere alla nostra cultura di recepire e conoscere meglio il mondo orientale. Così Intorcetta attua una condivisione costruttiva, fa da ponte come oggi spesso si richiede alle persone di buona volontà. Il nostro missionario, in quanto Provinciale e maestro dei novizi, ha anche tradotto in cinese il libretto degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola e alcune regole delle Costituzioni dei Gesuiti: probabilmente aveva una predisposizione alla traduzione, predisposizione che ha messo a servizio della condivisione e del creare ponti e non contrapposizioni e muri tra diverse culture.

Riportando, molto parzialmente, solo piccoli aspetti anche marginali, ma simbolici, si comprende meglio come il ricordare quel grande missionario che è stato il P. Prospero Intorcetta, come pure gli altri due missionari in Cina, si inserisca bene nell'alveo della conversione di S. Ignazio, celebrata nell'Anno Ignaziano.

Grazie dell'attenzione. Francesco Tata S.J.»(fig. 3)

Durante la cerimonia è stata presentata la monografia del restauro curata dal Dr. Antonino Lo Nardo e dall'Arch. Giuseppe Scuderi.

In data 5/aprile/2022 il dipinto raffigurante Prospero Intorcetta S.J. ha trovato la sua giusta collocazione nella Biblioteca Comunale di Palermo nell'attuale sala cataloghi già una delle Congregazioni Mariane della ex Casa Professa (fig. A e fig. B).

3

A

B

Il quarto centenario de “Apparati & feste fatti in Palermo per la canonizzazione de’ Santi Ignazio & Francesco Xavier l’anno 1622”

di Giuseppe Scuderi

Il 12 marzo di quattro secoli or sono fu il giorno della canonizzazione dei Santi Ignazio e Francesco Saverio, e l’evento fu celebrato con la massima intensità in tutte le residenze della Compagnia. Nella ricorrenza del quarto centenario, la lettura dei tre testi[1] dedicati agli eventi a Palermo scritti da Tommaso D’Afflitto[2] e Giovanni Domenico D’Onofrio[3], ci consente, oltre che di “immedesimarci” nelle celebrazioni, anche di conoscere lo stato delle fabbriche a quella data.

Nel testo Ragguaglio de li Apparati D’Afflitto scrive che “Le feste che … si son fatte a Palermo sono state tali che indegna cosa ci pare non commetterle alle carte … per dar qualche ordine al dire par dovere che dalla Casa Professa si dia principio, come prima delle altre due Case, che ha in questa Città la Compagnia, che sono il Collegio e il Noviziato”.

Dopo la descrizione del “Modello della Chiesa della Casa Professa” (utile per conoscere lo stato della fabbrica a quella data), D’Afflitto descrive “l’Apparato di detta Chiesa fatto col Disegno di Vincenzo La Barbera Terminese[4], Architetto e Pittore segnalato … la vivacità delle Figure, la varietà, e grazia dei Cartocci, la vaghezza dei Grotteschi & Arabeschi, la gentilezza dei Rilievi… Nella Cupola dunque non finita vi si pose una Soffitta di tela con pittura a sguazzo: dove talmente si vedean le Prospettive ben prodotte al punto … che l’occhio realmente credea che s’alzasse vieppiù la Soffitta”.

Nel centro della navata “calar si vedeva il Padre Eterno di venticinque palmi[5], scorcio, attorniato d’Angioletti pure scorci”, le “otto finestre che nel loro squarciato parean di broccatello”. E ancora festoni, mascheroni, cartoccioni attaccati alle vele, finte balaustre da cui sporgevano ritratti di Gesuiti, scudi in cui erano dipinte le “attioni del Santo”. Nei pilastri del lato destro si posero le storie di Ignazio, nel “manco” quelle di Francesco. La chiesa era illuminata da “molti Cerei da una libra e mezzo[6] l’uno che a tempo suo accesi con le torce faceano bellissima vista” dal cornicione. E ancora palii, calici, candelieri, vasi d’argento, lampieri e lampierini. All’esterno “dinanzi al portone si vedeva maestoso un Portico in forma di Arco Trionfale… con tre passaggi”.

Per la città non mancarono le luminarie: nel Palagio del Cardinale, nel Duomo, nella Corte del Pretore. La domenica, dopo che “in Casa Professa si cantò dal Cardinale Arcivescovo Solenne Messa” si avviò la processione: aperta dalle “quattro Congregazioni del Collegio, de’ Rettorici, de’ Grammatici, degli Humanisti e quella della Missione”.

Davanti al Collegio “L’arco trionfale eretto davanti il Collegio... fu fabbricato dalla pietà de’ Giovinetti delle congregationi… della Concettione e della Assuntione della Vergine[7].

Soffermiamoci sulla Congregazione “della Concettione”. Riteniamo che se ne possa identificare l’ambiente con la sala a piano terra, a destra entrando dal portone del Collegio sul Cassaro, dove è stato ritrovato l’affresco che, ben probabilmente, è proprio simbolo della dedicazione, tant’è che Vincenzo Scuderi[8] lo ha titolato proprio L’Immacolata nel decreto di Dio. L’opera è quasi miracolosamente apparsa nel 1988, quando i locali già destinati a uffici furono ristrutturati per la realizzazione dell’odierno Laboratorio di restauro della Biblioteca centrale della Regione Siciliana: dismessi i controsoffitti, l’opera tornò a vedere la luce, sopravvissuta al crollo della soprastante sala di lettura con i bombardamenti del 1943. La figura dell’Immacolata è in forma statuaria, su di un piedistallo su cui poggia un dito l’Angelo annunziante. A destra la figura veneranda dell’Eterno viene resa come quella del “Motore stesso della Incarnazione del verbo”, nell’atto stesso di stendere quell’Unico Decreto - il grande foglio bianco steso sulle ginocchia - alle origini del mondo (Colui che volse il sesto allo stremo del mondo, e dentro ad esso distinse tanto occulto e manifesto, Dante, Paradiso, 19, 40-42). Quanto all’autore Vincenzo Scuderi ritiene di poter attribuire l’opera al giovane Pietro Novelli “su basi esclusivamente stilistiche, ma di palmare evidenza; per la calda e dorata intonazione cromatica e per la nobilissima iconografia dell’Eterno che, assieme al tono pittorico, gli resteranno tipici.”

Attraversato l’arco, la processione entra nel Collegio. “La facciata fra i più magnifici edifici della Città era d’alto in basso vestita di panni di Razza[9]... coronala un Cornicione di pittura, nel cui Fregio si leggeva ben grande un’Iscrittione … nell’entrata maggiore, che ornata tutta andava a guisa d’arco trionfale co’ suoi cornici, pilastri e capitelli di rilievo… nel cortile (il quale è quadro cinto di colonne)... moltitudine di pitture... [Nelle] pareti sotto gli archi... tra un pilastro e l’altro... trentacinque Quadri, alti ognuno ventidue palmi, larghi quattordici [quindi quasi sei metri per oltre tre]... i quattro lati del cortile dedicati alle quattro Scienze e facoltà del Collegio [le Lettere, la Matematica, la Filosofia, la Teologia]. [Nel cortile] quadri [in cui] tra vaghe prospettive vedeano gli edifici... che la Compagnia tiene in questa provincia...[10].

Il cantiere ancora in corso è confermato dal dire che “Sta sopra il cortile nella parte di Tramontana una Loggetta quest’anno fornita, di sete e ricami faceva bella prospettiva”.

Loggetta quest’anno fornita. Ben

probabilmente la definizione degli ambienti del primo ordine non era completa se non per il fronte sul Cassaro, e quindi la loggetta potrebbe essere la prima parte del loggiato che, probabilmente dalla seconda metà del XVII secolo, percorre su tre lati i fronti interni dell'edificio.

"Per compimento dell'apparato fabricossi nel mezzo del cortile una Fontana marmorea, da cui sopra una bianca nuvoletta s'alzavano i Santi Ignazio, e Xavier [che] sostenevano entrambi un Giesù con una corona in cima appoggiata solo alle punte de' raggi del Santissimo nome. Stava nel mezzo... il Sole, a cui per l'artificio della spinta che all'uscita faceva l'acqua raggirandosi in cerchio d'Intelligenze, facevano intorno festevol corona."

Segue la descrizione dello "Apparato della Chiesa del Collegio: dal cortile prese cammino la processione di un Choro sceltissimo di musica adunati per le loggie del Cortile, andarono in chiesa".

Prima di "andare" anche noi in Chiesa, vediamo di definire quale fosse, in quel 1622, l'assetto della "Chiesa del Collegio".

Quando (1586) la Compagnia acquistò nel Cassaro i Palazzi Montalto e Ventimiglia destinati a lasciar spazio al Collegio, acquisisce (non è ancora stato chiarito per quale diritto o proprietà) anche la piccola chiesa dedicata a San Pantaleone "templum celebre quidem ac nobile". Così scrive l'Amato: "Pan. Soc. J. Collegio 14 Oct. 1586 ut novum templum erigeret, neglectam S. Pantaleonis aediculam evertendam indulsi,

RAGGVAGLIO
DE GLI APPARATI, E FESTE
fatte in Palermo per la Canonizatione
DE SANTI
IGNATIO, E FRANCESCO
XAVIER L'ANNO 1622.
Per Tomaso d'Affliitto.
In Palermo, per Gio. Batt. Maringo M.DC.XXII.

1

SCENOGRAPHIA
DE GLI APPARATI
DEL COLLEGIO
DI
PALERMO,
Che si fecero per la Canonizatione di
SANTO IGNATIO DI LOIOLA, E
SANTO FRANCESCO XAVERIO.
IN PALERMO:
PER DECIO CIRILLO MDCXXII.
CON LICENZA DE' SVPERIORI.

2

L'IDEA
DELL'APPARATO
FATTO PER LA CANONIZATIONE
DE SANTI
IGNATIO LOIOLA, E
FRANCESCO XAVIER
Nella Chiesa della Casa Professa della Compagnia
DI GIESV
In Palermo l'anno Mille seicento vintidue.
Per lo Signor Tomaso d'Afflitto.
In Palermo, Appresso Giouan Battista Maringo. 1622.
Con licenza de' Superiori.

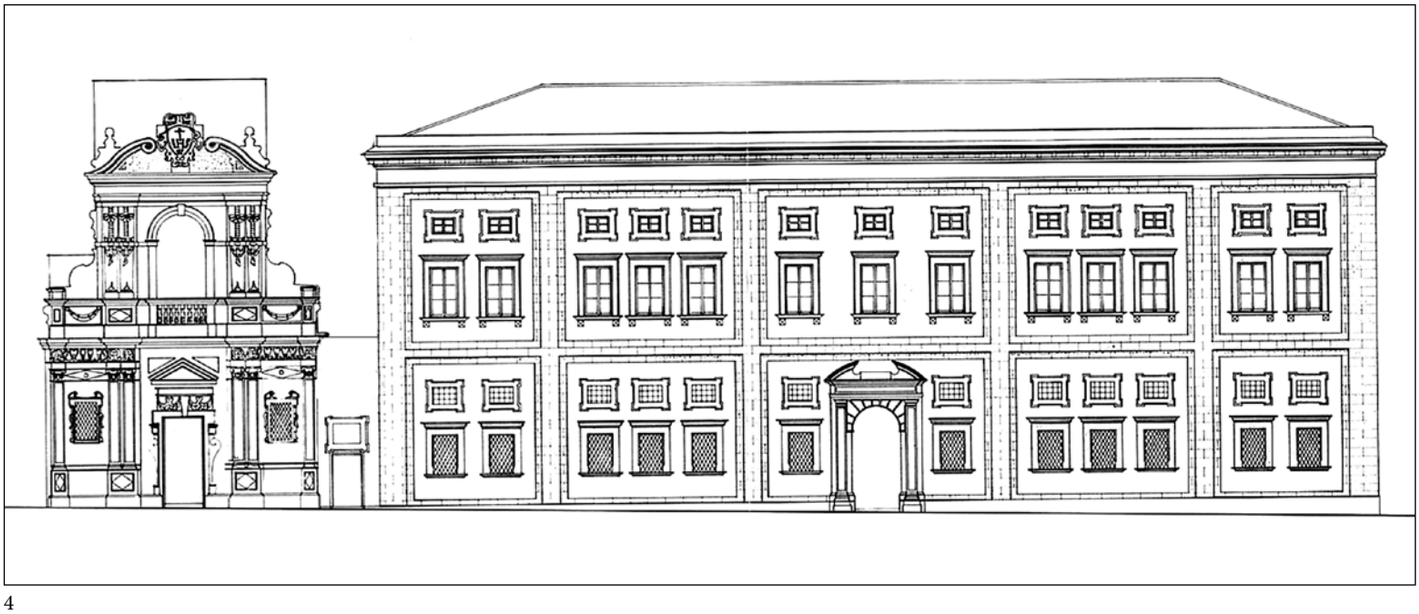
3

Fig. 1 - Ragguaglio de gli apparati e feste, di Tommaso d'Afflitto

Fig. 2 - Scenographia de gli apparati del collegio

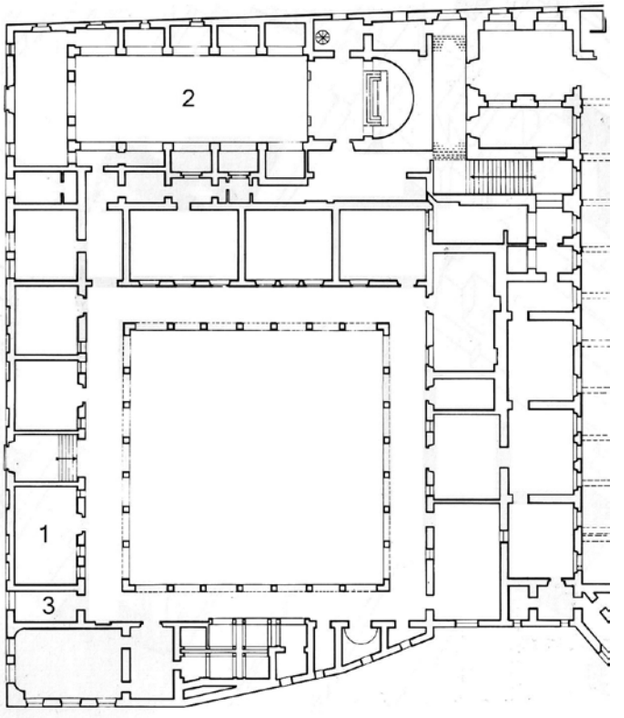
Fig. 3 - L'idea dell'apparato de gli apparati del collegio, di Tommaso d'Afflitto

Fig. 4 - Collegio Massimo, prospetto



4

postuma aurei 4000 in atti Jacobi Gallassi, 13 Aug.1586, empito Antonimi Montalti, Annaeq; Vigintimilliae palato, cui addensa realtà aderse, beneficiamo tarenorum 24 & bus presentanti, utrumq; Mar.llo rinuncians, proibiste, augusta in ecclesia, S. Martiri sacellum dicare".[11] Le fonti indicano San Pantaleone come una delle chiese di rito greco presenti nella zona, insieme a San Giorgio lo Xhueri poi detta dei Tre Re (in Via di Montevergine), e San Cristoforo (nella omonima via, poi del Giusino).



1 Congregazione dell'Immacolata
2 Chiesa di Santa Maria della Grotta
3 Scala per la Sala

5

Di Giovanni[12] alla fine del XIX secolo scriverà soltanto che "sull'antica ruga che dalla Porta di Sant'Agata conduceva alla Platea Marmorea era pur la Chiesa di San Pantaleone, greca", facendo ritenere che l'ingresso fosse sulla ruga e non sul Cassaro.

Sorse così di lì a breve una seconda Santa Maria della Grotta, che essendo il titolo di Abbate appannaggio del Rettore del Collegio, a questa vennero trasferiti titoli, rendite e arredi della prima (inglobata nel complesso della Casa Professa); ebbe però vita breve, se mai fu ultimata (e probabilmente non lo fu), poiché prestigio e ricchezza consentirono alla Compagnia, nel giro di due decenni, di mettere mano ad ulteriori lavori, "talché detta Chiesa si rifece nel 1615 in più magnifica forma, e solennemente si consacrò da Monsignor D. Antonino Marullo… a 12 marzo 1646".[13]

Quindi, nel 1622 la Chiesa era sicuramente un cantiere in fieri (che sappiamo durerà sino ai primi anni del XVIII secolo, quando sarà ultimato l'affresco nella volta, opera di Filippo Tancredi).

Entriamo in Chiesa. Questa era "riccamente pure, e pulitamente acconcia... il Cappellone, oltre i mischi di cui pur'era prima assai ricco, fu lavorato in molte parti d'oro, e con due belle, e grandi pitture de' Santi Pietro e Paolo[14] da due lati adornato. Le Cappelle di finissimi drappi vestite. L'atrio di sete, quadri e verdure con ordine, e vaghezza grandissima. La nave altro ornamento non hebbe che quello che col tempo haverà. Imperochè vollero i Padri con artificiosa pittura di mischio far l'esperienza ne' nostri tempi di ciò, che altra età haverà a godere nel vero. Fu la pittura ripartita per tutto ne' due ordini di pilastri, e cornicione, con che ella va' architettata, similissima nella varietà dei colori e figure, a quelle poche pietre che infatti vi erano, lasciando il resto della fabbrica in bianco, per dare l'uno all'altro con la distinzione bellezza. La volta era dorata da fogliami et arabeschi abbellita... la facciata fu fabbricata tutta di pittura in rilievo con bellissima simmetria: dove e statue e geroglifici, et emblemi faceano a gara per abbellirla... sopra vi si pose un Gesù di trentadue palmi di diametro pieno di lumi che sembrava un sole".

Più termini confermano i "lavori in corso": "il Cappellone, oltre i mischi di cui pur'era prima assai ricco… La nave altro ornamento non hebbe che quello che col tempo haverà… con artificiosa pittura di mischio far l'esperienza ne' nostri tempi di ciò che altra età haverà a godere… la pittura ripartita … ne' due ordini di pilastri… con che ella va' architettata, similissima … a quelle poche pietre che vi erano". Quindi una "artificiosa pittura" simulava l'ipotizzata decorazione marmorea, che quasi certamente non fu mai realizzata, poiché grazie alle uniche due note fotografie che mostrano l'interno di Santa Maria della Grotta prima della sua demolizione per far posto all'ingresso della allora Biblioteca Nazionale (post 1945), sappiamo che le pareti erano intonacate e non intarsiate. L'atrio ornato di sete e quadri può identificarsi nel sottocoro della nascente Santa Maria della Grotta, e i trentadue palmi di diametro dell'immagine di Cristo corrispondono a circa 8 metri!

Il lunedì, secondo giorno, "I Rettorici del Collegio co particolar solennità festeggiarono i Santi nel Salone del Collegio: ampia e magnifica stanza... e fu l'ornamento tutto in due ordini compartito, Ionico l'uno, l'altro Dorico. Andava nel primo ordine attorno il cornicione di finto marmo, nel cui Fregio... si leggeva un erudito... sostenevano il cornicione e il fregio quarant'otto Pilastri disegnati bellissimi, dai quali al vivo si spiccavano certi termini con varie e mostruose figure... ripigliavano il secondo ordine altri quarant'otto mezzi pilastri... che coi loro menzoloni sostenevano l'ultimo cornicione... a capo del salone sotto un Tosello di Broccato riccio un quadro dei due santi... [il salone era] coperto tutto tutto da una suffitta d'un cielo stellato... la scala, ancora, per dove ad esso si sale, era ornatissima:

6

7

dove al primo incontro si vedeva un'iscrittione per dichiaratione del tutto".

"La scala… per dove ad esso si sale, era ornatissima". A quella data, la scala era soltanto una semplice e piccola scala non più esistente (dopo la trasformazione del Salone del Collegio in Biblioteca dell'Accademia dei Regi Studi, nel 1778); la conosciamo grazie alle planimetrie storiche[15], la cui serie più antica è databile proprio tra il 1615 e il '28. L'ingresso dal Cassaro avviene attraverso il portone, la chiesa è indicata come uno spazio bianco, con la sola croce a indicare l'altare; il collegamento tra chiesa e Collegio avviene attraverso un passaggio. I vani attorno al baglio sono tutti occupati dalle scuole e dalle congregazioni; la scala per la sala è nel braccio sul Cassaro.

Il martedì la celebrazione si sposta al Noviziato "come luogo dove altro studio non si professa che di virtù e mortificazione … fatto dunque un liberale invito ai poveri e mendichi della città … apparecchiò loro uno splendido banchetto nel proprio luogo".

La fondazione del Noviziato, o Ter-

Fig. 5 - Collegio Massimo, pianta

Fig. 6-7 - Congregazione dell'Immacolata

Fig. 8 - Collegio Massimo, interno

Fig. 9 - Collegio Massimo, salone

8

9

za Casa del SS. Sacramento, era stata avviata nel 1591. La Casa, poi dedicata a San Stanislao Kostka, occupava la zona di ponente della città, a ridosso di uno dei bastioni della cinta muraria, poi indicato proprio come "bastione del Noviziato". La costruzione della chiesa si avvia nel 1607, ma si completa solo un secolo più tardi; la chiesa è nota anche come "Madonna del Lume", per la devozione che fu promossa dal gesuita Padre Antonio Genovese, per una visione che ebbe "nel 1722 una pia donna palermitana, veggente, e che su sua sollecitazione, chiese a Maria, durante una apparizione, come volesse essere raffigurata ed invocata. Maria le si manifestò nella Chiesa di San Stanislao al Noviziato così come voleva essere raffigurata e chiese di essere invocata come Maria Madre Santissima del Lume".

Torniamo al 1622. Il sabato, infine, giunse a Palermo "un Ambasciadore che da Roma portava al Collegio lo Stendardo per donarlo ai Santi". Dal molo una fastosa processione si diresse al Collegio, dove fu accolta da uno "scelttissimo coro di musica per sotto le logge del Cortile pieno di lumi", e "compì le feste un magnificentissimo Carro fatto dalla Congregazione de' Filosofi alla forma di un galeone trenta palmi alto, lungo venti e nella maggior larghezza quattordici"[16] che percorse il Cassaro dal mare sin davanti la Chiesa del Collegio, dove una "Colonna machina di fuoco … durò lungo tempo con giochi, razzi, e fiamme". E con questa descrizione si chiude il volume.

Il testo di Giovanni Domenico D'Onofrio è dedicato "AGL'ILLUSTRI SIGNORI CONGREGATI DELL'ACCADEMIA PARTENIA NEL COLLEGIO DELLA COMPAGNIA DI GIESU"[17], e vuol far "vivere" gli apparati a "quei che non v'intervennero", trascrivendo così anche i testi riportati nei quadri, nei cartocci, negli epigrammi e descrivendo minuziosamente i temi delle pitture, con ampie citazioni dei riferimenti biblici. E che poco aggiungono alla descrizione del D'Afflitto. Riportiamo soltanto il testo nel "cornicione a pittura" sulla facciata del Collegio: "SS. Ignatio, ac Francisco Xauerio terrarum orbis Illustratus Apotheosim gratulatur".

La terza e ultima opera, L' idea dell'apparato fatto per la canonizatione de' santi Ignatio Loiola, e Francesco Xavier nella chiesa della Casa Professa, è pure di Tommaso D'Afflitto, che qui però dedica il testo "ALL'ILL.MO ET ECC.MO SIG. DON ANTONIO MONCADA DUCA DI MONTALTO Principe di Paternò, &c. Prefetto della Con-

10

gregatione della Nuntiata nella Casa Professa della Compagnia", firmandosi quale Secretario della Congregatione. Anche in questo caso, lo scritto poco aggiunge al primo, indugiando, come il secondo, nella trascrizione dei testi, nella minuziosa descrizione delle opere, dei simboli e immagini dei luoghi della vita dei Santi e dell'operare della Compagnia (che ci piace elencare nello stesso ordine dell'autore: Asia, Africa, America, Roma, Toledo, Romagna, Marca Trevigiana, Lombardia, Spagna, Lituania, Toscana, China, Giapone, India Orientale, Sicilia, Napoli, Germania, Portugallo, Francia, Sardegna, Fiandra, Polonia, Aragona, Castiglia, e infine India Occidentale).

La lettura delle tre opere ci consente di immaginare il fasto di quei giorni, di seguire idealmente le processioni, entrare nelle Case e nelle Chiese, ammirarne l'affollata moltitudine di arazzi, pitture, arredi, di ascoltare i canti e le musiche. Nulla, infatti, è rimasto di tutti questi apparati, secondo proprio la definizione dell'effimero di quelle che saranno poi le "feste barocche" della Palermo, forse, felicissima.

NOTE

[1] Gli originali sono conservati presso la Biblioteca centrale della Regione Siciliana, al cui personale della Sezione per i Fondi Antichi va la mia gratitudine per la consultazione e la riproduzione dei frontespizi. Un altro ringraziamento va al Dott. Antonino Lo Nardo, sempre prodigo di notizie e approfondimenti.

[2] D'AFFLITTO, Tommaso. *Ragguaglio de li Apparati & feste fatti in Palermo per la canonizzazione de' Santi Ignazio & Francesco Xavier l'anno 1622. Per Tomaso d'Afflitto. In Palermo, per Gio.Batt.Maringo, M.DC.XXII*. Per la Casa Professa: *L' idea dell'apparato fatto per la canonizatione de' santi Ignatio Loiola, e Francesco Xavier nella chiesa della Casa Professa della Compagnia di Giesu in Palermo, l'anno mille seicento vintidue doue quelle cose solo si toccano, che d'espositione han bisogno. Per lo signor Tomaso d'Afflitto. In Palermo, Appresso Giouan Battista Maringo. 1622. Con licenza de' Superiori*. La famiglia d'Afflitto è una casata originaria del ducato di Amalfi, documentata almeno dal secolo XI, e rapidamente diffusasi in tutta l'Italia meridionale. Mario Gaglione *Brevi note sulla famiglia D'Afflitto*, Napoli 2021. Scarne le notizie su Tommaso (1570-1645): scrive Antonino Mongitore (*Bibliotheca Sicula*, Tomo II, 252) "*THOMAS AFFLICTUS Nobilis Panormitanus, literis ornatus claruit. Nonnullis in patria perfunctus et numeribus prefertim anno 1636 & 1641, inter Senatores adscitus Urbem patriam rexisse comperio. Edidit Italice*."

[3] ONOFRIO, Giovanni, *Scenographia de gli apparati del Collegio di Palermo che si fecero per la canonizzazione di santo Ignazio di Loiola e santo Francesco Xaverio, in Palermo, per Decio Cirillo, 1622*. L'opera è datata al giorno 27 di agosto 1622.

[4] Vincenzo La Barbera, di ascendenza ligure ma nativo (1577) di Termini Imerese, soggiornò una prima volta a Palermo dal 1607 al 1608, nel quartiere Albergheria allora fulcro dell'attività artistica della capitale siciliana; dal 1622 si stabilì in città per assolvere alle commissioni per le festività per la canonizzazione. Le committenze gesuitiche e l'appartenenza alla comunità genovese gli permisero di usufruire di ampie committenze da parte del clero e dell'aristocrazia; fu devotissimo di santa Rosalia, sin dalla scoperta delle reliquie, codificandone per la prima volta l'iconografia "*vergine romita*".

[5] Con la usuale misura del palmo siciliano (circa 26 centimetri) ne deriva una dimensione di oltre sei metri.

[6] Considerando una libbra pari a 317,36 grammi, ne deriva che il peso del cero era di circa mezzo chilo.

[7] All'interno del Collegio fu intensa l'attività delle *Congregazioni Mariane*: le prime furono dedicate all'*Immacolata*, all'*Assunzione* e al *Buon Consiglio* (giugno 1589), poi fu fondata quella della *Annunciazione* (novembre 1592), a seguire quelle della *Purificazione* (gennaio 1595), della *Pietà* (o della *Missione*) nel 1618 e, dopo quelle del *Fervore* (aprile 1628), del *Patrocinio* (giugno 1709), della *Presentazione* (marzo 1710), dello *Sposalizio* (febbraio 1712) e infine *della Conversazione* (giugno 1716). Ai nostri fini la fondazione delle Congregazioni interessa poiché ognuna di essa identificava un ambiente, e le date di fondazione costituiscono così un riferimento per la cronologia dei lavori nell'edificio.

[8] In *Dalla Domus Studiorum alla Biblioteca centrale della Regione Siciliana. Il Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo*, di Giuseppe e Vincenzo Scuderi, Biblioteca centrale della Regione Siciliana, Palermo, 1994.

[9] Sinonimo di arazzo.

[10] A questa data la Compagnia aveva già completato, o almeno avviato, nella Provincia di Sicilia (che comprendeva anche Malta e la Calabria) ben ventuno dei trentadue edifici che realizzerà nella sua storia "edilizia", sino al 1740. Ne riportiamo, per questi ventuno, la cronologia delle fondazioni tratta dall'Aguilera: 1. *Mamertino* (Messina) 1546 2. *Palermitano* 1550 3. *Monreale* 1553 4. *Siracusa* 1554 5. *Bivona* 1555 6. *Catanese* 1556 7. *Reggio Calabria* 1564 8. *Caltagirone* 1570 9. *Tirocinio Messina* 1576 10. *Trapani* 1580 11. *Domus Palermo* 1582 12. *Maeneninum* (Mineo) 1588 13. *Caltanissetta* 1588 14. *Tirocinio Palermo* 1591 15. *Lilibeo* 1592 16. *Melitense* (Malta) 1592 17. *Chia Domus* (una residenza che i gesuiti di Sicilia aprirono nell'isola greca di Scio o Chio) 1595 18. *Plateense* (Piazza Armerina) 1602 19. *Domus Messina* 1608 20. *Noto* 1608 21. *Mutycense* (Modica) 1610.

[11] AMATO, Giovanni Maria. *De principe templo panormitano, Lib. X. Palermo*, Accardo, 1728. La venerazione di San Pantaleone fu ampia sino al medioevo; raffigurazioni del santo si hanno nei mosaici della Cappella Palatina, in quelli del presbiterio del Duomo di Monreale e della Chiesa della Martorana.

[12] *La topografia antica di Palermo dal secolo X al XV: memorie di Vincenzo di Giovanni*, Tipografia e legatoria del Boccone del povero, Palermo, 1889.

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

[14] Ritroveremo, alla metà del secolo, i due apostoli anche come sculture sul prospetto della chiesa. "*L'associazione dei gesuiti con questi due Santi risale al fondatore, sempre devoto di San Pietro e che all'intercessione dei due Santi faceva risalire la sua miracolosa guarigione, avvenuta alla vigilia della loro festività*". Il Nadal nei suoi diari annota che "*Pietro significa la fermezza e la direzione della nostra Compagnia e Paolo significa per noi i suoi ministeri*". Quanto agli esempi, i due santi si ritrovano in Sicilia nella facciata della chiesa del Collegio di Caltagirone e a Napoli all'interno della chiesa del Gesù Nuovo (informazioni dovute a Antonino Lo Nardo).

[15] VALLERY RADOT, J. *Le Recuil de Plans d'Edifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque National de Paris*. Roma, 1960

[16] Quindi alto quasi otto metri, lungo oltre cinque e largo più di tre e mezzo.

[17] La firma è dello "*Affettionatissimo D. Gio: Domenico d'Honofrio*". La prima accademia *Partenia* (dal latino *partheñum*, dal greco *parthénion*, derivato di *parthénos*, vergine) fu fondata nel Collegio Romano "come emanazione di una delle congregazioni mariane formate tra gli studenti, doveva trattare di filosofia e teologia … differiva dalle altre accademie di discipline superiori (teologia, fisica, logica, matematica) … perché i suoi membri non erano selezionati fra tutti i frequentanti del Collegio … ma solo tra quelli che aderivano più strettamente al modello dottrinale, religioso e devozionale della Compagnia". Ugo Baldini, *LEGEM IMPONE SUBACTIS. Studi di filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia (1540-1632)*, Bulzoni Editore.

Hanno contribuito a questo numero

Jaewon Ahn

Professore di filologia classica alla Seoul National University. La sua ricerca riguarda la retorica antica, la storia letteraria antica, la storia degli incontri e dei conflitti tra le civiltà, la storia dell'erudizione e gli studi comparati tra l'Asia e l'Europa.

Nicoletta Basilotta

Nata a Roma, dove vive e lavora. Bibliotecaria dal 1993 presso la Curia Generalizia della Compagnia di Gesù, ha curato la bibliografia con László Polgr dal 1995 al 2000 ed ora collabora con JOB (Jesuit Online Bibliography – Boston) in qualità di Assistant Editor.
Autrice di diversi contributi afferenti all'area di interesse sulla storia della Compagnia di Gesù. Per la Fondazione Intorcetta ha già pubblicato "I libri e le biblioteche gesuitiche in Cina nel secolo XVII: dalla conoscenza all'evangelizzazione" ospitato nel volume edito nel 2018: "Prospero Intorcetta S.J.un siculus platiensis nella Cina del 17. Secolo"

Alessandro Tosco

Dottore di ricerca in Studi Euro-asiatici presso l'Università di Torino, ha perfezionato lo studio della lingua cinese presso la Beijing Language and Culture University e la East China Normal University of Shanghai, in quanto vincitore di borse di studio erogate da Hanban/Confucius Institute Headquarters. Attualmente e ricercatore di Lingua e letteratura cinese presso l'Università Kore di Enna e direttore di parte italiana dell'Istituto Confucio di Ateneo. I sui campi di interesse e di ricerca riguardano la letteratura cinese classica, con particolare attenzione per la produzione teatrale di epoca mongola; su questo argomento, ha pubblicato due traduzioni commentate (Roma 2018 e 2020).
Si interessa inoltre della ricezione della cultura cinese nell'Europa dei secoli XVII e XVIII; su questo argomento, ha pubblicato, in collaborazione con Rodney Lokaj, la traduzione integrale dell'opera Sinarum Scientia Politico-Moralis di Intorcetta (Palermo 2021). È membro dell'AISC (Associazione Italiana Studi Cinesi) e ricercatore associato della Fondazione Prospero Intorcetta.

Noël Golvers

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

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.

Michele Ferrero

Nato in Italia nel 1967. Ha conseguito il dottorato in Teologia presso la Taipei Fujen Univ. e una laurea in Lettere Classiche ("Laurea in Lettere Classiche") presso l'Università degli Studi di Torino (Italia). Ha lavorato a Taiwan, Hong Kong, Shanghai, Torino (Italia) e Gerusalemme (Israele). Dal 2009 insegna latino e classici occidentali alla Beijing Foreign Studies University. Lavora come Esperto Estero presso l'Istituto Internazionale di Studi Cinesi (ex "Centro di Sinologia") della BFSU. Dal 2012 è Direttore di "Latinitas Sinica", Centro di Studi Latini at (BFSU) Beijing Foreign Studies University

Maurizio Vitella

Si laurea in Lettere Moderne presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo con una tesi in Storia dell'Arte moderna dal titolo "L'Albergo dei Poveri di Palermo". Nel 1996 ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Disegno Industriale, Arti Figurative ed Applicate presso il Politecnico di Milano. Dal 1999 al 2003 è stato Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Storici e Artistici dell'Università di Palermo. Nel 2008 è nominato Ricercatore Universitario per il settore Storia dell'Arte Moderna della Facoltà di Lettere e Filosofia e nel 2013 ha avuto conferito l'incarico di insegnamento di "Laboratorio di Storia dell'Arte Moderna". Dal 2015 è Professore Associato presso il Dipartimento Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo, e svolge attività didattica presso il corso di laurea magistrale in Storia dell'Arte.

Giuseppe Scuderi

Dopo la laurea in Architettura con tesi su Il Collegio Massimo dei Gesuiti a Palermo, ha continuato ad approfondire lo studio della storia delle istituzioni bibliotecarie, occupandosi, per l'amministrazione regionale dei beni culturali, di censimenti e statistiche sulle biblioteche siciliane, con particolare attenzione alle condizioni edilizie e di manutenzione. Ha collaborato alla didattica nella Facoltà di Architettura, quale "cultore della materia" per le cattedre di Storia dell'Architettura e Restauro dei Monumenti, e successivamente nella Facoltà di Ingegneria, per seminari sulla analisi del territorio e la progettazione di biblioteche. Dal 2015 è componente del Comitato scientifico de "La Via dei Librai", e dal 2018 è delegato per l'Assessorato regionale dei beni culturali alle attività del "Patto per la lettura" della Città di Palermo.

Ying Luo

Attualmente Professore Associato presso l'Istituto Internazionale di Studi Cinesi della Beijing Foreign Studies University (BFSU). Nel 2011 ha conseguito il dottorato di ricerca presso la Beijing Foreign Studies University con una tesi dal titolo "Studi sulla traduzione latina di concetti confuciani con esempi da Confucio Sinarum Philosophus (1687, Parigi)". Dal 2010 ha pubblicato più di 30 articoli su diverse edizioni traduttive di opere confuciane in Europa dal XVII al XIX secolo ed è stata anche direttrice del progetto di due progetti di ricerca: "Studi sulle diverse versioni di traduzione dei quattro libri in Europa dal XVI al XVIII secolo" sponsorizzato dal Ministero dell'Istruzione cinese e "La raccolta e gli studi sulle traduzioni latine delle opere confuciane dei missionari durante il regno di Kangxi (1662-1723)" sponsorizzato dal National Social Science Fund.

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.

Elisa Frei

Assistant professor presso la facoltà di Teologia cattolica della Goethe-Universität Frankfurt. Lavora anche come project assistant del Digital Indipetae Database sviluppato dall'Institute for Advanced Jesuit Studies di Boston College, ed è research associate presso il Centre for Renaissance and Early Modern Studies della University of York. Laureata in Archivistica e specializzata in Filologia italiana, è addottorata in Storia. Si occupa della Compagnia di Gesù, delle missioni in Estremo Oriente, e dell'iter gesuita per raggiungerle (ossia la redazione di litterae indipetae). È stata co-editrice dell'Asia di Daniello Bartoli e ha pubblicato diversi saggi in lingua inglese e italiana.

Due lettere inedite del P. Prospero Intorcetta S.J.

Trascritte e annotate da Antonino Lo Nardo

Dopo lo scritto sulle lettere "indipetæ" di Intorcetta[1], riteniamo - oggi - opportuno offrire ai lettori di questa rivista due lettere "normali" inedite del gesuita piazzese. Con la parola "inedite" intendiamo il fatto che fino ad oggi, salvo errore, non sono mai state trascritte integralmente, annotate e pubblicate. Ovviamente, gli studiosi erano a conoscenza di queste lettere da moltissimo tempo; specialmente la prima che presentiamo di cui ampi stralci sono stati pubblicati dal P. Carmelo Capizzi già nel 1985[2].

Entrambe le lettere sono conservate presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI)[3] e sono indirizzate al Superiore Generale dell'Ordine che non è lo stesso per entrambe le lettere. La prima - infatti - è indirizzata al P. Gian Paolo Oliva[4]; la seconda - invece - al P. Charles de Noyelle[5].

Le lettere sono state scritte a distanza di dodici anni l'una dall'altra (1673 e 1685) e - pertanto - ci offrono due particolari flash sulla vita di Intorcetta: il primo decisamente drammatico, il secondo un po' più sereno e tranquillo.

Per meglio comprenderle è necessario creare un minimo di contestualizzazione per le due missive.

§§§

La prima lettera[6] è datata 25 settembre 1673 ed è indirizzata da Goa al P. Generale Oliva. Intorcetta è di ritorno dal lungo tour che, nella sua qualità di Procuratore della Missione di Cina, lo ha portato in giro per l'Europa.

La sua nomina è avvenuta nel corso della cosiddetta Conferenza di Canton che tutti i missionari tennero durante l'esilio in quella città. Nel 1668, grazie a un sotterfugio, riesce ad allontanarsi dalla residenza dei gesuiti e si dirige via terra in tutta segretezza a Macao dove arriva il 3 settembre. Da lì riparte il 21 gennaio 1669 e dopo l'obbligatorio passaggio a Goa, continua il viaggio attraverso il Brasile fino a Lisbona dove arriva alla fine del 1670. Per il proseguo del tour rimandiamo all'ottima e dettagliata descrizione che ne fornisce il prof. Noël Golvers[7].

Nella seconda metà del 1672, Intorcetta - dopo aver espletato vari incarichi e aver recuperato uomini, libri e danaro per la Missione di Cina - è pronto per tornare nella sua nuova "patria". Parte dall'Italia (non sappiamo né da dove né quando) e il 25 ottobre 1672[8] arriva a Lisbona dove soggiorna, in attesa di imbarcarsi per la parte più lunga del suo viaggio; cosa che avverrà nella primavera dell'anno seguente.

E, finalmente, il giovedì 15 marzo 1673 arriva il giorno fatidico della partenza. Quel giorno dal porto di Lisbona partono due navi: la «Capitania»: *Bom Jesus de S. Domingos* e l'«Almirante»: *N. Senhora dos Cardoes*.

Sulle due navi si imbarcano ben 27 gesuiti[9], tutti "nuovi" missionari tranne Intorcetta, ovviamente, e il P. Baltasar da Costa, Procuratore della Missione del Madurai (India) che fa ritorno a casa.

Il viaggio è drammatico e le conseguenze disastrose!

Tra il 10 aprile e il 26 agosto, Intorcetta vede morire 13 (il più giovane aveva 29 anni) dei 26 confratelli che con lui si sono imbarcati, con tante speranze sul futuro, a Lisbona. La maggior parte muore mentre si prende cura dei confratelli e dei marinai ammalati in quanto colpiti da un "morbum fere pestiferum". Questa volta anche lui è rimasto colpito anche se, quasi certamente, in forma lieve[10].

Tutti questi avvenimenti che, con un ritmo serrato, si susseguivano a bordo della *Bom Jesus de S. Domingos* e della *N. Senhora dos Cardoes* avevano per Intorcetta il gusto amaro di un "deja vu" e della concretizzazione del suo peggior incubo. Si stava verificando la stessa situazione, *mutatis mutandis*, che si era venuta a creare a bordo della Bom Jesus da Vidigueira che, salpata da Lisbona il 4 aprile 1657, portava lui e i suoi compagni a Goa e che il gesuita piazzese così ci descrive:

«Fuit unus e sociis Patris Martini de Martinis qui anno 1656 Ulyssiponae septendecim missionariis stipatus ad Cinam navigavit; in navigatione autem, sociis fere omnibus gravibus afflictis morbis et eorum aliquot desideratis, Prosper cum omnibus inserviret essetque omnium infirmarius, ob Dei misericordiam nunquam ipse in gravem incidit morbum[11].»

Questi avvenimenti racconta Intorcetta nella sua lettera del 25 settembre al P. Generale da Goa (esattamente tre settimane dopo d'esservi arrivato). Lo fa con cristiana modestia e quasi sottovoce perché è costretto a "mescolare" le tristi notizie che deve riferire con il gaudio della Compagnia che ha visto i suoi membri liberati dall'esilio di Canton. Lo fa con una prosa semplice e lineare; priva di fronzoli o pietismi vari; prendendo atto della volontà di Dio («Fiat voluntas Dei. Dominus dedit, Dominus abstulit») ed esprimendo la sua frustrazione con un sospirato «O quanti missionarij ci divora l'Oceano!». Lo fa, ancorché «afflittissimo», senza lasciarsi sopraffare - almeno apparentemente - dal pessimismo.

Chiude la lettera ricordando, a uno a uno, i suoi confratelli morti nel viaggio "ad perpetuam rei memoriam". Lui, missionario anziano e Procuratore della Missione ora piange in silenzio quei giovani missionari verso i quali, in una sua lettera da Roma del 18 dicembre 1671 «per li Padri Missionari che partono per andare alla Cina», era stato prodigo - un

po' come *pater familias* e un po' come *magister* di istruzioni e di consigli di viaggio.[12]

§§§

La seconda lettera[13] è datata 20 luglio 1685 ed è indirizzata da Hangzhou[14] al P. Generale de Noyelle, in occasione della elezione di quest'ultimo a Padre Generale. Intorcetta è oggi "sessagenario[15]" e dal 1676[16] - quando sicure notizie di archivio ci confermano che è ad Hangzhou - ha lavorato duramente e intensamente. In quell'anno, infatti, fonda - in quella città - il primo noviziato dei gesuiti in Cina, ne diviene il primo Rettore e il primo Maestro dei novizi, carica che mantiene per sette anni[17]. L'anno successivo diviene anche Superiore della locale vecchia residenza gesuitica. Nel periodo 1676-1678 ricopre l'incarico di Visitatore (o Vice Visitatore) delle Missioni di Cina e Giappone. Nel 1678 organizza la traslazione di tutte le salme dei confratelli in un cimitero comune costruito su un terreno donato da Yang Tingyun, funzionario cattolico della dinastia Ming e inizia la decorazione della chiesa di Hangzhou[18] che sarà completata nel 1683. Dell'architettura e delle decorazioni di quella chiesa Intorcetta ci fornisce una dettagliata descrizione in una lettera del 18 agosto 1683 indirizzata al fratello Francesco[19] anche lui gesuita. La lettera assume, poi, una rilevanza maggiore alla luce del fatto che quella chiesa fu distrutta da un incendio il l2 agosto 1692 procurando un grandissimo dispiacere al povero Intorcetta.

«Infermiccio» si proclama il "Nostro". E su questo aggettivo abbiamo commentato nelle note alla lettera. Qui aggiungiamo soltanto che non sappiamo se il P. Generale Oliva abbia seguito il suggerimento del suo confratello P. Verbiest inviando una lettera di consolazione a Intorcetta. Sappiamo per certo - però - che nel catalogo del 1688 alla sezione "vires" si legge "mediocribus" che, certamente, rappresenta un miglioramento rispetto al "fractis" di prima.

Il resto della lettera è un ordinato resoconto sullo stato della missione di Cina che il vecchio missionario fa al suo Superiore Generale.

Mette in evidenza il favore di cui godono i suoi confratelli a corte presso l'Imperatore Kangxi tanto da indurlo a scrivere un epitaffio imperiale da esporre sulla tomba del defunto P. Herdtricht[20] che fa consegnare personalmente dal P. Grimaldi. Lo stesso gesuita che sempre Kangxi invia - facendolo scortare da due Mandarini - a Macao per accompagnare a Pechino il P. Antoine Thomas su suggerimento del P. Verbiest, che lo voleva come suo successore, che godeva della stima e della fiducia dell'imperatore.

Lo stesso imperatore che, di ritorno da una visita al sepolcro di Confucio, passando da Nanchino si intrattiene amabilmente e lungamente con i PP. Valat e Gabiani arrivando a chiedere loro se avessero una qualche immagine di Gesù Cristo. A questa strana richiesta, il P. Gabiani risponde prontamente presentandogli un crocifisso che Kangxi prende delicatamente in mano e, dopo averlo fissato a lungo, con altrettanta delicatezza lo restituisce al gesuita[21].

Nell'ultima parte della lettera Intorcetta, dopo aver accennato - *en passant* – al "giuramento" informa il P. Generale, il quale – con tutta probabilità - ne è già a conoscenza dei cambiamenti recentemente avvenuti nell'ambito dei Vicario Apostolici.

A nostro avviso, i rapporti dei missionari, in particolare gesuiti, in Cina con i Vicari Apostolici e la Congregazione di Propaganda Fide e la questione del "giuramento" sono argomenti - ad oggi - non sufficientemente approfonditi. Le preoccupazioni principali dei gesuiti riguardavano soprattutto le reazioni che avrebbe potuto avere l'Imperatore una volta venuto a conoscenza di questo giuramento specialmente se in forma scritta. D'altronde, non informare l'Imperatore di questa circostanza, sarebbe stato, secondo loro, moralmente parlando impossibile[22]. Ma c'è un decreto da osservare[23], con la minaccia per i missionari - in caso di rifiuto - di essere sospesi dall'«exercitia missionorum» e, alla fine, i missionari gesuiti in Cina firmano la formula del giuramento.

Nota: La trascrizione è stata fatta nella maniera più fedele possibile senza alcun intervento da parte nostra. Il segno […] sta al posto di una o più parole che risultano illeggibili.

M.to R.do P.dre in X.to[24]

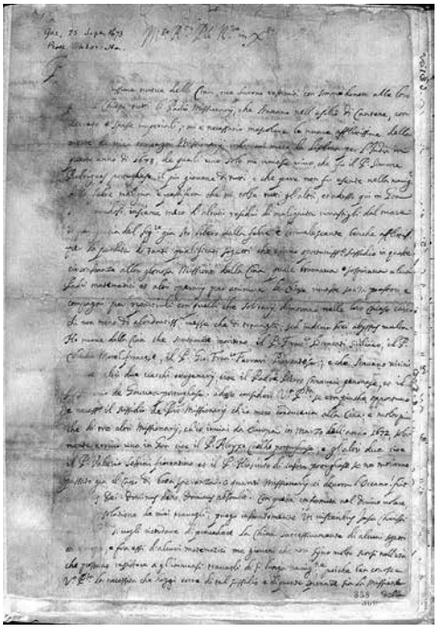
PC.[25]

[---] nuove dalla Cina, ove furono restituiti con sommo honore alle loro [---] Chiese tutti li Padri Missionarij, che stettero nell'esilio di Cantone con decreto e spese imperiali[26]; mi è necessario mescolare la nuova afflittissima della morte dei miei compagni Missionarij imbarcati meco da Lisbona per l'India in questo anno 1673, de quali uno solo mi rimase vivo, che fu il P. Simone Rodrigues[27] portoghese il più giovane di tutti, e che pure non fu esente nella navig.e dalla febbre maligna e pestifera che mi colse tutti gli altri, et adesso qui in Goa sta riprendendosi insieme meco di alcuni residui di malignità rimastigli dal mare. Io per grazia del Sig.re già sto libero dalla febbre e convalescente, benché afflittissimo (?) per la perdita di tanti qualificati soggetti che erano opportuniss.o supporto in queste circostanze alla gloriosa missione della Cina quale bramava e sospirava alcuni Padri matematici, et alcuni operaij per animare le Chiese rimaste senza pastori e compagni per ripartirli con quelli che solitarij dimorano nelle loro Chiese carichi non meno di abondatiss.a messe che di travagli; sed iudicia Dei abyssus multa[28].

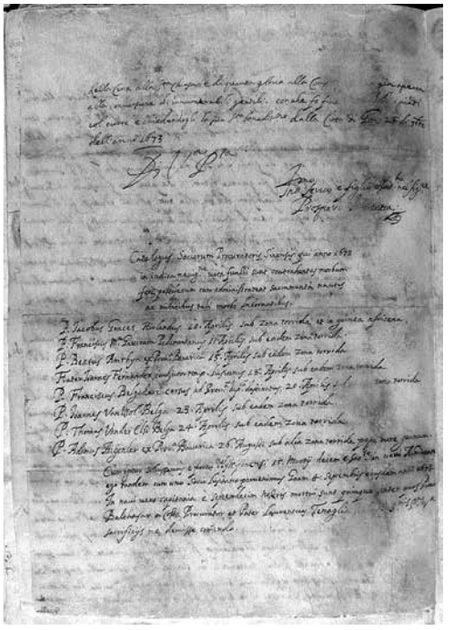
Ho nuove dalla Cina che santamente morirono il P. Fran.co Brancat[29] siciliano, il P. Claudio Motel[30] francese, il P. Gio: Fran.co Ferrari[31] Piemontese; e che stavano vicini a morire altri due vecchi ottogenarij, cioè il P. Pietro Canevari[32] genovese, et il P. Antonio de Gouvea[33] portoghese. Adesso consideri V.a P.tà se era più che opportuno e necess.o il sussidio dei P.ri Missionarij ch'io meco conduceva alla Cina; e molto più che di tre altri Missionarij, che io da Europa in marzo dell'anno 1672, solamente uno arrivò vivo in Goa e cioè il P. Aleixo Coelho[34] portoghese; e gli altri due cioè il P. Valerio Sestini fiorentino e il P. Hiacinto de Castro portoghese se ne morirono passato già il Capo di Bona speranza. O quanti missionarij ci divora l'Oceano! Fiat voluntas Dei. Dominus dedit, Dominus abstulit. Con questa conformità nel divino volere e a consolazione de miei travagli priego instantemente[35] ut visceribus Jesu Christi V.a P.tà (?) si vogli ricordare di provvedere la China successivamente di alcuni soggetti di […] e fra essi d'alcuni matematici ma giovani che non sijno molto scarsi nell'età che possano resistere agl'immensi travagli di sì lunga navig.ne; poiché ben conosce V.a P.tà la necessità che hoggi corre di tal sussidio e di quante speranze sia la Missione della Cina alla S.ta Chiesa e di

Fig. 1 - Jap-Sin 162, f° 358r

Fig. 2 - Jap-Sin 162, f° 358v



1



2

quanta gloria alla Comp. […] già aperta alla conversione d'innumerabili gentili. Con che […] […] baciandogli i piedi col cuore e chiedendogli la sua S.ta benediz.ne dalla Cina di Goa 25 di settembre dell'anno 1673.

Di V.a P.tà

Ind.mo Servo e figlio e sud.to nel Sig.re
Prospero Intorcetta

Catalogus sociorum Procuratoris Sinensis, qui anno 1673 in Indica navigatione vitâ functi sunt, contrahentes morbum fere pestiferum cum administrarent sacramenta nautis ac militibus tali morbo laborantibus[36]

P. Iacobus Graces[37] Hirlandus 10 Aprilis sub zona torrida et Guinea Africana;
P. Franciscus M.a Gattinara[38] Pedemontanus 11 Aprilis sub eadem zona torrida;
P. Beatus Amrhyn[39] ex Prov.a Batavica 15 Aprilis sub eadem zona torrida;
Frater Ioannes Fernandes[40] coadjutor temp. Lusitanus 18 Aprilis sub eadem zona torrida;
P. Franciscus Belgoder[41] Corsus ad Prov.a Iap.ca destinatus 20 Aprilis sub eadem zona torrida;
P. Joannes van Mol[42] Belga 23 Aprilis sub eadem zona torrida;
P. Thomas Vander Elst[43] Belga 24 Aprilis sub eadem zona torrida;
P. Adamus Aigenler[44] ex Prov.a Batavica 26 Augusti sub alia zona torrida prope mare goanum.

Cum igitur solvissemus e portu Ulysiponensi 15 Martii decem e Soc(ieta)te in navi Almirante[45] (..) ego tandem cum uno socio Lusitano pervenimus Goam 4 Septembris eiusdem anni 1673. In navi vero capitania[46] e septemdecim nostris mortui sunt quinque, inter quos Pater Balthasar a Costa[47] Procurator, et Pater Laurentius Tanaglia[48] ... . S(anctissi)mis P(aternita)tis V(estr)ae sacrificiis me demisse commendo[49].

1a Via [50]

M.to R.do P.dre in X.to[51]

PC.[52]

Già sessagenario[53] et infermiccio[54] voglio scrivere questa in lingua italiana, per essere più corrente la peña[55], e per congratularmi in V.a P.tà[56] con tutta la Comp.a ; che degna fù d'ottenere *omnium electorum votis*[57] à V.a P.tà per suo degniss.o padre e Preposito Generale[58]. A gaudij di tan santa elezione, benché tardi arrivi mia peña[59], l'animo però sempre presente e vicino, anzi anticipò non pochi anni nel giudicarla degna e promulgarla.

Per dar poi breve notizia a V.P. del stato presente della Cina, dico, che adesso per tutte le Prov.e si gode di pace, et i nostri Padri, benché puochissimi dilatano le christianità con conversioni di molti gentili: giova a questo la stima et amore che mostra l'Imp.re a Padri che dimorano nella Corte, il quale l'anno passato saputa la morte del. P. Christiano Hendrik, vel Henriques[60], che morì nella Prov.a di Xan-si[61], mandò colà al P. Filippo Grimaldi[62] epirafio (?)[63] honorifico imperiale per farli l'esequie; e quest'anno lo tornò a mandare alla Città di Macao per far entrare et accompagnare fino alla Corte al P.re Flamengo Antonio Thomas[64]; di più il med.o[65] Imp.re l'anno passato visitando alcune Prov.e del suo Imp.o arrivato alla metropoli di Xan run per tutto interrogava dove fosse la Chiesa nostra e i nostri Padri, quindi non ritrovando alcuno dei nostri, perché il P. Gio: Valat V. Prov.le[66] era andato a Nankino, doppo l'Imp.re passando da Xan alla metropoli di Nankino mandò due Grandi alla nostra Chiesa, ove stavano il P. Gio: Valat, et il P. Gio: Dom.co Gabiani[67], e fece chiamare a se ambidue, e doppo farele (?) alcune interrogazioni gli diede a bevere due tazze di vino europeo, gli honorò, e regalò con argento e pezze di seta, e li rimandò alla Chiesa. Tutti questi honori, interrogazioni, e qualunque parola dell'Imp.re tutte minutamente si appuntano, et si imprimono, e si publicano per tutte le Prov.e dell'Imp.o; et a noi molto giovano per dilatare la S.ta Fede[68].

Giudico che saranno già arrivati alle mani di V. P. le formule del giuramento[69], che fecero l'anno passato tutti i nostri P.ri di questa Missione; … il S.r Vescovo Francese D. Francesco Palù[70] se ne morì nella Prov.a di Fukien[71] l'anno … passato; e quest'anno sono arrivati in queste Prov.e due Vescovi, ambi nostri affezzionati, l'uno Italiano veneziano D. Bernardino Della Chiesa[72] olim franc.no che governa le christianità di tutte le Prov.e australi di questa Cina, che dicono verrà a fare sua Residenzia in questa metropoli Ham-cheu[73], et ho havute lettere del suo compagno, che arriverà qui nel mese prossimo di settembre; l'altro cinese dominicano D. Gregorio Lopez[74], che pochi mesi sono fu consacrato Vescovo nella Provincia quam-rum, e governerà

le christianità delle Prov.e settentrionali. Per adesso non habbiamo altra cosa qui di novo, con che humil.te riverisco, e col cuore baccio i piedi di V.a P.tà ne cui S.ti Scrificij m.to mi raccomando. Da Hamcheu metropoli della Prov.a che-xiam[75]. 20 di luglio 1685

Di V.a P.tà

Ind.mo servo in X.to e sud.to inutil.mo
Prospero Intorcetta

NOTE

[1] Cfr. A. Lo Nardo, *Le* "litteræ indipetæ" *di Prospero Intorcetta nell'Archivio della Compagnia di Gesù (ARSI) di Roma* in «Prospero Intorcetta S.J. Un *Siculus Platiensis* nella Cina del XVII secolo», a cura di A. Lo Nardo, V.V. Giunta, G. Portogallo - Piazza Armerina: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta, 2018, pp. 141-152

[2] Cfr. C. Capizzi, S.I., *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*, in «Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII», atti del convegno tenuto a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo 26 - 29 ottonbre1983 a cura di A. Luini, Varese 1985, pp. 197-217.

[3] Cogliamo l'occasione, qui, per ringraziare ARSI per aver consentito la pubblicazione delle fotoriproduzioni dei manoscritti originali delle lettere.

[4] P. Giovanni Paolo Oliva (Genova 1600 - Roma 1681); P. Generale dal 1664 al1681. Prima era stato Vicario dal 1661 al 1664. Su di lui cfr. C. Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. VI (1894), coll. 1884-1892; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Roma-Madrid 2011, t. II, pp. 1633-1642.

[5] P. Charles de Noyelle (Bruxelles 1615 - Roma 1686) ; P. Generale dal 1682 al 1686. Su di lui cfr. C. Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. V (1894), col. 1834 ; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Roma-Madrid 2011, t. II, pp. 1642-1644.

[6] L'originale sta in ARSI *Jap-Sin 162*, ff 358r-v.

[7] N. Golvers, *Il ruolo dei periodici* "Procuratores missionum" *nelle comunicazioni tra Cina ed Europa: il caso di Prospero Intorcetta (160-1672)* in «Prospero Intorcetta S.J. Un *Siculus Platiensis* nella Cina del XVII secolo», op.cit, pp. 245-258).

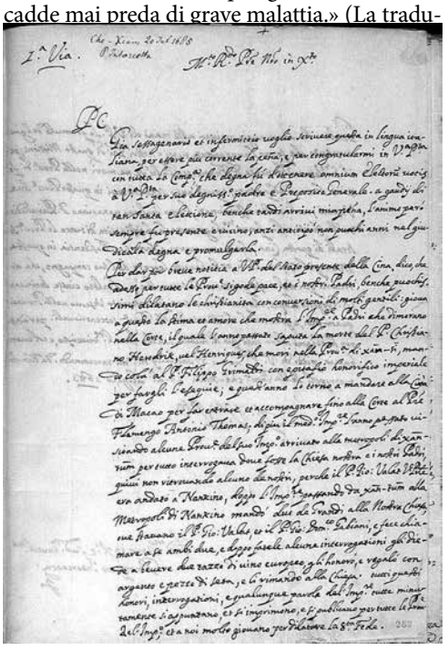
[8] La data è indicata dallo stesso Intorcetta in una lettera inviata da Lisbona il 15 novembre 1672 a Roma al P. Athanasius Kircher. La lettera originale sta nell'Archivio della Pontificia Università Gregoriana (APUG) ai segni APUG 566-202r-v

[9] Per la lista dei nomi completa cfr. J. Wicki S.J., *Liste der Jesuiten-Indienfahrer, 1541-1758*, in «Portugiesische Forscungen der Görresgesellschaft», Münster, 1969, pp. 304-305. Intorcetta con altri nove confratelli viaggia sulla nave "Almirante"; gli altri 17 sulla nave "Capitania".

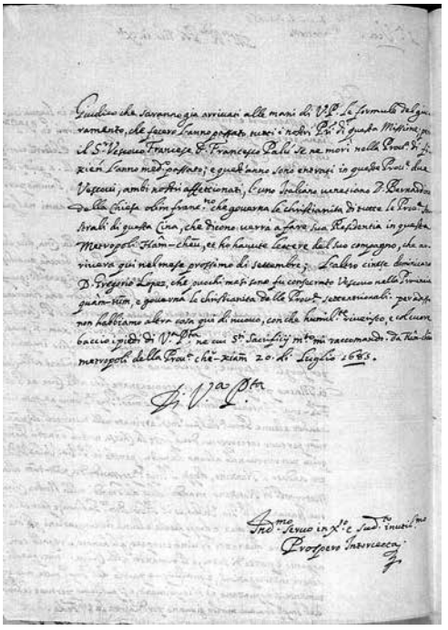
[10] «Io per grazia del Sig.re già sto libero dalla febbre e convalescente …» scrive nella lettera.

[11] Cfr. ARSI, *Sic 189*, f° 327.

«Fu uno tra i confratelli di padre Martino Martini che nell'anno 1656, imbarcato con 17 missionari a Lisbona, navigò alla volta della Cina; durante la navigazione peraltro, mentre quasi tutti i compagni furono affetti da gravi malattie e alcuni di essi vennero a mancare, Prospero, messosi al servizio di tutti e facendo loro da infermiere, per grazia di Dio non cadde mai preda di grave malattia.» (La traduzione italiana è del prof. Stefano Benedetti che ringraziamo).



3



4

Fig. 1 - Jap-Sin 163, f° 282r

Fig. 2 - Jap-Sin 163, f° 282v

[12] Cfr. A. Lo Nardo, *Prospero Intorcetta: gesuita, filologo … e non solo*, in «Intorcettiana», a. I- N. 1 (gennaio-giugno 2019), pp. 14-25.

[13] L'originale sta in ARSI *Jap-Sin 163*, ff 282r-v.

[14] La presenza dei gesuiti ad Hangzhou risale al 1611 quando i PP. Lazzaro Cattaneo (1560-1640) e Nicolas Trigault (1577-1628) e il Fr. Zhong Mingren (nome europeo Sébastian Fernandez 1562-1622, primo cinese ammesso nella Compagnia), con l'approvazione del Superiore P. Nicolò Longobardo (1565-1655), accompagnano il letterato convertito Li Zhizao per il prescritto periodo di lutto per la morte del padre. Hangzhou rimase sempre un punto di riferimento importante per i tre gesuiti che in quella città morirono (Zhong nel 1621, Trigault nel 1628 e Cattaneo nel 1640). Sulla storia dei cristiani ad Hangzhou cfr., David E. Mungello, *The forgotten Christians of Hangzhou*, University of Hawaii Press 1994.

[15] Intorcetta avrebbe compiuto 60 anni il successivo 28 agosto.

[16] Intorcetta era arrivato a Macao il 4 agosto 1674 (cfr . H. Bosmans, *Correspondance inédite de Jean de Haynin*, p. 23 (p. 215 dell'edizione originale): "*P(ater) Prosper Intorcetta hûc venit Augusto 4*", ma poté entrare in Cina soltanto molto dopo. Nessuna notizia certa abbiamo su cosa abbia potuto fare Intorcetta in questo periodo. In un catalogo del 1683 (cfr. ARSI *Jap-Sin 134*, f. 368, n. 8), alla sezione "Ministeria" si legge che per circa tre anni fu Procuratore della Missione di Cina con sede a Canton. Se questo incarico fu espletato in quel periodo non è dato sapere.

[17] Cfr. ARSI *Jap-Sin 134*, f. 368, n. 8. Fu in questa circostanza che Intorcetta tradusse in cinese sia le Regole della Compagnia di Gesù sia gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola. Il manoscritto (Ye sou hoei li) si conserva presso la Bibliotheque Nationale de Paris (*Nouveau fonds* 3376) ed è citato in M. Courant, *Catalogue des livres chinois*, pars III, Paris 1912, n. 6445).

[18] La chiesa di Hangzhou fu costruita nel 1659 dal P. Martino Martini (1614 - 1661) che ebbe quella città come residenza principale in due riprese: dal 1643 al 1652 e dal 1659 al 6 giugno 1661 (data della sua morte).

[19] Cfr. ARSI Jap-Sin 163, ff. 223r-224v. La lettera è stata pubblicata, nel 1989, dal P. Carmelo Capizzi S.J. (1929-2002) sulla rivista «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano» con il seguente titolo: *La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta*

S.I.. L'articolo e la lettera sono stati recentemente ripubblicati in «Intorcettiana», a. III, n. 5 (gennaio-giugno 2021).

[20] Ricordiamo che già Wanli, imperatore dei Ming, aveva dettato l'epitaffio da incidere sulla stele tombale di Matteo Ricci. Un altro gesuita a ricevere l'onore di un epitaffio imperiale alla sua morte nel 1766 fu Giuseppe Castiglione.

[21] L'episodio è narrato in P.J. d'Orleans S.J., *Historie des deux conquerans Tartares qui ont subjugué la Chine*, Paris 1690, p. 310.

[22] Su questo punto cfr. la lettera di P. Verbiest da Pechino a Mons. Gregorio López a Canton del 15 gennaio 1683 (sta in *Letters of a Peking Jesuit: the correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688)*, a cura di N. Golvers, Louvain 2017, pp. 464-472).

[23] Il testo del decreto della Congregazione di Propaganda Fide del 29 gennio1680, contente la formula del giuramento, si trova allegato al Breve di Papa Innocenzo XI, dal titolo *Cum haec Sancta Sedes* (10 ottobre 1678: Bullarium Portugaliæ Regum, tomus ii, pp. 180-186. Olisipone 1870). Dobbiamo queste informazioni al prof. Noël Golvers, che qui ringraziamo.

[24] Molto Rev.do Padre Nostro in Cristo.

[25] Pax Christi. Così cominciavano tutte le lettere scritte dai gesuiti.

[26] Nel periodo 1666/1667-1670, a seguito di una campagna nazionale contro la Chiesa Cattolica, un totale di ventitré missionari furono tenuti agli arresti domiciliari nella residenza gesuitica di Canton. La comitiva era composta da 19 gesuiti (F. Pacheco, P. Canevari, F. Brancati, J. Le Faure, A.G. Lubelli, J. Valat, S. Torrente, M. Jorge, H. Augery, C. Motel, J. Motel, F. de Rougemont, A. Greslon, G.D. Gabiani, C. Herdtrich, P. Intorcetta, A. de Gouvea, G. Ferrari e P. Copulet), 1 francescano (A. de Santa Maria) e 3 domenicani (D. Navarrete, D. Serpetri e F. Leonardi). Ricordiamo che Intorcetta - nel 1668 - riesce a "evadere" in quanto nominato Procuratore della Provincia.

[27] P. Simone Rodrigues nato ad Evora il 28 ottobre 1645 ed entrato in Compagnia il 15 ottobre1659. Durante il suo servizio in Cina fu anche astronomo a Pechino dal 1679 al 1682. Muore a Soochow il 14-15 aprile 1704. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'anciene missione e Chine 1552-1773*, Chang-Hai 1932, pp. 386-387 e J. Dehergne S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, pp. 230-231.

[28] Il versetto esatto del Salmo 35 (7) è: «*iudicia tua abyssus multa*» (il tuo giudizio [è] come il grande abisso).

[29] P. Francesco Brancati, nato a Palermo nel 1607 ed entrato in Compagnia il 14 agosto 1623 (Provincia Napoletana). Si imbarcò per la Cina il 13 aprile 1635. Muore a Canton il 25 aprile 1671 (sepolto a Shangai). Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit*., pp. 224-230; J. Dehergne S.J., *op. cit*., p. 35; C. Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. II (1891), coll. 81-83 ; *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, vol. 13 (1971), *ad vocem* (con relativa bibliografia); C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Roma-Madrid 2011, t. I, pp. 521-522.

[30] P. Jacques Motel nato (?) e battezzato a Compiègne il 10 agosto 1619 ed entrato in Compagnia l'8 novembre 1638. Muore a Kangchow il 17 ottobre 1671. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 299-301; J. Dehergne S.J, *op. cit*., pp. 181-182; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, t. II (1894), col. 136.

[31] P. Giovanni Francesco De Ferrariis nato a Cuneo nel 1609 ed entrato in Compagnia il 22 ottobre 1624. Si imbarcò per la Cina il 13 aprile 1635. Muore nel 1671 al ritorno dall'esilio di Canton. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 249-251; J. Dehergne S.J, *op. cit*., p. 71; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, t. III (1892), col. 679.

[32] P. Pietro Canevari nato a Genova nel 1596 ed entrato in Compagnia il 3 ottobre 1622 (Provincia Romana). Morirà a Nanchang nel 1675. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit*., pp. 200-202; J. Dehergne S.J., *op. cit*., p. 43; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.* t. II (1891), col. 613; *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, vol. 18 (1975), *ad vocem* (con relativa bibliografia); C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. I, pp. 632-633.

[33] P. Antonio de Gouvea nato a Vizeu nel 1592 ed entrato in Compagnia il 2 maggio 1608; dismesso e riammesso nel 1611. Si imbarcò il 24 marzo 1623 per la Cina dove entrò nel 1636. Fu Vice Provinciale per la Cina dal 1669 al 1672 e Visitatore per un periodo di otto mesi. Morirà a Foochow il 14 febbraio 1677. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit*., pp. 220-223; J. Dehergne S.J, *op. cit*., pp. 115-116; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, Bruxelles-Paris, t. II (1894), coll. 1637-1638; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. II, p. 1792.

[34] P. Alessio Coelho nato a Viana (Evora) nel 1626 ed entrato in Compagnia il 20 novembre 1645. Il 1° marzo 1672 si imbarcò per la Cina, dove giunse nel 1675. Per un certo periodo fu Visitatore di Siam, Cambogia e Cocincina. Morto dopo l'aprile 1690. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit.,* p. 57.

[35] Instantemente = con insistenza.

[36] «*Catalogo dei compagni del Procuratore della (Vice-Provincia) di Cina, i quali nell'anno 1673 durante il viaggio per mare in India morirono, attaccati da un morbo quasi pestilenziale mentre amministravano i sacramenti ai marinai e ai soldati che soffrivano di tale morbo (= la peste)*». Per la trascrizione di questa frase e una sua versione inglese siamo debitori al prof. Noël Golvers che ringraziamo. La versione italiana, qui riportata, è nostra.

[37] P. Giacomo (o Didaco), Graces (o Garcês) nato nel 1644 ed entrato in Compagnia nel 1664. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit*., pp. 105-106.

[38] P. Francesco M. Gattinara (o Gatinara) nato ad Asti nel 1641 ed entrato in Compagnia nel 1664. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 106.

[39] P. Beato Amrhyn nacque a Lucerna il 31 ottobre 1632 ed entrò in Compagnia il 28 gennaio 1649. Dopo un normale corso di studi, insegnò - per dieci anni - teologia e filosofia a Ingolstadt e fu autore di alcune opere a carattere filosofico. Su di lui cfr., C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, t. I (1890), coll. 306-307 e t. VIII (1898), col. 1630. Lo stesso Sommervogel riporta che Amrhyn morì, in navigazione, di peste mentre si prendeva cura dei suoi confratelli malati; cfr. anche J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 13; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. I, p. 156.

[40] Fr. Giovanni Fernandes nato a Madeira nel 1640 ed entrato in Compagnia nel 1663. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit*., p. 88.

[41] P. Francesco Belgoder (o Belgodare o Bergoder) nacque a Bastia il 14 ottobre 1643 e entrò in Compagnia (nella Provincia Milanese) il 5 novembre 1658. Era destinato al Giappone. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 29.

[42] P. Giovanni van Moll nato a Ninove il 9 novembre 1618 ed entrato in Compagnia il 22 settembre 1637. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 283.

[43] P. Tommaso Van Der Est nato a Bruxelles il 28 agosto 1642 ed entrato in Compagnia il 28 settembre 1659. Su di lui cfr. J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 283.

[44] P. Adamo Aigenler nato a Tramin il 14 ottobre 1633 ed entrato in Compagnia il 14 ottobre 1653. Dopo un normale corso di studi, insegnò matematica ed ebreo e filosofia a Ingolstadt e fu autore di alcune opere a carattere scientifico. Su di lui cfr., C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, t. I (1890), coll. 94-95, t. VIII (1898), col. 1577 e t. XII (1960), col. 50. Lo stesso Sommervogel riporta che anche Aigenler morì, in navigazione, di peste mentre si prendeva cura dei suoi confratelli malati. Aigenler era un insigne matematico e astronomo. In attesa di imbarcarsi con Intorcetta insegnò matematica al Colégio de Jesus o das Artes a Coimbra e costruì uno "strumento" originale da lui chiamato *'Rota astronomica'*. Su questo cfr. N. Golvers, *Mathematical instruction at the* Colégio das Artes *in Coimbra: Adam Aigenler's* "rota astronomica", in «Almagest - International Journal for the History of Scientific Ideas», vol. 9 (2018), n. 1, pp. 5-16. Cfr. anche J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 5; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. I, p. 27; Golvers, Noël, "Aigenler, Adam", *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = "10.5281/zenodo.3355406", URL = "http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/aigenler-adam", latest revision: July, 30th, 2019.

[45] La nave "Almirante" era la N. *Senhora dos Cardoes* agli ordini del Capitano Bernabe de Barros.

[46] La nave "Capitania" era la *Bom Jesus de S. Domingos* agli ordini del Capitano Rodrigo da Costa.

[47] P. Baltasar da Costa, nato ad Aldeida Nova (P) nel 1610, entrò in Compagnia il 20 giugno 1627. Operò per tantissimi anni nella missione del Madurai in India. Nel 1670 fu eletto Procuratore della Provincia; morì durante il viaggio di ritorno alla missione. Su di lui cfr., C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, t. II (1891), coll. 1503-1504 e C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. I, p. 975.

[48] P. Lorenzo Tanaglia. Nessuna notizia ci è pervenuta su di lui.

[49] «Così, quando abbiamo lasciato il porto di Lisbona il 15 marzo, 10 (padri) dalla nostra Società sulla nave 'Almirante' (e?) io insieme a un compagno portoghese siamo finalmente arrivati a Goa il 4 settembre dello stesso anno

1673. Sulla nave del capitano (della flotta), invece, morirono 5 dei 17 padri, tra cui Pater Balthasar a Costa, il Procuratore, e padre Laurentius Tanaglia ... . Mi raccomando umilmente ai Santissimi Sacrifici della vostra Paternità». Per la trascrizione di questa frase e una sua versione inglese siamo debitori al prof. Noël Golvers che ringraziamo. La versione italiana, qui riportata, è nostra.

[50] In considerazione delle precarie condizioni dei trasporti marittimi, per ogni singola lettera si spedivano parecchi esemplari per "*viae*" differenti (a volte fino a 7) nella speranza che almeno una giungesse a destinazione. Ciò spiega perché negli archivi europei si trovino diverse copie della stessa lettera. Raramente, poi, i diversi esemplari erano perfettamente identici l'uno all'altro. Su questo punto, cfr. N. Golvers, *Building Humanistic Libraries in Late Imperial China*, Roma-Leuven 2011; in particolare il Course III "Patterns of epistolary communication, reading communities and the construction of a European knowledge on China during the Early Modern Period", pp. 97-130.

[51] Molto Rev.do Padre Nostro in Cristo.

[52] Pax Christi. Così cominciavano tutte le lettere scritte dai gesuiti.

[53] Intorcetta avrebbe compiuto 60 anni il successivo 26 agosto.

[54] Al suo ritorno in Cina (arrivato a Macao il 4 agosto 1674, poté entrare in Cina soltanto nel 1677, o anche nel 1678) dopo il lungo "tour" in Europa come Procuratore della missione di Cina (su questo punto cfr. N. Golvers, *Il ruolo dei periodici* "Procuratores missionum" *nelle comunicazioni tra Cina ed Europa: il caso di Prospero Intorcetta (160-1672)* in «Prospero Intorcetta S.J. Un *Siculus Platiensis* nella Cina del XVII secolo», a cura di A. Lo Nardo, V.V. Giunta, G. Portogallo - Piazza Armerina: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta, 2018, pp. 245-258) cadde in un profondo stato di depressione. Si convinse - purtroppo - che la sua missione nel Vecchio Continente era stata se non proprio un fallimento, quanto meno non all'altezza dell'aspettative dei suoi Superiori. I suoi colloqui con i Cardinali di Propaganda Fide non avevano ottenuto alcun risultato; ma ciò che più lo rattristò fu la circostanza che nel corso del viaggio di ritorno in Cina perirono ben tredici suoi confratelli su ventisei. Questo stato si protrasse per molti anni; il catalogo del 1680 segnala che le sue forze erano esauste "*viribus utcumque fractis*". I suoi confratelli erano molto preoccupati tanto che, il 15 settembre 1681, il P. Verbiest in una lettera al P. Generale segnalandogli la situazione lo pregava di indirizzare a Intorcetta una lettera di consolazione e di incoraggiamento (cfr. *Letters of a Peking Jesuit: the correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688)*, a cura di N. Golvers, Louvain 2017, p. 416). Non siamo in grado di stabilire se Intorcetta, all'epoca, soffrisse ancora di quel malessere o per qualcosa di diverso.

[55] Sta per penna.

[56] Vostra Paternità. È il titolo con cui i gesuiti si rivolgono al Padre Generale della Compagnia.

[57] Il corsivo è nostro per evidenziare che è una frase in lingua latina. Sta per "i voti di tutti gli elettori".

[58] La lettera è indirizzata al P. Charles de Noyelle il quale - nell'ambio della Congregazione Generale XII - fu, il 5 luglio 1682, eletto Superiore Generale della Compagnia di Gesù.

[59] Vedi nota 3.

[60] P. Christian (Wolfgang) Herdtricht, nato a Peggau (Austria) il 25 giugno 1641 e morto il 17 luglio 1684 a Kiangchow (Chan-si). Ricordiamo che il P. Herdtricht è citato come uno degli autori del *Confucius Sinarum Philosophus*. Su di lui cfr. L. Pfister, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'anciene missione e Chine 1552-1773*, Chang-Hai 1932, pp. 363-366 ; J. Dehergne S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, p. 125 ; C. Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. II (1891), col. 296 ; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Roma-Madrid 2011, t. II, pp. 1906-1907.

[61] Shānxī (山西, *Shānxī*).

[62] P. Claudio Filippo Maria Grimaldi, nato a Cuneo il 27 settembre 1638 e morto l'8 (o 9) novembre 1712 a Pechino. Accompagnò nel 1683 e 1685 l'Imperatore Kangxi - che l'aveva preso in simpatia - nel suo viaggio in Tartaria. Su di lui, cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 372-376; J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 120; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, Bruxelles-Paris, t. III (1892), coll. 1884-1885; *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, vol. 13 (1971), *ad vocem* (con relativa bibliografia); C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. II, pp. 1817-1818.

[63] Epitaffio. L'imperatore compose - di suo pugno - un'iscrizione che fu incisa sulla tomba del P. Herdtricht. L'iscrizione si compone di quattro caratteri *Hai yu tche siou*; a destra porta indicato l'anno e a sinistra queste parole: "Si piazzi [questa iscrizione] sulla tomba del P. Herdtricht". Al di sopra: *Luen in*, "Parola Imperiale".

[64] P. Antoine Thomas, nato forse a Namur dove fu battezzato il 25 gennaio 1644 e morto a Pechino il 28 luglio 1709. Giunse a Macao il 4 luglio 1682 con l'intenzione di proseguire verso il Giappone. Circostanze sfavorevoli gli impedirono di portare a compimento questa sua missione e, perciò, rimase a Macao a disposizione di quella comunità. P. Verbiest - che lo voleva come suo successore – convinse l'Imperatore a mandare P. Grimaldi a Macao per accompagnare P. Thomas a Pechino. I due arrivano alla capitale il 7 novembre 1685. Su di lui, cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 403-410; J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 270-271; C. Sommervogel, S.J., *op.cit.*, Bruxelles-Paris, t. VI (1896), coll. 1976-1980; C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op.cit.*, t. IV, p. 1791; Golvers, Nöel, "Thomas, Antoine", *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = "10.5281/zenodo.3897564", URL = "http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/thomas-antoine", latest revision: July, 16th, 2020.

[65] Medesimo.

[66] P. Jean Valat, nato a Le Puy (F) il 16 settembre 1614 (?) e morto a Tsinan fou il 7 ottobre 1696. Fu Vice Provinciale della Provincia cinese dal 1683 al 1686. Su di lui, cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 279-283; J. Dehergne S.J., *op. cit.*, pp. 278-279; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, Bruxelles-Paris, t. VIII (1898), col. 412.

[67] P. Giovan-Domenico Gabiani, nato a Nizza Monferrato (in Piemonte) il 23 aprile 1623. Fu Vice Provinciale dal 1680 al 1683 e dal 1689 al 1692 e Superiore della Residenza di Nanchino (dove fondò un seminario) al 1684 al 1689. Era proprio a Nanchino, quando l'Imperatore - nel corso di una visita al suo impero - si fermò e invitò i due gesuiti nel suo palazzo intrattenendosi con loro (cfr. L. Gaillard, S.J., *Croix et Swastika en Chine*, Chang-hai 1893, p. 181 e Ib., *Nankin d'alors et d'aujpourd'hui. Aperçu historic et géographique*, Chang-Hai1903, p. 243). Morì il 24 ottobre 1694. Su di lui, cfr. L. Pfister, S.J., *op. cit.*, pp. 315-319; J. Dehergne S.J., *op. cit.*, p. 344; C. Sommervogel, S.J., *op. cit.*, Bruxelles-Paris, t. III (1892), coll. 1076-1077 ; *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, vol. 51 (1998), *ad vocem* (con relativa bibliografia); C. E. O'Neil, S.I. - J. M. Domínguez, S.I. (a cura di), *op. cit.*, t. II, p. 1545.

[68] Cfr, anche P.J. d'Orleans S.J., *Historie des deux conquerans Tartares qui ont subjugué la Chine*, Paris 1690, pp. 309-310.

[69] Qui Intorcetta affronta un punto alquanto complesso sul quale - in questa sede - non possiamo che fornire alcuni cenni. Nel 1677, in un quadro di rapporti con il Portogallo non sempre idilliaci, la congregazione di *Propaganda Fide* dispose che tutti i missionari gesuiti dovessero prestare ai vicari apostolici un giuramento di obbedienza, che nel 1678 Roma estese a tutti i missionari dell'estremo oriente. Questa disposizione fu confermata nel 1680 con un nuovo decreto. Nel gennaio 1684 Mons. Pallu, nuovo vicario apostolico di Fukien e amministratore della Cina, giunse in quel paese e rese pubblico il decreto del 1680. Forte anche di una disposizione del P. Gian Paolo Oliva, generale della Compagnia di Gesù (sui rapporti tra Pallu e i gesuiti con gli interventi del generale Oliva, cfr.: H. de Chappoulie, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, II, Paris 1948, pp. 41-96) convinse i missionari del *padroado* a prestare il giuramento richiesto. Tale circostanza è confermata in: P. L. le Comte S.J., *Nouveaux memoires sur l'état present de la Chine*, tome secondo, Paris 1697, p. 204.

[70] Mons. François Pallu M.E.P., nato a Tours (F) il 31 agosto 1626 e morto a Mo yang il 29 ottobre 1684. Dal 15 aprile 1680 nominato Vicario Apostolico di Fokien, dove - peraltro - giunse soltanto nel gennaio 1684.

[71] i.e. Fokien [Fujian].

[72] Mons. Bernardino (Antonio) Della Chiesa (1644-1721) nominato, il 29 ottobre 1684, Vicario Apostolico di Fukien e, il 10 aprile 1690, Vescovo di Pechino.

[73] i.e. Hangzhou.

[74] Mons. Gregory (Grégoire) Luo Wenzao 羅文藻 (Lou, Lopez) O.P. (1615-1691), battezzato nel 1633, ordinato sacerdote nel 1654, nominato - l'8 aprile 1685 - Vescovo di Nanchino. Fu il primo Vescovo cinese.

[75] i.e. Chekiang [Zhejiang].

Il punto di vista di Intorcetta sull'idea di *Guei -Xin* (鬼神, spirito)

di TJaewon Ahn (versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)*

1. Introduzione

Questo saggio presenta l'edizione critica di una lunga "*digressio*" sul senso dello spirito cinese (鬼神) con una breve nota sul significato del rito cinese (祭祀) scritta da Prospero Intorcetta (殷鐸澤, 1626-1696). La digressione è riportata nel Lat. cod. 6277 (pp. 76-89), ora conservato presso la BNF (*Bibliotheque Nationale de France*). La traduzione latina del *Chum-Yum* (中庸, Il giusto mezzo)[1] fu pubblicata originariamente nella provincia di Jiang-Xi(江西省) nel 1667, e per integrare il seguente passaggio:

(f.11.p.1.§.1.)[2] Confucius, ut ostendat, ad supradictam medii virtutem adeo amplam et sublimam, constanti conatu enitendum esse, exemplum desumit à spritibus, uti vis intellectiva est excellentior, ita et in operando est efficacitas magna. Sic igitur ait; spiritibus inest operativa virtus et efficacitas, et haec ò quam praestans est ò quàm sublimis[3]! vel spirituum operativa virtus ò quàm haec praestans et sublimis est![4]

(Per dimostrare che bisogna fare uno sforzo costante per lottare per la magnifica e sublime virtù del giusto mezzo che è stata esposta sopra, Confucio trae esempio dagli spiriti: così come il loro potere intellettuale è eccellente, anche la loro efficienza operativa è grande. Dice quindi che negli spiriti è insita una virtù operativa e una potenza; quanto è eccellente e sublime quest'ultima, e quanto è eccellente e sublime la virtù operativa degli spiriti![5])

Intorcetta ha completato la digressione con una breve nota per sottolineare la distinzione tra il vero significato di *Guei-Xin* e il suo apparente equivoco. *Guei-Xin* è considerato un principio attivo della natura di cui fanno parte tutte le cose in cielo e in terra, come sarà chiarito seguendo l'edizione critica e la traduzione.

Si può guardare il significato della digressione da tre punti di vista. In primo luogo, essa attira grande attenzione da parte degli studiosi che cercano di analizzare il senso preciso di "spirito" nei testi cinesi, qualcosa di profondamente legato alla spiegazione sulla controversia sui riti nel 18° secolo. In secondo luogo, la digressione fornisce alcuni indizi che fanno luce sulla prima fase del figurismo[6] (索隱主義) di Bouvet (Joachim Bouvet, 白晉, 1656-1730), che considerava la natura come qualcosa che può essere misurata, pesata e calcolata numericamente. Infine, la digressione è significativa in quanto è la prima di otto digressioni, o saggi, che sono stati aggiunti da Intorcetta per spiegare la religione, la grammatica, la musica e altri aspetti del pensiero e della cultura nell'antica Cina.

Digressio 1. An Sinae cognoverint et adorarint spiritus. (I cinesi credevano e adoravano gli spiriti?)

Digressio 2. An nomine 上 *Xam* 帝 *Ti*, Prisci intellexerint coelum hoc materiale, an potius supremum coeli imperatorem. (Con il nome di *Xam-Ti* gli antichi cinesi consideravano questo Cielo un fatto fisico, o piuttosto come il supremo sovrano del cielo?)

Digressio 3. Tum ratione, tum veterum authoritate plurimisque testimoniis probatur Priscos Sinas non fuisse penitus ignaros Supremi Numinis: creberrime item voce coelum ad Numen hoc significandum fuisse usos. (In parte per la ragione, e in parte per l'autorità e per le molte testimonianze di popoli del passato, è dimostrato che gli antichi cinesi non erano tra coloro che non riconoscevano una divinità suprema; spesso usavano anche la parola "cielo" per indicare la divinità)

Digressio 4. De Sinensium sortibus, auguriis atque prognosticis. (Sulla risposta dell'oracolo, sugli auguri e sui presagi)

Digressio 5. De Sinarum literis (*sic*). (Sulle lettere cinesi)

Digressio 6. De Sinensium musica. (Sulla musica cinese)

Digressio 7. Quid senserint prisci Sinae de animorum immortalitate. (Come vedevano gli antichi cinesi l'immortalità dell'anima?)

Digressio 8. An in Sinarum libris mentio quoque fiat praemii poenaeve quae post hanc vitam proborum vel improborum meritis respondeant. (C'è qualche citazione anche nei libri cinesi sulle ricompense e sulle punizioni che devono essere inflitte nell'aldilà per le azioni di persone buone e cattive?)

Come detto sopra, le otto digressioni nel loro insieme possono essere considerate una versione primitiva della "*Altertumwissenshaft*"[7] cinese, come suggerito da August Boeckh (1785-1867)[8]. Grosso modo per concludere, per quanto mi riguarda, le digressioni sono da considerarsi la linea di partenza della sinologia in Europa. Purtroppo, però, esse furono cancellate o omesse da Philippe Couplet (柏應理, 1623-1693) nella redazione del *Confucius Sinaraum philosophus sive scientia Sinensis latine Exposita* quando fu pubblicato a Parigi nel 1687[9], e questo è il motivo per cui non sono mai venute alla luce. Intorcetta spiegò il motivo per cui scrisse le digressioni alla fine del latino *Chum-Yum*:

Quoniam supra[10], philosophi textum tot nostris digressionibus identidem interrupimus, hic infra subnectandam esse censuimus huius libri versionem mere literalem, et eo quidem ordine, quo pridem in Sinis ac Goae lucem vidit, quo facilius possent missionis Sinicae tyrones ipsius philosophi sententias in promptu habere et cum ipsomet textu conferre.[11]

(Ho inserito troppo spesso digressioni nel testo principale. Questo interrompe la lettura del libro di Confucio, quindi li ho messi proprio sotto la traduzione. È in quest'ordine che il libro è stato pubblicato in precedenza in Cina e Goa, in modo che i novizi delle missioni in Cina fossero in grado di comprendere facilmente le frasi del filosofo e confrontarle con il testo stesso.[12])

Per promuovere una discussione sulla

erudizione di Intorcetta, pubblico un'edizione critica della prima delle digressioni in questa rivista. Se posso permettermi di fare una sincera promessa, presumo di pubblicare le restanti sette digressioni in una serie sempre su questa stessa rivista.

[sigla]
Par. cod. lat. 6277
Intorcetta: Prospero Intorcetta
Couplet: Philippe Couplet.

2. Edizione critica

Digressio 1.[13] An Sinae cognoverint et adorarint[14] spiritus (A.B.)[15]

1.[16] Necesse nobis erit ab explanatione hac nostra digredi subinde et argumenta quaedam tractare prolixiùs. Et hîc quidem mox de spiritibus dispuabitur: alibi verò de numine, providentiâque numinis, an animorum immortalitate, etc: an scilicet harum rerum notitia, et quae quantaque Sinis olìm fuerit. Quoniam autem priscorum testimonia locupletissima sunt gravissimaque, utemur nos eis identidem, propterea quod ab eis plurimum lucis ac roboris sententiae nostrae accedat. Rogo te igitur lector benevole quisquis veritatis huius indagandae studio teneris, ut testimonia quae diximus atque authoritates diligenter et iterum iterumque legas atque expendas.

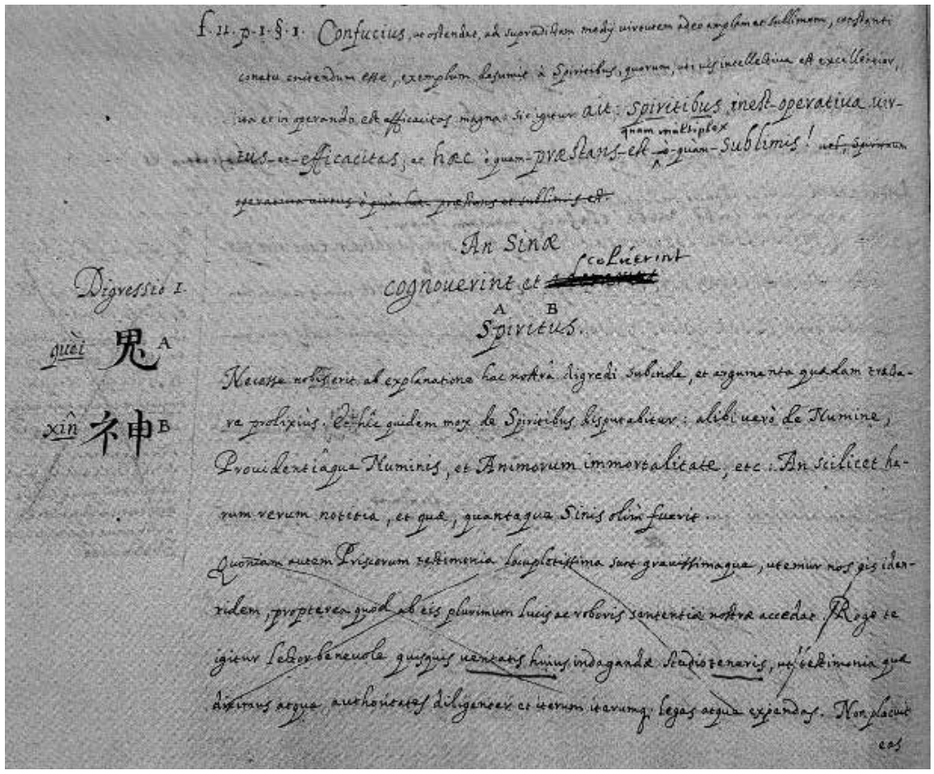
2. Non placuit (p.76) eas perpetuae huic orationi nostrae inserere, sed ad marginem latine redditas adscripsimus, ne meritò nobis obiiceres, tritum illud non legitur, quod utique si quid graecià nobis offerretur, quae tua est eruditio, non obiiceres. Per 鬼 *Guei* 神 *Xin*, id est spiritus, reiectis aliquorum interpretum, qui multis erroribus imbuti tum inter sese mutuo tum secum ipsi pugnant, commentis imaginariis, *Cham* Colaus interpres noster intelligit hîc eos (A)[17] spiritus quorum venerationi vel opi implorandae instituta sunt sacrificia.

3. Favet hîc autem Colao, sed et nobis qui cum illo sentimus, ea quae communis est toti imperio, vocis istius acceptio. Favet item ipse priscorum textus hic praecipuè, quem modò explanabimus, ubi distinctè philosophus eos et eorum operationes definit, atque ea tribuit illis, quae non nisi spiritibus intellegentiâ praeditis tribui queant. Favet denique tot ubique templum, tot quoque rituum et sacrificiorum, quae dictis *Guei-Xin* ab omni aevo dicata sunt, communis usus.

4. Dixi ab omni aevo (B)[18]; nam is qui conditor fuit imperii Sinici *Fo-Hi*, seu *Pao-Hi* dictus, nomen hoc ab ipsis victimis, quas identidem caeli terrraeque spiritibus immolabat, accepit, ut *Annalium* testimonio constat. Nec minor (ut alios(C)[19] praeteream) extitit religio celebratissimi principis *Yao* (D)[20], cuius prudentiam cum ipsa spirituum prudentiâ conferre non dubitant Sinae. Magni item illius *Xun* (E)[21], qui prioris collega primùm, deinde verò successor in imperio fuit, et hic quidem dum quarto quoque anno ditiones suas de more obiret, nihil antiquius ducebat, quàm has imperii lustrandi curas à sacrificiis ritè castèque oblatis auspicari, primùm quidem supremo spititui caelorum praesidi, seu potiùs imperatori, deinde verò spiritibus aliis qui celebriorum montium fluminumque vulgò praesides censebantur, ut in libris *Xu-Kim* et *Li-Ki* [sive officiorum][22] fusè refertur.

5. Sed intermissis iis quae multò copiosiùs persequi possemus, iuvat in gratiam illorum, quos speramus huc aliquando perventuros, harum vocum *Guei Xin* vim et significatum paulò accuratiùs hoc loco exponere, ut cùm deinde nostri volvere Sinenses libros occoeperint, varias ambarum vocum acceptiones in promptu habeant, et quam quisque locus textusve postulet, citra periculum aberrandi dum nostris insistunt vestigiis, assequantur.

6. Primùm igitur disiunctim dictas voces explanemus, et prior quidem vox, 鬼 *Guei* in primis rationem spiritûs significat, cui utique sacrificia, honores et obsequia deferri, passim in libris *Li-Ki*[23] comperies. Videntur tamen hi spiritus ordinis esse imperfectioris ac inferioris, atque hinc fortassè factum est, ut posteri post invectam scilicet idololatriam usi sint voce hac Guei pro cacodaenone, additâ tamen alterâ 邪 *Sie*, vel 魔 *Mo*, vel 惡 *Ngo*, seu maligni ac perniciosi, prorsùs ut in voce graecâ κακοδαίμων usuvenit, quae cum ex κακὸς et δαίμων binis



(Part. Lat. cod. 76. Manoscrito di Intorcetta

vocibus confletur, haec quae spiritum simpliciter signifcat, illam quae malum sonat, ad solam damnatorum spirituum significationem contraxit. Dixi, posteri, nam, quantum ipse quidem dum libros volvo revolvoque adhuc[24] assequi potui, nusquam priscorum (F)[25] textus de hisce spiritibus tanquam malignis claram mentionem facere videtur. Vox eadem *Guei* significat etiam manes, seu spiritus defunctorum. Saepè etiam corpus humanum ut ab anima separatum est, seu cadever, unde et idem significare videtur quod litera 歸 *Guei*, quod est redire, mortale corpus scilicet in terram ex qua productum fuit. Est item Guei nomen stellae, [est][26] et familiae cognomentum.

7. Altera vox 神 *Xin*, cuius et frequentior est usus et minùs dubia significatio, praeter animum hominis, quem significare in fine huius libri ostendemus, efficit quoque nomen proprium familiae, ad quam adeò *Xin-Num* secundus imperator, aliique principum pertinuêre. Item pro vitalibus spiritibus à medicis passim accipitur, et non rarò, si quidem vices adiectivi subeat (adiecta à substantivis apud Sinas non aliunde ferè quàm ex ipso textu, sententiaeque totius vi distingui possunt), vel (G)[27] excellentiam quamdam rei significat, sed hanc quoque corpoream, vel reconditam quampiam et subtilem, vel inusitatam ac portentosam rei proprietatem. Itaque mirabiles et extraordinarios naturae effectus, cuiusmodi sunt repentini ventorum turbines, tonitura, fulmina, etc, metaphorice *Xin* adiectivo sociantur, nisi reverà dicamus, substantive quan-(p.78) doque accipi, nomen causae tribuendo effectui, nomen inquam spiritûs, ei, quod à spiritu proficisci putant.

8. Rursùm Sanctioris (Y)[28] vitae homini, cuius virtus sensum mortalium fugiat, vox eadem non rarò tribuitur. In acceptione verò quae toti imperio semper communis fuit, vox *Xin* significat plerumque spiritus modò terrae, modo montium, modò fluminum etc. His autem spiritibus summam quamdam virtutem et inscrutabilem Sinenses tribuunt, et ab eisdem (H)[29] decorem ac venustatem rebus omnibus conferri docent.

9. Et quantum quidem Sinenses suo modo norunt à sensibus abstrahere, hosce spiritus incorporeos vocant, vestigium sui (I)[30] nullum relinguere humanis sensibus afferunt, rationem item loci (K)[31], sicut corpora, habere negant. Et haec quidem satis de *Guei Xin* disiunctim sumptis. Quoniam verò binae voces istae *Guei-Xin* passim in libris ostenduntur unitae, et quia, si disiunctim accipiantur, singularum praecipua maximèque propria vis est significare rationem spiritus, ideo nisi interpres disertè indicent, aut separatim accipiendas esse, aut aliam significationem illo loco habere, tunc pro mente aliquâ intellectivâ accipiendas esse priscorum authoritates quae et hîc et alibi adducuntur, satis declarant, maximè si textus ipse, et res de qua agitur ad id praebeat fundamentum.

10. Non enim desunt qui putent, binas voces coniunctim exponendas esse, adeoque per illas velint significari universalem quamdam rationem spiritûs à creato et increato praescindentem. Hinc aiunt, reconditas naturae operationes à *Guei-Xin* proficisci, et hos per easdem operationes non autem in se percipi. Neque ab his dissentiunt magni nominis literati, qui ubi sanctiori fidei lumine illustrati sunt, tum demùm fatentur sese capere genuinum philosophi sui sensum, aiuntque non posse aptiùs cuiquam virtutem tantam tribui ipsi Deo supremo spiritui et rerum omnium conditori concurrenti cum caelo terrâque et causis secundis ad omnes effectus sublunares. Quod ut sentiant, moveri se dicunt tum hoc ipso quem explicamus textu, aliisque non paucis, tum etiam iis(L)[32] qui libro *Ye-Kim* (79) de spiritu omnia perficiente non uno in loco referuntur, ubi vel ipsi interpretes ethnici per binas voces *Guei-Xin*, elementorum caelique ac terrae Dominum non obscurè intelligere videntur. Atque eò fortassè referunt verba illa quae scribuntur in libris *Li-Ki* (M)[33], et alibi, per quae modò nominatur caeli spiritus, modò caeli terraeque spiritus, modò supremus spiritus, modò spiritus et supremus imperator, modò supremi imperatoris spiritus.

11. Plerumque tamen, ut mihi quidem videtur, non intellexerunt per binas voces *Guei Xin* supremum rerum Dominum, quamvis hic verè sit ac dicatur spiritus. Licet enim vi phrasis Sinicae non possimus scire, an textus de uno, an de pluribus agat spiritibus(pluralem quippe numerum non distinguit vi vocum ipsarum lingua Sinica), tamen quando quidem et multos (N)[34] esse spiritus aliis locis disertè doceant, et his quidem alio nomine aliisque ritibus litare consueverint(sic tamen ut primas constanter deferant ei, quem supremum (O)[35] imperatorem vocant), non alienum fuit quod senserunt plerique doctores Chistiani, et cum his patres societatis nostrae, scilicet dictis locis agi verisimiliùs de spiritibus illis seu intelligentiis, quos Deus tuendis et conservandis rebus creatis ceu praesides et praefectos constituit, adeoque cùm sermo fit de caeli et terrae spiritibus, superioribus item et inferioribus, de illis (P)[36] nimirum agi qui planetis et reliquis astrorum, qui quatuor anni tempestatibus praesideant, qui montium fluminumque curam habeant, qui calii et frigidi qualitates moderentut, tueantur item et conservent quinque elementa, (totidem quippe Sinenses statuunt, suntque res eae, quas experiuntur ad humanos usus in primis esse necessarias, videlicet ignis, ligneum, terra, mettalum, aqua) qui denique res hasce sublunares et inferiores dirigant ac gubernent.

12. Ex quo et illud non incongruè possis inferre, quòd cùm dicitur infrà f. 14. p. 2. §.1., ritus qui (p. 80) deferuntur caelo ac terrae sunt ii, quibus colitur supremus caeli imperator, de illo videatur agi ritu cultuque qui deferri solet praesidibus caeli terraeque et rerum, quae his continentur spiritibus, qui omnis cultus ad eum denique referatur spiritum, qui reliquorum omnium princeps ac dominus est, seu spiritus est, ut ita loquar, ipsorum spirituum. Iam verò tametsi binae voces *Guei-Xin* videantur unitim passim accipi, cùm plerique tamen diversam singulis vocibus, etiam tum cùm simul iunctae sunt in textu, significationem tribuant, operae pretium fuerit exponere quae vis et significatio tunc eis tribuatur.

13. Dicunt igitur aliqui (Q)[37] per *Guei-Xin* non aliud intelligi quàm caeli terraeque perpetuas operationes, nec non procreationis rerum vestigia quaedam. Alii (R)[38] duarum aerearum qualitatum connaturalem virtutem. Alii (S)[39], nec sanè pauci, *Yn* et *Yam* intelligi putant, sed meo quidem iudicio ignotum per ignotius declarant: 陰 *Yn* 陽 *Yam* quippe binis vocibus sic utuntur Sinae, ut nihil aliud significare videantur quàm discrimen duarum rerum, quarum altera ignobilior sit, nobilior altera: haec item perfecta sit, illa sit imperfecta, exempli gratiâ, tenebras *Yn*, lucem *Yam* vocant, nox item, luna, terra, foemina, uxor, frigus, *Yn* ipsis dicuntur, sive ad rationem *Yn* pertinere: dies verò, sol, caelum, mas, maritus, calor, *Yam* vocantur, et ad rationem *Yam* spectare singula dicuntur.

14. Et quamvis per hasce voces *Yn-Yam* in libro Li-KI spiritus quandoque significentur, haudquaquam tamen dici vicissim potest, quòd per *Guei-Xin* intelligant simpliciter interpretes frigus et

calorem aliasque huiusmodi qualitates, contrarium quippe disertè insinuant, cùm dicunt, esse ipsorum *Yn* et *Yam* intelligentiam quamdam. Textus item ipse non uno in loco (*Li-Ki* lib, 4. f. 65 et f. 66, item lib. 7. fol. 14 et alibi) distinguit frigus calorem et caeteras hasce qualitates ab *Guei-Xin*, seu spiritibus. Nec tamen me latet esse qui per binas voces *Guei-Xin* significari velint frigoris et caloris remissionem ac intensionem (T)[40], nisi fortè intelligant, hanc ab ipsis quoue spiritibus(V)[41], uti causis, existere.

15. Quocirca mihi quidem prorsùs credibile est, quotiescunque textus de *Yn-Yam* sic agit, ut ab interpretibus voces istae per literam 靈 *Lim*, seu intelligentiam, cui sacrificandum esse dicant, exponantur(nam crebrò etiam de illis ut meris qualitatibus nostro philosophandi (p. 81) more agitur), vel sic ut de eo, quod ipse textus inscrutabile esse dicat, agatur, tum quidem de spiritibus agere, qui uti praesides rerum sublunarium principes istas qualitates pro officio suo temperent, applicentque rebus, et conservent. Nec alio sensu loqui quàm quo loquuntur de sacrificiis, quae caelo, terrae, montibus, ac fuluminibus offerenda sint, tropicè nimirum et modo loquendi laconicae huic genti passim usitato, cui utique familiarissimum est aulam pro rege accipere, pro domesticis domum, adeoque et caelum pro huius domino, et pro praesidibus montium fluminumque ipsos montes et ipsa flumina. Quid? quod ipsimet identidem declarant laconismum et tropum suum, cùm toties in libris suis, et verbis adeò disertis dicant, sacrificia (X)[42] spiritibus caeli ac terrae, montium item, fluminumque offerri, montium inquam fluminumque(A)[43] spiritibus, non autem montibus atque fluminibus.

16. Et verò quis credat homines usque adeò cultos et ingeniosos adeò turpiter hallucinatos fuisse, ut ipsis, quos calcabant, montibus et quae tranabant, fluminibus, calori item et frigori, rebus sanè obviis, nec mente solum sed etiam sensu vitâque carentibus tam sublimes honores tribuendos esse putaverint? At esto putaverint. Ubi simulachra horum numinum siquidem pro numinibus habuêre? Ubi templa qualitatibus hisce dedicata? Ubi ritus et cerimoniae meri frigoris et caloris adorationi praescriptae? Ecquod horum vestigium in ullis priscorum libris aut monumentis usquam extat? An hae qualitates propriis nominibus caruêre, adeoque *Guei-Xin* nomine illustratae, mox et templis et ritibus et sacrificiis ab hominibus colebantur? Ecquis, non dicam priscorum (B)[44] sapientum, sed vel eorum qui modò interpretes priscorum agunt, sine rubore ausit dicere, meras has qualitates tot tantisque (C)[45] honoribus, sacrificiis atque ieiuniis(D)[46] colo debere, ab iis exaudiri (E)[47] supplicum preces ac vo-(p.82)ta, et quae ex virtute fiant (F)[48] approbari, damnari (G)[49] verò quae cum vitio negligentiâque coniuncta sunt? Sed finis sit, ac ne rebus insipidis à prosequendâ lectione lectorem diutiùs avocemus, textûs expositionem prosequamur.

<Digressio. 1-1>[50] Quam vim habeat in Sinis vox Sacrificium.[51]

Non ostendant lectorem voces hae 祭 *Ci* 祀 *Su*. Id est sacrificium, sacrificare, etc, quibus identidem in hisce libris utimur, admodùm quippe varia vocum istarum acceptio est apud Sinas, quibus tametsi nonnunquam significent, quod Europaeis significant semper, honorem scilicet et cultum qui supremo numini dominoque solet deferri, plerumque tamen accipiuntur vel pro cultu illo rerum locorumque praesides spiritus venerantur, (religioso illo quidem non tamen cultu latriae), vel pro delatione honoris merè civilis (ut infrà patebit) quo vel filii suam erga parentes defunctos pietatem; vel clientes atque discipuli, hi quidem magistrorum suorum, illi verò principum benè de republica meritorum, gratam memoriam officiosè testantur ac servant. Sic ut hisce vocibus Ci et Su triplex maximè vis insit significandi: cultûs scilicet latriae, cultûs politici, vel honorificae cuiusdam oblationis; quam oblationem commodè etiam per Tò parentare exponas, curae sit ergò lectori hoc animadvertere, tametsi non exemplo Sinarum nullum vocis [et literae][52] discrimen hîc faciamus (sive de Xam Ti et caelo, sive de spiritibus, sive de hominibus vitâ functis agatur), exemplo tamen[53] eorumdem Sinarum vim aliam atque aliam significandi, et discrimen quoddam sanè magnum vocibus iisdem tribuere.

3. Traduzione

Digressione 1. I cinesi credevano e adoravano gli spiriti?

1. Sarà necessario per noi - di volta in volta - divagare da questa spiegazione per affrontare alcuni argomenti in modo più completo. Qui, in effetti immediatamente, ci sarà una discussione sugli spiriti, in altri luoghi sulla divinità e la provvidenza della divinità, sull'immortalità delle anime, e su quali nozioni e in che misura sono state tenute in tempi passati tra i cinesi. Dal momento che ci sono abbondanti e importanti prove, le useremo in modo coerente, soprattutto perché la maggior parte della luce e del potere per il nostro argomentare proviene da esse. Perciò ti chiedo gentilmente, lettore, chiunque tu sia, di conservare il desiderio di indagare su questa verità, e di leggere attentamente e giudicare diligentemente le prove che noi e altre autorità ti offriamo.

2. Abbiamo deciso di non inserire le digressioni nel testo principale della nostra spiegazione, ma aggiungere le loro traduzioni latine a margine, in modo che tu non possa opporti a noi senza una buona ragione. Questo non può essere considerato banale, perché non potresti opporti, in particolare se qualcosa ti fosse da noi dato con benevolenza, per quanto eccellente possa essere la tua erudizione. Con 鬼 *Guei* 神 *Xin,* che significa "spirito", il nostro commentatore *Cham* Colaus (張居正, 1525-1582) intende quegli spiriti a cui vengono offerti sacrifici per adorazione o per implorare ricchezza, mentre rifiuta le fantasie di coloro che sono intrisi di molti difetti e sono contraddittori sia al loro interno che reciprocamente tra di loro.

3. In questa sede, tuttavia, *Cham* Colaus e noi che lo seguiamo, amiamo la comprensione di questa parola che è comunemente usata in tutto il paese. Inoltre, i testi dei popoli antichi sono essi stessi molto utili; questo sarà presto chiarito. Il filosofo definisce con chiarezza gli spiriti e le loro attività e assegna loro quegli attributi che possono essere assegnati solo agli spiriti dotati di intelligenza. Infine, sono di supporto anche la pratica comune di così tanti templi ovunque, e così tanti rituali e sacrifici, dal momento che questi sono consacrati ai cosiddetti spiriti per sempre.

4. Dico "per sempre", perché la persona che fu il fondatore dell'impero cinese si chiamava *Fo-Hi (*伏羲*)* o *Pao-Hi (*包犧*)*, nome preso dalle vittime sacrificali che erano abitualmente immolati in sacrificio agli spiriti del cielo e della terra, come è chiaro dalle prove degli *Annales.* Il culto per il più venerato *Yao* (堯) non era da meno. (Ne ometterò altri). I cinesi non esitano a paragonare la sua prudenza a quella degli spiriti. Xun (舜), che fu il suo primo seguace, seguì lo stesso percorso e succedette al grande re. Egli pensava davvero che nessuna pratica fosse più

antica dal ricavare gli auspici dalla consacrazione delle vittime - solennemente e devotamente - prima al più alto spirito che presiede alle divinità celesti - l'imperatore - poi, ad altri spiriti come quelli che si credeva fossero governanti di montagne e fiumi, come si espone ampiamente nei libri *Xu-Kim* (書經) e *Li-Ki* (禮記) [il Libro degli Obblighi] allo scopo di purificare il regno, mentre viaggiava regolarmente attraverso le sue quattro regioni.

5. Ma le questioni che potremmo spiegare in modo più dettagliato devono essere omesse. È un piacere spiegare qui un po' più esattamente il senso e il significato di queste parole "*Guei Xin*" a beneficio di coloro che - è nostro desiderio - possano, prima o poi, seguire le nostre orme e venire qui; in modo che quando inizieranno a leggere i libri cinesi, saranno in grado di comprendere facilmente i vari significati di entrambi i caratteri, e conoscere anche tutto ciò che l'uso e il testo ipotizzano, senza rischio di interpretazioni errate.

6. Innanzitutto, spiegheremo separatamente i significati delle due parole. La prima parola, *Guei*, 鬼, come si può trovare usata in tutti i libri di *Li-Ki*, significa principalmente uno spirito a cui sono dedicati sacrifici, riti e obbedienza. Tali spiriti sembrano, tuttavia, appartenere ad un ordine imperfetto e inferiore, e da ciò probabilmente derivò che dopo l'importazione dell'idolatria, le generazioni successive usarono questa parola per designare uno "spirito maligno", e anche se un altro personaggio, *Sie* 邪 (male), *Mo* 魔 (demone), o *Ngo* 惡 (diavolo) sarebbe stato aggiunto, egli significava malvagio e pernicioso, quindi è usato comunemente nello stesso senso della parola greca κακοδαίμων, che è costituita dalle due parole κακὸς e δαίμων; questo significa semplicemente "spirito" e unisce il senso di "cattivo" al singolo significato di "spiriti maledetti". Ho riferito quanto io stesso sono stato in grado di realizzare finora leggendo e rileggendo alcuni libri, ma non c'è testo successivo che faccia una citazione esplicita di tali spiriti maligni. La parola "*Guei*" significa anche fantasma, o spirito di una persona morta. Spesso si riferisce anche al corpo umano dopo che è stato separato dall'anima, in altre parole, un cadavere, nel qual caso significa lo stesso della lettera 歸 *Guei*, che significa "ritorno"; e certamente, il corpo morto ritorna alla terra da cui è uscito. Questo *Guei* è anche il nome di una stella, e un nome di famiglia.

7. L'altra parola *Xin* 神 è usata più frequentemente e il suo significato è meno dubbio. Spiegheremo il suo significato, oltre al senso della mente umana, alla fine di questo libro; è anche un nome di famiglia - il secondo re e i re successivi portavano quel nome. Allo stesso modo, è inteso dai medici come lo spirito vitale, e non di rado, se viene messo al posto di un aggettivo (gli aggettivi di senso e di significato intero non si distinguono dai sostantivi in nessun altro modo se non nel testo stesso in cinese), significa qualcosa di eccellente, ma significa anche qualcosa di fisico, o qualcosa di nascosto e sottile, o avere proprietà insolite e orribili. Così, eventi straordinari e sorprendenti della natura come tuoni, fulmini e trombe d'aria sono legati metaforicamente all'aggettivo "*Xin*", se non di fatto, sostanzialmente è inteso a volte come un sostantivo di causa che crea un effetto, intendo il nome di spirito. Gli antichi cinesi credevano che fosse uscito dallo spirito.

8. Ancora una volta non è insolito che la parola sia assegnata all'uomo la cui virtù va oltre il senso umano. Nella comprensione che è universalmente accettata da tutta la nazione, la parola *Xin* significa per la maggior parte a volte lo spirito della terra, a volte lo spirito dei fiumi, e talvolta di altre cose. I cinesi assegnano la virtù più alta e imperscrutabile a questi spiriti, e si insegna che l'onore e la bellezza devono essere uniti a tutto attraverso di loro allo stesso modo.

9. Per quanto i cinesi possano fare a modo loro un'astrazione, chiamano questo spirito incorporeo; credono che nessuna traccia di esso rimanga nei sensi umani, e affermano che non ha modo di occupare un luogo, come il corpo. Inoltre è sufficiente parlare di "*Guei Xin*", i cui caratteri componenti sono stati trattati fino ad ora separatamente. Ma poiché le due parole che compongono "*Guei-Xin*" sono rappresentate nei libri, e perché, anche se possono essere comprese indipendentemente, l'uso corretto di queste singole parole sta principalmente a significare il senso dello spirito. Così, anche se i commentatori non lo indicano chiaramente, se comprenderli separatamente o avere qualsiasi altro significato riguardo all'argomento a cui si riferiscono, le autorità dell'antichità si accontentano dell'opinione che dovrebbero essere considerati con il significato di "mente", o comunque qualcosa di intellettuale, specialmente se il testo stesso e l'argomento forniscono motivi per tale interpretazione.

10. Alcuni pensano che le due parole debbano essere spiegate congiuntamente, e quindi sostengono che un certo significato universale di "spirito" venga trasmesso attraverso di esse ricavandolo da ciò che è stato creato e successivamente incrementato. Su questa base dicono che l'operatività occulta della natura è determinata da *Guei-Xin*, e questa non è percepita se non in sé stessa attraverso la stessa operatività. Ci sono letterati di grande fama che sono d'accordo con questo; quando sono illuminati dalla luce più santa, alla fine confessano di cogliere il vero intento del loro filosofo, e dicono che non può essere più adatto concedere a nessuno se non a Dio stesso, lo spirito supremo e il creatore di tutto ciò che avviene insieme al cielo e alla terra e le cause che seguono tutti gli effetti sublunari. Per come lo percepiscono, dicono di essere persuasi allora da questo stesso testo che spieghiamo, e da non pochi altri, e poi anche dai testi che si basano sul libro *Ye-Kim* in termini di spirito che completa tutto, per nulla in un unico luogo, dove anche gli interpreti indigeni sembrano comprendere il padrone degli elementi e del cielo e della terra non oscuramente attraverso due parole *Guei-Xin*. E quelle parole che sono scritte nei libri di *Li-Ki* e in altri testi certamente ci risalgono. In questi libri, a volte ci si riferisce allo spirito del cielo, a volte allo spirito del cielo e della terra, a volte allo spirito più alto, a volte al sovrano più alto o allo spirito del sovrano più alto.

11. Per la maggior parte, tuttavia, poiché mi sembra che il popolo cinese non abbia capito queste due parole per significare il più alto sovrano delle cose, sebbene questo sia veramente uno spirito e debba essere chiamato spirito. Forse non possiamo sapere dal senso di una frase cinese se un testo riguarda un singolo spirito o diversi spiriti (la lingua cinese non indica il plurale all'interno della parola stessa). Tuttavia, poiché dimostrano certamente che ci sono numerosi spiriti in altri luoghi e sono abituati a consacrare questi spiriti con altri nomi e con altri riti (in modo che portino i primitivi a colui che chiamano il sovrano supremo), non era lontano da ciò che la maggior parte degli studiosi cristiani, e insieme a loro il padre della nostra società, hanno riconosciuto che è stato discusso più vicino alla verità. È reso certamente chiaro con gli argomenti citati su quegli spiriti o intellettuali che Dio ha nominato governanti o ufficiali per proteggere le creatu-

re, e quindi quando si discute degli spiriti del cielo e della terra, quelli superiori e inferiori allo stesso modo. Sono coloro che sembrano presiedere ai pianeti e agli altri corpi celesti, e nel corso delle quattro stagioni, che sono responsabili delle montagne e dei fiumi, che moderano le qualità del calore e del freddo e vegliano e proteggono anche i cinque elementi, (i cinesi assegnano lo stesso numero degli altri, e l'elenco comprende le cose che trovano necessarie soprattutto per l'utilità degli umani, vale a dire fuoco, legna, terra, metallo e acqua), e infine chi comanda e governa queste cose sublunari e inferiori.

12. Da questo, si può presumere non irragionevolmente, che, come è detto di seguito f. 14. p. 2, §.1, i riti che sono dedicati al cielo e alla terra sono quelli con cui viene onorato il supremo sovrano; sembrerebbe che si tratti di quel rito e culto che è abitualmente dedicato ai governanti del cielo e della terra e di tutte le cose, che sono contenuti in questi spiriti, tutto questo culto che dovrebbe tornare infine allo spirito che è il signore e il padrone di tutti gli altri - come posso dire, il vero spirito degli spiriti stessi. Sebbene certamente le due parole *Guei-Xin* sembrino spesso essere comprese congiuntamente, per la maggior parte a ciascuna parola viene assegnato un senso opposto, e anche allora, quando sono unite insieme come una sola in un testo, vale la pena cercare di accertare quale significato debba essere loro assegnato.

13. Così, alcuni dicono che *Guei-Xin* non significa altro che l'eterna attività del cielo e della terra, e anche di alcune vestigia della creazione delle cose. Alcuni dicono che sono le virtù naturali di due qualità dell'aria. Alcuni, sicuramente non pochi, li considerano *Yn* (陰) e *Yam* (陽), ma, a mio avviso, proclamano l'incognito attraverso un incognito ancora maggiore, perché i cinesi usavano le due parole *Yn* e *Yam* in modo tale che sembrano denotare nient'altro che una distinzione tra due cose, una delle quali è più sconosciuta, l'altra più nota: ciò che può anche essere perfetto, può essere imperfetto; per esempio, chiamano oscurità *Yn*, luce *Yam*. Allo stesso modo, notte, luna, terra, donna, moglie, freddo - questi sono tutti designati *Yn,* o sono collocati sotto la classificazione di *Yn*, mentre giorno, sole, cielo, uomo, marito e calore sono designati *Yam* e sono posti sotto la classificazione di *Yam*.

14. Anche se gli spiriti sono talvolta indicati da queste parole *Yn-Yam* nel *Li-Ki*, tuttavia si può dire a sua volta che i commentatori comprendono semplicemente il freddo e il caldo e altre qualità di questo tipo attraverso *Guei-Xin* o attraverso gli spiriti. In effetti, insinuano chiaramente il contrario quando dicono che *Yn* e *Yam* di per sé denotano una certa intelligenza. Inoltre (libro 4 *Li-Ki* f. 65 e f. 66, libro 7. F. 13 e in altri luoghi) il testo stesso distingue la frigidità dal calore e questi altri tipi da *Guei-Xin* o da qualità spirituali. Tuttavia, so che ci sono alcuni che sostengono che una diminuzione e un aumento della frigidità e del calore sono indicati dalle parole *Guei-Xin*, anche se non capiscono casualmente che ciò esiste dagli stessi spiriti anche come cause.

15. Per questo motivo, trovo credibile che ogni volta che un testo discute di *Yn-Yam*, le parole siano spiegate attraverso la lettera 靈 *Lim*, o intelligenza. Gli interpreti dicono che sono consacrati, (perché spesso anche di loro si parla come qualità pure alla maniera della nostra filosofia), o così che sarebbe su di esso che il testo stesso dice che è imperscrutabile e sarebbe allora certamente sugli spiriti che regolano quelle qualità come principi che governano le cose sublunari per il proprio dovere e li applicano alle cose e le conservano. Non si può dire in nessun altro senso che si parla di riti dedicati al cielo, alla terra, alle montagne e ai fiumi. È nel modo della metafora e nel modo consueto di parlare di questo popolo in generale, a cui appartengono la sostituzione del palazzo per il re, della casa per le cose domestiche, e poi del cielo per questo padrone, delle montagne e dei fiumi stessi per i governatori delle montagne e dei fiumi nel modo familiare. Perché? È perché loro stessi parlano nello stesso modo laconico e nel loro stile metaforico, dal momento che dicono così spesso nei loro libri e in termini chiari che i riti vengono eseguiti per gli spiriti del cielo e della terra, o delle montagne e dei fiumi, ma - dico - agli spiriti delle montagne e dei fiumi, non alle montagne e ai fiumi stessi.

16. Ma in effetti, chi può essere certo che ci sono persone colte e intellettuali che sono così pazze da ritenere che le montagne su cui camminano, i fiumi su cui nuotano, il caldo e il freddo, le cose chiaramente palpabili, le cose prive non solo della mente, ma anche del senso e della vita, debbano essere onorate come sublimi? Ma ammettiamo sia così quello che hanno pensato. Dove consideravano le effigi di queste divinità conseguentemente come divinità? Dove dedicavano templi a queste qualità? Dove erano prescritte le regole dei riti e delle cerimonie che governavano il culto della pura frigidità e del calore? Ci sono libri antichi o documenti che conservano ancora una traccia di essi che esistono ancora ora? Furono queste qualità private dalle giuste divinità? E quelli che sono indicati con il nome *Guei-Xin* furono quindi deificati dalle persone nei templi e con riti e sacrifici? E chi - non dico saggi antichi ma coloro che sono attivi solo come interpreti del mondo antico - può osare dire senza vergogna che queste pure qualità dovrebbero essere deificate attraverso tanti e così grandi onori e sacrifici, e l'abnegazione, mentre le preghiere e i voti dei supplicanti sono ascoltati, e mentre le attività che sono eseguite da un senso di virtù sono approvate, mentre le azioni causate da vizio o negligenza sono punite dalle divinità? Ma poniamo fin, per non distrarre il lettore dalla lettura successiva con un dibattito insignificante troppo lungo.

< Digressione 1-1>. Cosa significa la parola "sacrificio" per i cinesi?

Queste parole, 祭 *Ci* e 祀 *Su* potrebbero non essere comprensibili ai lettori. Possono essere tradotti come "sacrificio", "consacrare", così come con altre espressioni che usiamo in questi libri, perché ci sono significati molto diversi delle parole in cinese, a cui significano ma spesso l'onore e il culto che sono abitualmente dedicati alla più alta divinità e maestro. È così che gli europei di solito intendono queste parole. Per la maggior parte, tuttavia, sono accettati per il declassamento del mero onore civico (come sarà certificato di seguito) con cui i figli dimostrano la loro pietà ai loro genitori morti, o seguaci e studenti mostrano rispettosamente memoria riconoscente, rispettivamente ai loro re meritevoli al loro paese e ai loro padroni. Quindi, le parole Ci e Su hanno tre significati: un rito, un'adorazione politica o un'offerta onorifica. Possiamo vedere questo senso di offerta anche nella definizione, "per celebrare riti alle tombe". I lettori devono prenderne atto, e anche se non possiamo fare qui una distinzione di parola e lettera usando l'esempio del cinese (o si tratta di *Xam ti* e cielo, o di spiriti, o di uomini morti), è possibile avere un senso diverso con l'esempio delle parole stesse e dare un significato molto diverso alle stesse parole.

NOTE

* Jaewon Ahn is Professor of Classical Philology at Aeoul National Universit. His research concerns ancient rhetoric, ancient literary history, history of encounters and conflicts between civilizations, history of scholarship, and comparative studies between Asia and Europe.

[1] Il *Chum-Yum* fu scritto da Cu-Su (子思, 483-402 BC), nipote di Confucio.

[2] Tratto da: *Intorcetta's Latin Chum-Yum,* ed. by Jaewon Ahn, Seoul:Non Hyong, 2020, p. 174. (*Lar. Lat. cod.* p.76)

[3] quam multiplex! quam sublimis *Couplet.*

[4] vel ... est *del. Couplet*

[5] La versione italiana è del dott. Antonino Lo Nardo.

[6] Su ciò cfr. per più dettagli, Claudia von Collani, *The First Encounter of the West with the Yijing,* 3. The Yijing and Figurism in China, *Monumenta Serica 55*, 2007.

[7] Su questo aspetto più in generale cfr., David Honey, *Incense at the Altar*, American Oriental Series 86, 2001.

[8] Cfr. August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philolgischen Wissenschaften*, Leipzig: Teubner, 1877.

[9] Questo libro è stato tradotto in lingua inglese e pubblicato da Thierry Meynard con il titolo di *Confucius Sinarum Philosophus (1687): the first translation of the Confucian classics,* Roma (Institutum Historicum Societatis Iesu) nel 2011.

[10] in superioribus *scr., sed corr. Intorcetta*

[11] Tratto da *Intorcetta's Latin Chum-Yum*, ed. by Jaewon Ahn, Seoul: Nonhyong, 2020. pp. 458-459. (*Par. Lat. cod. 6277*. p. 264)

[12] La versione italiana è del dott. Antonino Lo Nardo.

[13] *Par. Lat. cod. 6277*. pp. 76-89.

[14] coluerint *Couplet*

[15] A. *Guei* 鬼 B. *Xin* 神 *in not. marg.* (Significa sia spirito sia fantasma

[16] *numeros addidi continuiter*

[17] A. *Guei Xin Cie Ci Su Tie Guei Xin. Cham* Colaus in libro *Chum Yum*. Id est spiritus Guei-Xin dicti, sunt ii, quibus sacrificia offeruntur, spiritus, *in not. marg.* (*Cham* Colao nel *Chum Yum*. Ciò significa che l'anima è chiamata "*Guei-Xin*", quelli ai quali sono offerti i sacrifici sono chiamati spiriti.)

[18] B. *Yam Lo Cho Y Chum Pao Chu Cie Y Guei Hi Sem Hiam Xin Ki Cu Yue Pao Hi*. ex *Annalibus.*Id est, alebat sex animalium genera, iis implens culinas et in hunc quidem finem ut esset victimae offerendae spiritibus caeli ac terrae, ideo dictus *Pao-Hi*, idem est qui *Fo-Hi*. (Dagli *Annales*. Significa che ha allevato sei generi di animali e riempite le cucine allo scopo di offrirli agli spiriti del cielo e della terra, e perciò fu chiamato *Pao-Hi*, la stessa persona che è chiamata *Fo-Hi*.)

[19] C. *Kie Chim Y Ci Su*. ex *Annalibus*. Id est, castus et solidus ac perfectus erat (*Xao-Hao* quartus imperator) in sacrificando spiritibus.) (Dagli *Annalibus*. Significa che egli (Xao-Hao, il quarto Re) era pio, saldo, perfetto nell'offrire sacrifici agli spiriti): (C. *Mim Guei Xin Ulh Kim Su Chi*. ex *Annalibus*. Id est, clarè intelligebat (*Ti-Co* scilicet sextus imperator) esse spiritus, adeoque venerabundus iisdem serviebat.) (Dagli *Annales*. Significa che egli (*Ti-Co*, il sesto Re) sapeva che gli spiriti esistono, e perciò operava per servirli alla stessa maniera.)

[20] D. *Chi Ju Xin*. ex *Annalibus*. Id est, prudens erat (*Yao* scilicet Imperator) instar spiritus. (From *Annales*. Significa che egli (probabilmente Re *Yao*) era prudente, proprio come gli spiriti.)

[21] E. *Sui Ulh Tum Siun Xeu Chi Yu Tai Cum Chai Vam Che Yu Xan Chuen.* ex *Xu-Kim lib.* 1. f.12. et *Li-Ki lib.* 3. à f. 8. Id est, Xun imperator anni secundâ lunâ adortum visitationem instituebat, cumque pervenisset ad montem *Tai Çum* dictum (est is qui in *Xan Tum* provinciâ celeberrimus est, et nunc vocatur *Tai-Xan*), de lignis accenso igne sacrificabat supremo caeli imperatori, deinde aliis ritibus sacrificabat suo ordine montium et fluminum spiritibus. Quinto mense ditiones ad austrum sitas obiens; octavo quae ad occidentem; quae ad septentrionem lustrans undecimo. Idem ubique factitabat. (p. 77) (Dal *Xu-Kim* libro 1.f.12 e dal *Li-Ki* libro 3. à f. 8. Xun istituì una pratica per iniziare a visitare, quando era arrivato alla montagna chiamata *Tai Çum* (che è la montagna più famosa di *Xan Tum*, ora chiamata *Tai-Xan*), e offrì sacrifici al supremo signore del cielo con legna ardente, che consacrò agli spiriti delle montagne secondo il proprio ordine e ai fiumi con altri riti. Nel quinto mese, andò nella regione meridionale, nell'ottavo mese nella regione occidentale e nell'undicesimo nella regione settentrionale. Ovunque lo ha fatto alla stessa maniera. (p. 77)

[22] *suppl. Couplet*

[23] Li-Ki *del., pro eis* Officiorum *scr. Couplet*

[24] ipse...adhuc *del. Couplet*

[25] F. Si quis autem contendat, priscos Sinas sub familia Cheu notitiam habuisse malorum spirituum: cùm in lib. *Lun Yu* par. 3. dicatur, fieri solitas certas quasdam supplicationes ad avertendos spiritus malos, à quibus immitti morbos putabant, tametsi sciam id diversimode exponi posse, gratis tamen concedo eiusmodi priscos cognovisse spiritus non quidem malos ob peccatum et odium quod exercent in Deum et homines, sed quia scelerum ultores mala physica in homines immittunt. (F. Ma se qualcuno sostiene che gli antichi cinesi della dinastia *Cheu* avevano conoscenza degli spiriti maligni: come è menzionato nel libro *Lun Yu* parte 3, c'erano alcune suppliche per respingere quegli spiriti. Credevano che le malattie avessero origine da loro, anche se so che possono essere spiegate in un modo diverso, eppure accetto liberamente che anche gli antichi cinesi sapessero degli spiriti maligni non a causa dei peccati che commettevano contro Dio e gli umani, ma piuttosto perché i punitori della malvagità procuravano disgrazie fisiche agli umani.)

[26] *suppl. Couplet*

[27] G. *Tien Sem Xin Ve.* ex lib. *Ye-Kim*. Id est caelum producit praecellentes seu prodigiosas res. (Dal libro *Ye-Kim*. Significa che il Cielo produce cose meravigliose e sorprendenti): *Tien Ti Xin Tao*. ibidem. Id est : caeli ac terrae admirabilis et excellens est regula. (Nello stesso libro. Significa che la legge del Cielo e della terra è ammirevole ed eccellente): *Yun Guei Fum Yue Hien Quai Ve Kiai Yue Xin*. ex *Li-Ki* lib. 8. f.21. Id est : nubes in procreandis ventis et tonitruis, dum manifestant prodigiosas res; omnia haec dicuntur *Xin*, sive spiritus. (Dal libro *Li-Ki.* Significa che le nuvole fanno parte del processo di creazione dei venti e dei tuoni, mentre mostrano cose prodigiose.)

[28] Y. *Xim Ulh Pu Co Chi Guei Xin. Memcius* lib. 1. f. 26. Id est: Sanctus eiusmodi qui non queat cognosci seu comprehendi, vocatur *Xin* sive spiritus. (Nel libro *Mencio* 1.f. 26. Significa che le cose sacre che non possono essere percepite o comprese dovrebbero essere chiamate *Xin*, o spirito.). La nota a fondo pagina Y fu aggiunta successivamente da Intorcetta.

[29] H. *Ye Che Miao Van Ve Ulh Guei Yen Che.* ex. lib. *Ye-Kim*. Id est: spiritus ex eo quòd vi suâ inscrutabili vigorem ac venustatem conferat omnibus rebus dicitur spiritus. Vide infrà ubi iterum sed fusiùs eadem sententia explicatur. (Dal libro *Ye-Kim*. Ciò significa che "spirito" è così chiamato perché il vigore e la bellezza sono collegati a ogni cosa attraverso il loro imperscrutabile potere. Vedi sotto, dove la stessa nozione è spiegata ancora una volta, ma in modo più completo.)

[30] I. *Vu Cie Chi Xin*. Interpres in lib. *Ye-Kim*. Id est: non relinquens sui vestigium spiritus. (Nel libro *Ye-Kim.* Gli spiriti non lasciano impronte.)

[31] K. *Xin Vu Fam*. Ex lib. *Ye-Kim*. Id est : spiritus non habet rationem loci aut mensurae. Quem locum *Cham* Colaus explanat his verbis: *Che Cai Yu Tien Ti Van Ve Cheu Ye Chum Hoe Cai Cu Hoe Cai Pi Vu Na Fam So Chi Co Che*. Id est : regit et gubernat in caeli, terrae, omnium rerum, dierum item noctiumque medio, sive existat hîc, sive existat illic, non reperies ullum locum, quò possis eum comprehendere. (Dal libro *Ye-Kim*. Significa che lo spirito non ha alcun modo di avere una posizione o una misura. Questo argomento è spiegato da *Cham* Colaus con queste parole: *Che Cai Yu Tien Ti Van Ve Cheu Ye Chum Hoe Cai Cu Hoe Cai Pi Vu Na Fam So Chi Co Che*. Significa che domina e governa in cielo, terra e ogni luogo, anche giorno e notte. Esiste qua o là; non si può trovare un luogo dove lo si può riconoscere.)

[32] L. *Cu So Y Chim Pien Hoa Ulh Him Guei Xin Ye*. Ex *Ye-Kim* par. 3. f. 10. Id est: hoc per quod perficiuntur conversiones rerum, ut ordinatè procedant, est à *Guei Xin*, sive à spiritu.; *U Him Sem Chim Cho Lai Yue Pien Hoa*: *Cieu U Him So Y Sem Chim Chu Cai Yue Guei Xin*. Interpres in lib. *Ye-Kim*. Id est : quinque elementorum productio et perfectio foras prodiens vocatur conversio rerum, at verò quinque elementorum causa, et productionis ac perfectionis horum dominus et rector vocatur *Gui Xin*, sive spiritus.; *Tien Ti Yn Yam Pien Hoa Kiai Guei Xin So Guei.Y Fa* in eundem locum lib. *Ye-Kim*. Id est quae à caelo et terrâ, ab *Yn-Yam* item, sive ab humido et calido fiunt rerum conversiones, unà-omnes à *Guei-Xin*, seu à spiritu suam accipiunt perfectionem. (L. Dal *Ye-Kim* par. 3. f.10. Significa che quei cambiamenti di cose che sono fatti per procedere in modo ordinato sono realizzati da *Guei Xin*, o spirito: un commentatore del libro *Ye-Kim*. Significa che la produzione e la perfezione dei cinque elementi che emergono all'esterno è chiamata il cambiamento delle cose; ma in effetti, la causa dei cinque elementi e del maestro e governatore della produzione e della perfezione è chiamata "*Guei-Xin*" o spirito: nello stesso passaggio di *Ye-Kim*. Significa che tutto ciò che è creato dal cielo e dalla terra, allo stesso modo da *Yn* e *Yam*, o dall'umidità e dal calore, è chiamato "il cambiamento delle cose"; tutto insieme accetta la propria perfezione da "*Guei-Xin*", o spirito.)

[33] M. *Tien Xin*. Id est : Caeli spiritus. Ex *Li-Ki* lib. 5. f. 36. *Xam Xin*. Id est : Supremus spiritus. *Li-Ki* lib.4 f. 51 ; *Cai Tien Chi Xin*. Id est caelestis

spiritus seu (ut Interpres exponit) is qui est in caelo spiritus. *Li-Ki* lib. 4. f.51.; *Tien Ti Chi Xin*. Id est: caeli ac terrae spiritus. *Li-Ki* lib.9. f.1; *Guei Xin Xam Ti*. Id est. Spiritus et supremus Imperator. ex libro 4. *Li-Ki*; vel etiam spirituum supremus imperator. *Xam Ti Chi Xin*. Id est Supremi imperatoris spiritus. In comment. libri *Hiao-Kim*, seu de obedientiâ. (M. Dal libro 5 *Li-Ki* f. 36. È lo spirito del cielo. Da libro 5 del *Li-Ki* f. 36; il libro 4.f.51. È lo spirito più alto; libro 4.f. 51. È lo spirito celeste o (come spiega il commentatore) colui che è in cielo è uno spirito; libro 9 del *Li-Ki*. f.1. È lo spirito del cielo e della terra; dal *Li-Ki*. È lo spirito e il più alto sovrano; nel commentario del libro *Hiao-Kim* o sull'obbligazione. O anche, il più alto sovrano degli spiriti; è lo spirito del supremo sovrano.)

[34] N. *Yeu Tien Hia Che Ci Pe Xin*. Ex *Li-Ki* lib. 8. f.31. Id est : qui obtinebant imperium sacrificabant, hoc est, omnibus spiritus. (Dal libro 8 del *Li-Ki*. f. 31. Ciò significa che chi ottiene il dominio pratica dei riti, cioè, a tutti gli spiriti.) festina lente 2022 0418.

[35] O. *Lui Yu Xam Ti, Yn Yu Lo Cum, Vam Yu Xan Chuen, Pien Yu Kien Xin*. Ex lib. *Xu-Kim* par. 1. f.12 et *Li-Ki* lib. 3. et alibi. Id est : Sacrificabat (*Xun* imperator) supremo caeli imperatori, dein purâ intentione litabat sex principibus spiritibus, videlicet, quatuor tempestatum anni, frigoris et caloris, solis, lunae, quinque planetarum, pluviae et siccitatis praesidibus: deinde tanquam longiùs à se remotis litabat montium et fluminum spiritibus, denique litabat circumquaque diffusae multitudini spirtituum. (Dal libro *Xu-Kim* par.1. f. 12 e dal libro 3 del *Li-Ki* e altri. Significa che egli (Re *Xun*) celebrò deì riti al sovrano del cielo, e poi con mente pura dedicò riti ai sei spiriti principali, cioè i governanti delle quattro stagioni, del calore e della frigidità, del sole e della luna, dei cinque pianeti, del diluvio e della siccità; e poi ha celebrato riti agli spiriti delle montagne e dei fiumi, che sono il più lontano possibile da lui, e infine ha dedicato la moltitudine di spiriti che sono sparsi ovunque.)

[36] P. *Lim Min Uu Pu Hien Cho Ki Lie Y Cum Hoam Tien Xan Ti, Mim Xan Ta Chien Su Fam Chi Xin Y Guei Min Ki Fo.* Ex *Li-Ki* lib.3. f. 67. Id est : Imperator (qui immolanda suo tempore animalia, iubebat ali per centum, seu omnes, urbes imeprii sui) mandabat populo ut nemo esset qui non omnino exeret suas vires ad honorandum magni caeli supremum imperatorem, celebriorum insuper montium et mairoum fluminum, et quatuor regionum terrae spiritus, ut ab his pro populi incolumitate flagitarent prosperitatem. (Dal libro 3 del *Li-Ki* f. 67. Ciò significa che il sovrano (che ordinò che gli animali fossero allevati per il sacrificio ogni stagione in oltre 100 città del suo regno) ordinò alle persone che non ci fosse nessuno che non mettesse alla prova i propri poteri per onorare il supremo sovrano del cielo, e anche delle montagne e dei fiumi famosi, e degli spiriti delle quattro regioni, affinché siano in grado di invocare la prosperità del popolo e contro la calamità di quegli spiriti.)

[37] Q. *Guei Xin Tien Ti Chi Cum Yum Ulh Cao Hoa Chi Cie Ye*. Interpres *Chim Cu* in lib. *Chum-Yum*. (Il commentatore *Chim Cu* (程明道, 1032-1085) nel libro *Chum-Yum*). È scritto così senza traduzione.

[38] R. *Guei Xin Che Ulh Ki Chi Leam Nem Ye.* Interpres *Chim-Cu*. Ibidem. (Il commentatore *Chim Cu* nel libro *Chum -Yum*). È scritto così senza traduzione.

[39] S. *Guei Che Yn Chi Lim Ye Xin Che Yam Chi Lim Ye.* Interpres *Chu-Hi* ibidem et *Li-Ki* lib.4. f. 45, item lib.5. et lib. 8. f. 48. Id est: Litera *Guei* significat ipsius *Yn* intelligentiam quamdam et litera *Xin* significat ipsius Yam intelligentiam quamdam. (L'interprete *Chu-Hi* (朱熹, 1130-1200) nello stesso libro e nel libro 4 del *Li-Ki.* f.45. e libro 5 e libro 8 dello stesso testo f. 48. Significa che il carattere "*Guei*" indica una certa intelligenza dello stesso *Yn* e il carattere *Xin* una certa intelligenza dello stesso *Yam*); *Yn Yam Pu Ce Chi Guei Xin*. Ita Confucius in lib. *Ye-Kim*. Id est : id quod in ipsis *Yn Yam* (vel, in ipsis frigoris et caloris qualitatibus) inscrutabile est, vocatur spiritus. (Confucio dice questo nel libro *Ye-Kim*. Significa che ciò che è nello *Yn-Yam* (o nelle stesse qualità di frigidità e calore è inscrutabile ed è chiamato "spirito".)

[40] T. *Xin Che Guei Xin Fan Ulh Guei Che Guei Guei.* Ita interpretes aliqui. Id est: exire et extendi dicitur *Xin*: è contrario redire et remitti dicitur *Guei*. (Ci sono alcuni interpreti che affermano ciò. Significa che *Xin* è riferito a esistere o espandersi, e d'altro canto, *Guei* è riferito a ritornare o restringersi.)

[41] V. *Vam Lai Xin Kio Xi Guei Xin Chi Te.* Ita interpretes alii. Id est : ire, redire, extendi et restringi, est spirituum virtus, (seu haec omnia à *Guei Xin* virtute procedunt). (Alcuni commentatori affermano questo, significando che andare, tornare, espandersi e restringersi sono virtù degli spiriti (o che tutte queste procedono dalla virtù del *Guei Xin*).

[42] X. *Su Xam Hia Xin Ki.* ex *Xu Kim* lib. 3. f. 7. et fol. 13. Id est : servire superioribus et inferioribus spiritibus. (Dal libro 3 dello *Xu Kim* f.7 e f. 13. Significando adorare gli spiriti superiori e inferiori); *Sie San Tai Mim Vam Kiai Su Tien Ti Chi Xin Mim.* ex *Li-Ki* lib. 9. f. 4 et f. 54. Id est: olim trium principum familiarum illustres reges omnes serviebant caeli ac terrae spiritalibus intelligentiis. (Dal libro 9 del *Li-Ki*.f. 4 e f. 54: tutti gli illustri re dei tre regni usavano adorare gli spiriti intellettuali del cielo e della terra.)

[43] A. *Xan Chuen Xin Ki.* Id est: montium ac fluminum spiritus. (lo spirito delle montagne e dei fiumi); *Mim Xan Ta Chuen Su Fam Chi Xin.* Id est: celebriorum montium et maiorum fluminum et quatuor orbis regionum spiritus. Ex *Li-Ki* lib. 3. fol. 67. Quae verba etiam suprà citavimus. (Dal libro 3 del *Li-Ki* f. 67: gli spiriti delle montagne e dei fiumi famosi e delle quattro regioni del mondo.)

[44] B. *Xam Ce Xun Yu Guei Xin Vai Ce Xun Yu Kiun Cham.* Ex *Li-Ki* lib. 8. f. 62. Id est: prisci sapientes suprà quidem obsequebantur spiritibus, foris verò obsequebantur regibus et maioribus seu senioribus. (Dal libro 8 del *Li-Ki*. f. 62. Significa che gli antichi saggi avevano un obbligo verso gli spiriti di cui sopra, ma anche verso i re e le persone di rango superiore o anziane.)

[45] C. *Fan Cai Tien Hia Kieu Cheu Chi Min Che Vu Pu Hien Hien Ki Lie Y Cum Hoam Tien Xam Ti, Xan Lin Mim Chuen Chu Su.* Ex *Li-Ki* lib. 3. f. 93. Id est : ex omni qui erat in totius imperii novem ditionibus populo nemo erat qui non omninò offerret suas vires seu conatus ad honorandum magni caeli supremum imperatorem, et ad ritè offerenda montium, sylvarum(-*sic*) ac celebriorum fluminum sacrificia. (Dal libro 3 del *Li-Ki*. f. 93. Significa che nessuno tra tutte le persone nelle nove regioni del paese ha mancato di dedicare i propri poteri o sforzi per onorare il supremo sovrano del cielo e per offrire riti solenni a montagne, boschi e fiumi famosi).

[46] D. *Chai Kiai Y Cao Guei Xin.* Ex *Li-Ki* lib.1. f. 20. Id est : ieiunare et abstinere ab illicitis, ut ita, ritè et reverenter oblatis muneribus, exponi queant spiritibus preces, vel res seu publicae seu privatae. (Dal libro 1 del *Li-Ki* f. 20. Questo significa digiunare e astenersi da atti illeciti, per poter pregare gli spiriti e richiedere benefici pubblici o privati.)

[47] E. *Xin Chi Tim Chi.* Id est : spiritus exaudiunt. Liber *Odarum Siao-Ya* dictus, quem citat *Li-Ki* lib. 9. f. 50. (Significa gli spiriti ascoltano. Il libro intitolato *Siao-Ya* of *Odes*, che è citato nel libro 9 del *Li-Ki*. f. 50.)

[48] F. *Guei Xin Jiam Te.* Id est: spiritus suscipiunt sacrificia cum virtute oblata. Ex *Li-Ki* lib.5.f.1. (Gli spirit accettano quei sacrifici che sono offerti loro con rettitudine. Dal libro 5 del *Li-Ki*. f.1)

[49] G. *Guei Xin Vu Cham Hiam. Hiam Yu Ke Chim.* Id est: spiritus non semper acceptant sacrificia quaecunque et vota: acceptant tamen ab iis qui cum virtute pietate ac reverentiâ ea offerunt. Ex *Xu-Kim* lib. 3. f. 17. (Dal libro 3 del *Li-Ki*. Gli spiriti non accettano sempre rito e preghiera, eppure li accettano da coloro che li dedicano loro con virtù, pietà e riverenza); *Kiun Cu Pu Y Guei Li Guei Xin Fe Hiam Ye.* Id est : si vir probus non cum debitis ritibus serviat spiritibus, spiritus utique non acceptant obsequia huiusce. Ex *Li-Ki* lib. 5. f.2. (Ciò significa che un uomo buono non dedica riti agli spiriti in maniera solenne, gli spiriti certamente non accetterebbero i riti. Dal libro 5 del *Li-Ki*.f.2); *Guei Xin Hai Ulh Fo Kien*. Id est : spiritus pessumdant tumidos ac superbos, et beant humiles. Ex lib. *Ye-Kim* par. 3. f.11. (Gli spiriti distruggono il presuntuoso e l'arrogante, ma essi benedicono l'umile. Dal libro *Ye-Kim* par. 3. f.11.); *To Yu Ci Su Xi Guei Fe Kin Li Fan Ce Luon Su Xin Ce Nan*. Ex *Xu-Kim* lib. 3 f. 36. Id est: sordidè se habere in sacrificiis, hoc quidem dicitur non honorare, sive inhonoratio, si item ritus sint nimii et laboriosi, mox nascitur perturbatio; unde servire spiritibus ut decet, sanè perquàm difficile est. (Dal libro 3 del *Li-Ki*. Comportarsi in modo impuro, questo in effetti si può dire non onorare, o disonorare; se i riti allo stesso modo sono eccessivi e faticosi, allora sono confusi, e per questo motivo, dedicare in modo appropriato è sicuramente estremamente difficile); Causam hîc addit *Cham* Colaus interpres, cum dicit: *Cum Mim Chim Che Guei Xin, Pu Kim Chi Ci Fi Li, Xin Pie Pu Hiam*. Id est : qui admodùm intelligentes et perspicaces sunt, qui item recti ac veri dicuntur spiritus, quo fit, ut ea quae non sunt rectè ordinata sacrificia, et qui non sunt aptè concinnèque dispositi ritus à spiritibus minimè suscipiantur. (Il commentatore *Cham* Colaus aggiunge qui le parole: *Cum Mim Chim Che Guei Xin, Pu Kim Chi Ci Fi Li, Xin Pie Pu Hiam.* Il che significa che coloro che sono molto intelligenti e perspicaci, e che sono retti e giusti, possono essere chiamati spiriti, e da ciò ne consegue che quei sacrifici che non sono offerti solennemente, e quei riti che non sono adeguatamente e idoneamente dedicati, sono certi di non essere accettati dagli spiriti.)

[50] *addidi*

[51] Quam vim .... vocibus iisdem tribuere *del. Couplet*

[52] *suppl. in nota marginale Couplet*

[53] tandem *Intorcetta*: tamen *Couplet*

La Cina ufficiale riapre al confucianesimo

A farlo conoscere in Europa fu Prospero Intorcetta S.J. di Piazza Armerina

di Giuseppe Quatriglio

Si parla della riabilitazione di Confucio in Cina dopo i furori della rivoluzione culturale ed il pensiero corre a considerare una singolare circostanza: K'ung Fu-tzu(questo il nome del Grande Saggio dell'Oriente) venne chiamato con nome latino *Confucius* nel XVII secolo da un gruppo di gesuiti missionari in Cina, tra i quali spicca il nome di Prospero Intorcetta (1625-1696).Tramite questi missionari, l'Europa-che conosceva già superficialmente il mondo cinese attraverso le relazioni di Marco Polo e di Odorico da Pordenone-scoprì il pensiero filosofico di un lontano e civile paese. Ciò avveniva in una stagione in cui i padri gesuiti europei, pur di potere portare il cristianesimo in Cina, affrescavano nobili dimore e curavano infermi, costruivano orologi solari, automi e perfino cannoni per ingraziarsi l'imperatore ed ottenere quindi lo spazio necessario per mantenere le istituzioni cristiane nell'immenso territorio.

Perché uno sparuto gruppo di dotti gesuiti europei si sobbarcò a tanta fatica per rivelare all'Occidente il pensiero di Confucio? Indubbiamente perché il Confucianesimo era tanto profondamente radicato in Cina da costituire l'elemento di maggiore spicco e novità per un osservatore non orientale. Ecco quindi l'impegno di studiare il pensiero di Confucio con l'obiettivo immediato e primario di poter meglio operare (leggi: predicare il cristianesimo) in seno alla realtà cinese del tempo e quindi divulgare i punti qualificanti di una filosofia morale tanto avvertita da costituire il cemento di un immenso paese.

K'ung Fu-tzu (e dal seicento in poi Confucio) nacque nel 551 a.C. e morì nel 479 a.C. : non era un dio né un profeta di Dio, ma un saggio il cui pensiero venne raccolto dai discepoli nei venti capitoli de «I dialoghi».Si tratta di sentenze alcune di facile comprensione (esempio: «il maestro disse: il nobile è esperto nell'interesse »), altre assai oscure che si sono prestate a discordanti e spesso interessante interpretazioni. Secondo la tradizione, insegnò la saggezza ai rampolli dei grandi feudatari, spiegando come essere sempre all'altezza del proprio rango.

Fu un indottrinamento che per secoli forgiò funzionari sapienti, mandarini la cui prerogativa era l'efficienza, i potenti insomma che ressero le sorti di un vasto impero. Ecco perché più volte nel corso della recente storia della Cina, Confucio è stato identificato come il nemico politico da abbattere (nel 1971 Lin Piao). Da qui le accuse a Confucio definito un reazionario, un nemico delle riforme sociali ed un alleato dei potenti. Anche per Mao Confucio era un idolo da distruggere per cui, incurante del fatto che per duemila anni il Grande Saggio era stato innalzato su un piedistallo, il nuovo unificatore della Cina autorizzò la demolizione del mito e dei simboli del mito, cioè libri, statue, monumenti ,templi, stele di pietra.

Oggi il partito comunista cinese riapre a Confucio, lo introduce cautamente nelle scuole riproponendolo alle giovani generazioni , fa restaurare il tempio violato e saccheggiato dalle Guardie Rosse. Si sfogliano, insomma, di nuove le pagine de «*I dialoghi*» che i gesuiti europei tre secoli fa fecero uscire dai confini della Cina per farle conoscere al mondo. Le motivazioni della svolta sono evidenti: si vuole dare una conferma di stabilità al popolo cinese con un tuffo nella tradizione millenaria dopo le contraddittorie vicende del recente passato. Un segno di saggezza, una illuminazione di marca confuciana.

La prima volta che K'ung Fu-tzu venne chiamato Confucio fu nel 1662. Un raro volumetto (al mondo ne esistono quattro o cinque copie, una delle quali alla Biblioteca Nazionale di Palermo) porta il titolo di «*Sapientia sinic*a» ed i nomi degli autori, il portoghese padre Ignazio Da Costa ed il siciliano padre Prospero Intorcetta. Paolo Beonio-Brocchieri, docente di Storia delle religioni dell'Oriente nell'università di Venezia, che ha tradotto undici anni fa il libro per una edizione fuori commercio riservata agli amici della casa editrice torinese di Vincenzo Bona, afferma che l'opera costituisce nel suo complesso «un progetto unitario portato avanti collettivamente da un folto gruppo di padri tra i quali emergono l'italiano Intorcetta, il portoghese Da Costa. I belgi Couplet e Rougemont, l'austriaco Herdtrich»,ma più oltre scrive - riportando anche il parere di altri esperti-che «dobbiamo supporre che egli (l'Intorcetta) sia stato l'esecutore di questo primo lavoro, ma sotto la guida di un uomo come il portoghese Da Costa, il quale non solo gli era gerarchicamente superiore, ma poteva vantare un ventennio in più di anzianità in Asia Orientale». Comunque, sette anni dopo, nel 1669,Prospero Intorcetta pubblicò una nuova opera di divulgazione della filosofia cinese dal titolo «*Sinarum scientia politico-moralis*» di cui figura il solo autore.

Tuttavia, soltanto nel 1687 ,cioè venticinque anni dopo la pubblicazione di «*Sapientia sinica*», apparve a Parigi l'opera «*Confucius sinarum philosophus*» a firma, nell'ordine , di Prospero Intorcetta, Christiano Herdtrich, Francesco Rougemont e Filippo Couplet. Ed a quest'opera fa riferimento la cultura ufficiale (vedi, per esempio, il saggio su Confucio di Maurice Collis pubblicato da Longanesi nel 1970) per sottolineare la priorità dei gesuiti europei nel portare in Occidente il pensiero confuciano.

Prospero Intorcetta nacque a Piazza Armerina (Plutia) nel 1625; nel 1642

entrò da novizio tra i gesuiti e nel 1656 ebbe l'ordine di partire per la Cina assieme ad altri sedici religiosi della Compagnia di Gesù. Nel 1659, dopo un soggiorno a Macao impiegato nello studio della lingua e dei costumi cinesi, Intorcetta entrò in Cina. Inviato nella regione di Kjang-si assunse subito, seguendo la consuetudine instaurata

dal già famoso padre Ricci, il nome di Into-tse ed il soprannome di Kia-ssè per ricordare la sua origine «chiazzese» cioè di Piazza Armerina.

I primi anni del suo soggiorno cinese furono tranquilli ed egli potè dedicarsi all'opera di evangelizzazione(tra l'altro battezzò duemila cinesi) ma nel 1664 grossolanamente accusato di essere a capo di una banda di ladri, Intorcetta venne arrestato e incarcerato a Canton. Godeva di tanto prestigio che un altro religioso prese il suo posto in prigione per consentire a Intorcetta di recarsi a Roma per riferire sullo stato delle missioni. Giunse fortunosamente in Italia nel 1671: fu a Roma, dove scrisse anche un libro, e venne pure a Palermo dove posò per un ritratto (vedi fig.1).

Mantenendo la promessa fatta, ritornò in Cina e si dedicò di nuovo alle missioni. Nel 1690 (l'Intorcetta aveva ormai 65 anni) fu vittima di una nuova persecuzione. Mori in Cina il 3 ottobre 1696.

Il suo ritratto si trova nel grande salone della Biblioteca Comunale di Palermo. Volgendo gli occhi in alto sulla galleria della biblioteca, appare il grande quadro che ritrae Prospero Intorcetta vestito da letterato cinese con un grande ventaglio in mano sul quale si trovano tracciati alcuni ideogrammi. A destra della tela si nota la prua di una nave, a sinistra vi sono astri e comete. Due figure femminili rappresentano probabilmente la Fede e la Scienza. Una copia di questo quadro di anonimo autore venne eseguita nel 1885 dal pittore Luigi Pizzillo per incarico della giunta comunale di Piazza Armerina che lo pagò 100 lire. Oggi la copia si trova nell'aula consiliare della città natale del dotto e tenace gesuita siciliano.

Questo articolo è stato pubblicato nella rivista
«***Ai Nostri Amici N. 53 (1982) pagg.98-99»***

Il primo Confucio Latino

Il Grande Studio - La Dottrina del Giusto Mezzo - I Dialoghi

di Michele Ferrero - *Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543 - 1607)*

Introduzione

1. Una piacevole lettura

Confucio (551-479 a.C.) non è soltanto uno dei più influenti pensatori nella storia dell'umanità.

È anche una piacevole lettura.

Non è noioso.

Fa riflettere, istruisce, è ironico.

È bello ascoltarlo, leggere i testi che si ispirano al suo insegnamento.

Ha una visione del mondo molto "cinese" ma anche molto umana, cioè universale.

Lo stile è particolare, potremmo definirlo "asiatico", non come stereotipo ma come caratteristica di una cultura. Nessun sillogismo, molte cose suggerite indirettamente, riferimenti a persone particolari per presentare un insegnamento universale, umilianti critiche ai nemici.

Una profonda attenzione alle relazioni sociali, una mancanza assoluta di quella che in Occidente fu chiamata "metafisica".

Appena arrivati in Cina, alla fine del '500, i Gesuiti capirono che Confucio è troppo importante per permettersi di non conoscerlo.

Lo studiarono per capire meglio la cultura cinese.

Poco dopo decisero di presentare Confucio al mondo occidentale usando il latino.

Questo è stato il primo incontro tra l'insegnamento di Confucio e l'Europa. Accadde attraverso il linguaggio di Cicerone e della Vulgata, e fu un momento storicamente significativo. Il latino è la lingua dell'antica saggezza occidentale. Il primo incontro tra saggezza cinese e storia europea è stato mediato dal latino, il linguaggio della saggezza per eccellenza.

I primi gesuiti a tradurre Confucio furono i padri Michele Ruggieri e Matteo Ricci, alla fine del 1500. Ne troviamo notizia in alcune lettere che scrissero essi stessi o i loro superiori.[1]

Esistono i loro manoscritti, conservati in Europa.

Il mio lavoro in questo volume è stato trascrivere tradurre e commentare un manoscritto inedito attribuito a Michele Ruggieri.

È un testo molto importante per il suo contenuto, perché contiene i testi più importanti del Confucianesimo.

Avrebbe potuto permettere ai lettori di fine '500 di conoscere Confucio.

Ma non fu mai pubblicato, a causa dell'esitazione dei superiori di allora.

Ora il testo latino e la mia traduzione italiana gettano luce su questo testo importantissimo; per il suo contesto, perché oggi la Cina e il mondo scoprono che forse pensavano di conoscersi, mentre il cammino iniziato secoli fa è ancora lungo; per la lingua, perché il latino è forse più importante nell'era di Google di quanto lo fosse 50 anni fa; per i contenuti, perché c'è nel mondo una disperata ricerca di sapienza.

Non temere, lettore ormai abituato alla rapidità del digitale: la lettura dei testi confuciani tradotti in latino alla fine del '500 e in italiano nel 2019 sarà per te un momento istruttivo, educativo, piacevole.

La premessa scientifica che segue è invece accademica, forse tediosa, ma necessaria per garantire il valore di quest'opera – come le avvertenze sulle medicine. Pertanto non mi offendo se il lettore la salta e passa direttamente al testo.

2. I tre testi qui presentati

L'insegnamento di Confucio ha avuto un'influenza nella storia cinese simile a quella di Socrate e Aristotele in Occidente.[2] La dottrina confuciana è contenuta nei cosiddetti *Classici cinesi*, che rappresentano la radice di tutte le seguenti scuole di pensiero che ad essa si collegano. Il filosofo Zhu Xi, durante la dinastia Song (960- 1279), li prescrisse come testi necessari per lo studio di Confucio.

Questi Classici sono divisi in cinque opere canoniche, o cinque *Qing*[3] (五經): Il Libro dei Poemi (诗经); Il Libro dei documenti storici (书经); Il Libro dei cambiamenti (易经); Il Libro dei Riti (礼经); Gli Annali delle primavere e degli autunni (春秋); e in Quattro Libri (四书): I Dialoghi (论语); Il libro di Mencio (孟子); Il Grande Studio (大学); La Dottrina del Giusto Mezzo (中庸之道).

I Quattro Libri sono tradizionalmente attribuiti a quattro filosofi diversi: I Dialoghi sono detti di Confucio; Il libro di Mencio è attribuito a Mencio; Il Grande Studio a Zeng Shen, un discepolo di Confucio; La Dottrina del Giusto Mezzo a Kong Zi, il nipote di Confucio.

La mia traduzione del testo latino di Ruggieri comprende i primi tre libri, i più importanti: I Dialoghi; Il Grande Studio; La Dottrina del Giusto Mezzo.

Sono testi che presentano i temi principali del Confucianesimo: la coltivazione di sé e la vita virtuosa, il governo e la politica, la conoscenza e l'indagine della realtà, il rapporto umano e l'ordine mondiale, la sincerità del cuore. Hanno avuto un'influenza enorme sulla cultura e tradizione cinese e di tutta l'Asia dell'Est (Corea, Giappone, Vietnam).

In particolare Il Grande Studio è indirizzato a coloro che hanno responsabilità di guida e di governo. Il suo obiettivo è l'ordinamento dello Stato. La formazione personale è solo uno strumento per giungere alla perfetta esecuzione di questa missione.

La Dottrina del Giusto Mezzo è un testo filosofico che vuole condurre all'armonia tra l'ordine celeste presente nel mondo e i pensieri dell'uomo. Si tratta di un equilibrio tra le mille pulsioni interiori dell'uomo e un ordinato disegno dell'universo. Non si tratta di un ideale Platonico, ma di un cammino pratico del quale si deve misurare il progresso con precise valutazioni oggettive: la conoscenza che viene dallo studio, la sincerità delle azioni, addirittura una misteriosa capacità di controllare le cose intorno a noi.

I Dialoghi sono giunti a noi dopo una lunga, complessa, discussa e rifatta edizione di materiale riguardante Confucio e i suoi insegnamenti. Si tratta di memorie e detti raccolti dai suoi discepoli, o aggiunte in tempi successivi. Nella storia della Cina esistono innumerevoli Commentari a questo testo prezioso. Ogni dinastia ha avuto i suoi commentatori di Confucio, e i suoi critici.

A differenza dei dialoghi di Platone, dove la verità si raggiunge solo dopo un complesso cammino logico favorito da domande ed obiezioni, i dialoghi confuciani assomigliano piuttosto alle domande che gli studenti pongono al loro maestro per dimostrare che hanno capito. Lo stile talvolta ironico ricostruisce bene il clima di familiarità che vigeva tra il maestro e i suoi discepoli.

Il mio lavoro offre la trascrizione pagina per pagina della traduzione manoscritta latina del testo cinese, con il testo originale cinese[4] in nota e una mia traduzione italiana. Aggiungo anche alcune note di commento per sottolineare parole, frasi e idee a mio vedere particolarmente degne di nota. In questo modo, come un bambino piccolo che si nasconde scherzando tra le gambe degli adulti, posso considerarmi anch'io "l'autore di un Commento ai testi di Confucio".

3. Ruggieri e Ricci

Il più famoso studioso europeo della Cina del '600 secolo fu senza dubbio il gesuita Matteo Ricci. Nato a Macerata, sepolto a Pechino, considerato ancora oggi in Cina un modello di dialogo tra culture e un ponte tra civiltà. Fu astronomo, matematico, sinologo. Egli si considerò soprattutto un missionario. Ricci arrivò in Cina, a Macao, nel 1582. Morì a Pechino nel 1610.

Tuttavia, prima di Ricci, si era stabilito in Cina il suo confratello gesuita Michele Ruggieri, che entrò in Cina nel 1579.

Michele Ruggieri era nato a Spinazzola, in provincia di Bari, nel 1543.[5] Il nome originario era Pompilio, poi mutato in Michele. Il "*Codex Novitiorum di S.Andrea*", citato da d'Elia in una nota alle "Fonti Ricciane" riporta che entrò nella Compagnia di Gesù a 29 anni. I genitori erano morti, il padre era stato un ufficiale nello stato del Duca di Gravina, la madre era napoletana. Al momento di entrare tra i Gesuiti aveva già ottenuto la laurea "*in utroque iure*" a Napoli, dopo 10 anni di studi. Questo particolare è importante perché dimostra la sua padronanza con la lingua latina. Ruggieri fece i primi voti nel 1573, studiò filosofia e teologia – in latino – e nel 1578 fu inviato in Cina.Vi stette fino al 1588, morì nel 1607.

È pertanto considerato il primo sinologo europeo. Visse in Cina per un periodo di tempo prolungato, dal 1580 al 1588, e scrisse molto sulla geografia, la lingua, i costumi e le tradizioni del paese nel quale fu inviato. Egli fu il primo a parlare estesamente della Cina per esperienza personale prolungata[6] e non per aver sentito narrazioni da marinai o soldati. Scrisse lettere e relazioni, compose una preziosa mappa della Cina e un catechismo in cinese.

Il suo superiore per l'Asia, Alessandro Valignano, lo chiamò in Europa nel tentativo di organizzare un'ambasciata dal Papa all'imperatore della Cina. Ruggieri incontrò effettivamente il Papa Gregorio XIV nel 1591, a cui donò una copia del Catechismo per cinesi nella versione latina. Per motivi sui quali gli storici possono solo fare ipotesi, il superiore Generale, Aquaviva, decise di non rimandarlo in Cina[7]. Ruggieri si ritirò a Salerno, dove morì nel 1607.

Il suo compagno più famoso, Matteo Ricci, a causa della maggiore capacità intellettuale, l'abilità organizzativa, le numerose pubblicazioni e i risultati duraturi, fu presto considerato il primo sinologo[8].

4. Il manoscritto

D'Elia sostiene che durante il soggiorno a Salerno il Ruggieri, tra il 1591 e il 1592, rivide e corresse una traduzione dei *Quattro Libri* già fatta in Cina[9]. Sappiamo di questa traduzione anche dal diario del Ricci, il quale dice che durante il suo soggiorno a Zhaoqing lavorò con Ruggieri a una traduzione dei quattro libri.

Il manoscritto di Ruggieri qui tradotto e commentato è pieno di quelli che Manzoni definisce "scarabocchi". Questo manoscritto è conservato nella Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele II a Roma (fondo gesuitico n. 1185/3314) con il titolo "*a P. Michele Rogerio Collecta*", che significa materiale raccolto da padre Michele Ruggieri.

D'Elia, J.Shuh, K. Lundbaek e D. Mungello[10], tutti esperti nella sinologia delle origini, ritengono che Ruggieri sia l'autore della prima traduzione latina dei *Quattro Libri.*

L'ordine della traduzione latina corrisponde all'ordine del testo cinese di Confucio, chiamando Il Grande Studio come primo libro, seguito dalla Dottrina del Giusto Mezzo, infine I Dialoghi. Nessun altro in Europa nel 1590 avrebbe potuto scrivere un testo latino di questo tipo eccetto qualcuno che conoscesse bene e potesse leggere l'originale cinese. La mia personale opinione è che Ruggieri e Ricci lavorarono entrambi a una traduzione, non necessariamente nello stesso tempo ma condividendo idee e materiale.

Il professor D'Arelli ha già studiato lo sfondo storico di questo manoscritto.[11] I suoi articoli citano tutti i dettagli su questo manoscritto, in modo che non ho bisogno di ripetere: Descrizione del Codex, analisi del dotto (che cosa significa?) dello scrittore, luogo di origine, materiale utilizzato, numeri di pagina originali, risultati iniziali e parere di altri studiosi.[12]

Il più famoso romanzo italiano comincia con un tale che parla di un manoscritto dilavato e graffiato. Tutti ricordano la frase del Manzoni: " *Ma quando io avrò durata l'eroica fatica di trascrivere questa storia da questo dilavato e graffiato autografo, e l'avrò data, come suol dirsi, alla luce, si troverà egli poi chi duri la fatica di leggerla? — Questa riflessione dubitativa, nata nel travaglio del deciferare uno scarabocchio che veniva dopo* accidenti, *mi fece sospender la copia, e pensare più seriamente a quello che convenisse di fare.*"

Il manoscritto da me tradotto è ver-

gato con mano veloce, come di fretta. Non è un calmo lavoro di trascrizione, ma un affannato sforzo di riprodurre un testo per mostrarlo in Europa a qualche revisore, nella speranza di ricevere il permesso di pubblicarlo. Tuttavia alcune pagine del manoscritto sembrano riportare una calligrafia meno agitata, una scrittura redatta in circostanze diverse, forse su una nave durante il lunghissimo viaggio di ritorno in Italia o nella pace di una casa religiosa.

Le foto del manoscritto che ho usato sono state scattate, con il permesso, nel 2008 dalla Dott.sa Luo Ying a nome del Professor Zhang Xiping, della Beijing Foreign Studies University.

5. Il testo latino

Nella traduzione latina di Ruggieri si avverte la tensione tra la fedeltà al testo cinese e la tradizione della lingua nuova nel quale esso viene riscritto. L'originalità dei contenuti, la diversità dello stile del dialogo cinese e la struttura sintattica della lingua cinese pongono una sfida alla lingua latina che ho cercato di conservare nella traduzione italiana.

Il risultato è un testo italiano che pare scritto da un Cinese che parla latino.

Questo riflette ottimamente l'incontro tra culture che avvenne con questa traduzione dell'inizio del sedicesimo secolo. Lo stile della traduzione riflette il travaglio del latino chiamato ad esprimere il cinese. Ad esempio, a differenza del latino, la struttura della lingua cinese preferisce le coordinate alle subordinate. Inoltre in cinese, dal punto di vista grammaticale, non c'è differenza tra sostantivi e verbi. Inoltre il testo di Confucio è molto sintetico, a volte due parole devono essere tradotte con una lunga frase per essere comprensibili., come fece ad esempio Couplet in una traduzione latina successiva.

Malgrado queste fatiche, comuni a ogni traduttore, le frasi di Confucio sono un tesoro per tutta l'umanità. Nella loro traduzione latina esse diventarono anche un ponte tra le culture, le età, le tradizioni. Ruggieri tradusse Confucio avendo Cicerone come modello[13].

Possiamo chiederci: avendo usato parole che appartengono ad una storia e ad una tradizione differenti, esse offrirono nuove interpretazioni ai testi confuciani? Questi testi confuciani sono stati interpretati e commentati per secoli: queste traduzioni latine presentano un nuovo approccio a Confucio?

Secondo alcuni autori, i Gesuiti cercarono di rileggere Confucio presentandolo quasi come un cristiano ante-litteram.[14]

Senza dubbio, quelle prime traduzioni ebbero un carattere particolare. La maggior parte di questi traduttori erano missionari cristiani. Volevano presentare Confucio come compatibile con la fede cristiana. Alterarono il significato originale per realizzare il loro obiettivo? O stavano semplicemente cercando di fare con Confucio ciò che Tommaso d'Aquino aveva fatto con Aristotele, utilizzandolo come base per una nuova esposizione del Cristianesimo in Asia? Come è scritto nella *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* di Matteo Ricci: "Il Padre procurò di tirare alla nostra opinione il principale della setta de' letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciato dubiose."[15]

Lingue diverse aggiungono sempre qualcosa a un testo. Una traduzione infatti perde sempre qualcosa dell'originale, ma allo stesso tempo lo arricchisce e ne può aumentare ed espandere i significati. Secondo Michail Bakhtin, il significato di ogni dialogo è unico perché unici sono il mittente e il destinatario.[16]

La comprensione, secondo Bakhtin, di un dato enunciato, testo o messaggio, è contingente al proprio background culturale ed esperienzale (sarebbe meglio esperienziale). Questo significa che un lettore può vedere nel testo anche più di quanto l'autore mise in esso, rendendo non solo la scrittura, ma anche la lettura un processo creativo.

Una lingua diversa non è sempre un ostacolo alla comunicazione. Può anche essere fonte di nuovi significati. La cultura, la lingua e la comunicazione diventano indissolubilmente collegate tra loro.

Anche per questo motivo, l'incontro tra questo testo cinese confuciano e il latino è particolarmente arricchente per il testo stesso. Il latino può essere considerato uno dei principali rappresentanti della cultura occidentale. Il patrimonio culturale dell'Occidente, con le sue radici nelle tradizioni greche, romane e giudeo-cristiane, è stato trasmesso in latino per 2800 anni. Le parole latine hanno un'eco unica nelle orecchie dei lettori. Così una traduzione latina di un testo fondamentale della cultura cinese è un incontro straordinario fra due civilizzazioni.

Alcuni termini, tradotti per la prima volta da Ruggieri, lungo i secoli sono stati oggetto di studio e discussione, poiché rappresentano i pilastri della tradizione confuciana.

Per il riferimento al testo cinese ho usato l'edizione di James Legge del 1861-72, ora anche disponibile online al sito *Wengu - Chinese classics and translations*.[17]

Ruggieri "latinizza" tutti i nomi propri cinesi: fu un primo tentativo di "pin yin", la trascrizione di caratteri cinesi in lettere occidentali. Oggi quei nomi sono trascritti in maniera leggermente diversa, ma il metodo è lo stesso.[18]

Il nome "Confucio" è da Ruggieri scritto "Confusius", ma io uso la trascrizione tradizionale "Confucius".

Per la composizione delle pagine ho seguito esattamente il contenuto del manoscritto originale. Qui sotto un esempio di una pagina del manoscritto

6. Alcune parole cinesi per accostarsi al Confucianesimo

Ci sono nei testi confuciani alcuni concetti chiave ai quali il lettore accorto farebbe bene a prestare attenzione. Queste parole esistono sia in latino sia in italiano, ma il loro uso e significato profondo sono talvolta diversi e originali.

Presento alcuni esempi, altri il lettore li scoprirà da solo leggendo i testi.

Studio (学-*Xue*). "Studiare" nella tradizione confuciana è la via per la redenzione e per diventare pienamente umani. Per il cristianesimo, la salvezza viene dalla grazia di Dio. Per Confucio viene dall'istruzione e dallo studio. Studiare dà senso alla nostra vita. Confucio considera l'educazione come lo strumento principale nel processo per la coltivazione della virtù e il raggiungimento della piena umanità. L'istruzione non ha soltanto lo scopo di trasmettere la conoscenza, ma anche quello di plasmare modelli corretti di comportamento. L'obiettivo dell'educazione non è la conoscenza, ma una buona vita, o l'arte di saper vivere una vita umana in pienezza. La pienezza della vita non viene dalla conformità alla volontà di Dio o ai comandamenti divini, come nella

tradizione cristiano-occidentale, ma da uno sforzo personale per "studiare" e "imparare" le tradizioni degli antenati.

U*omo Retto, Gentiluomo* (君子-*Junzi*). Uno dei principali obiettivi di Confucio è quello di formare un "gentiluomo", un uomo che segue rigorosamente le tradizioni, un uomo che trova il suo posto giusto nella società e vive nella virtù. Si tratta di una figura ideale e spesso Confucio ripete che non ha incontrato nessuno dei suoi contemporanei che avesse tutte le qualità per essere definito un "uomo retto".

Amore, virtù (仁-*Ren*). *Ren* ("仁") è uno dei termini più importanti nella riflessione morale cinese. È composto dal carattere che significa "uomo" unito al carattere che significa "due". Il filosofo Zheng Xuan del periodo Han interpretava pertanto "*Ren*" come "il rapporto corretto fra due persone."[19] Non c'è termine in latino che corrisponda esattamente a questa parola. Ruggieri usa a volte "caritas", ben sapendo che non si tratta di un amore ispirato da Dio ma volendo presentare un Confucio in qualche modo vicino al Vangelo. La parola cinese stessa ha un significato diverso nel Confucianesimo, Buddismo o Taoismo. Alcune traduzioni moderne, non volendo scegliere parole preesistenti, mantengono in inglese o in italiano la parola *Ren* (o Jen), come traslitterazione.

Decoro (文 – *Wen*). *Wen* è un altro carattere molto complesso. Il suo significato va da "documento" o "lingua scritta" a "civiltà", "cultura", "attività civile" (non militare), ma comprende anche aggettivi come "raffinato", "elegante", "colto". Questi significati sono collegati: nella tradizione cinese il più alto livello di civilizzazione è associato con l'idea "della scrittura". Il senso della vita viene da una vita piena di cultura, come abbiamo detto sopra a proposito dello "studio". La scrittura stessa come attività umana aveva in passato un valore quasi religioso. Nella cultura cinese la parola scritta ha un'importanza che va oltre l'essere strumento per comunicare parole.

Cielo e Dio (天, 神 – *Tian, Shen*). Una delle discussioni più accese tra i primi sinologi fu come tradurre in cinese la parola cristiana "Dio". La domanda principale era: c'è in cinese una parola che significa "Dio" e può essere usata dal cristianesimo senza equivoci e confusione? *Tian* venne scartato perché vi manca il senso della "persona". Tuttavia oggigiorno nei film americani quando un attore dice "My God!" in cinese viene tradotto "Tian".

Saggezza e virtù (道 *Dao*). La parola *Dao* è uno dei termini più importanti nella filosofia cinese. Il significato originale è "strada" e "via". Cominciando con questo significato primario, ha assunto, già nei periodi antichi, un significato metaforico, come "senso della vita" , "moralità umana", "retto comportamento", "lo standard di vita dell'uomo perfetto"[20]. La parola in altre tradizioni filosofiche viene anche usata con un senso metafisico simile al "logos" greco.

La rettificazione dei nomi (正名-*Zhengming*). La "rettificazione dei nomi" è un altro caratteristico insegnamento confuciano. Per Confucio il disordine sociale del suo tempo era la conseguenza della mancanza di un insegnamento chiaro sul valore e il significato di *Ren*, il rapporto corretto tra gli esseri umani, e in generale la mancanza di chiarezza sul corretto ordine sociale. Pertanto per Confucio l'unico modo per ripristinare l' ordine era quello di organizzare la vita sociale secondo le proprie relazioni sociali, in modo che l'imperatore faccia l' imperatore, i nobili facciano i nobili, i ministri facciano i ministri, la gente comune faccia quello che la gente comune deve fare.[21] Questo

LIBER PRIMVS
Humana institutio

Manoscritto Latino del 1591-1592 - prima pagina del Daxue con il titolo a P. Michele Rogiero Collecta. Collocazione: Fondo Gesuitico 1185.
Originale presso la "Biblioteca Nazionale Centrale di Roma".
Ringraziamo per la gentile concessione

insegnamento fu contestato in alcuni periodi storici come giustificazione delle ingiuste differenze economiche tra classi sociali.

Riti ("礼" – *Li*). Confucio sostiene che solo la vita sociale basata sulla virtù delle "corrette relazioni interpersonali"[22], permette all'uomo retto di condurre una vita buona, trovando in essa la motivazione ultima per il proprio comportamento. Per sapere come condurre una vita retta egli deve seguire le tradizioni degli antichi, trasmesse sotto forma di "riti". In una affascinante lettura contemporanea il filosofo americano H. Fingarette sottolinea come il punto di partenza della riflessione morale del Confucianesimo non è la centralità dell'individuo ma della società.[23] La dignità dell'individuo non gli viene, come nella tradizione Giudeo-Cristiana, dall'essere creato da Dio, ma dall'essere parte di questa grande incarnazione del *Dao* che sono i *Riti*.[24] "L'uomo è trasformato dalla partecipazione in cerimonie collettive. Finché non è così trasformato egli non è davvero un uomo ma solo un *uomo in potenza*, come un bimbo appena nato, un ragazzo-lupo cresciuto nella foresta o un barbaro."[25]

I riti vanno considerati all'interno di questo insegnamento di Confucio e della sua caratteristica principale: il raggiungimento di una piena umanità tramite la vita sociale.[26] La società è infatti un' estensione della famiglia e il rispetto filiale deve essere trasferito alle autorità tramite l'osservanza dei riti. Questi sono l'incarnazione dei valori sociali buoni trasmessi di generazione in generazione. Sono lo strumento che permette all'uomo di sapere come vivere e per questo hanno un valore morale insostituibile. "Di fronte a tre cose l'uomo saggio è pieno di ammirazione: gli ordini del Cielo, i grandi uomini, le parole dei saggi."[27]

Per Confucio la perfezione morale si raggiunge solo imparando a vivere in società, e questo è frutto di una buona educazione. I riti non sono principalmente una pratica religiosa ma uno strumento educativo e un'espressione del corretto inserimento nelle dinamiche sociali. "L'artigiano che vuole fare un buon lavoro deve avere dei buoni strumenti. Se vivi in società osserva e impara dai più degni degli ufficiali e fai amicizia con i più virtuosi tra i dotti."[28] L'osservanza dei riti è l'accettazione della saggezza degli antichi come ci viene trasmessa dalle varie figure "paterne" della società e della famiglia (genitori, insegnanti, autorità). La somma virtù, la benevolenza a cui si è accennato sopra, viene dal cielo: i riti, che ne sono l'incarnazione storica e sociale, dalla comunità.

La parola "rito" ha un uso molto diverso nella tradizione cristiana e in quella confuciana. Pertanto nel '700 ci fu un'accesa discussione tra i missionari in Cina sulla "Questione dei Riti".[29]

Sui temi suddetti, e non soltanto sulla traduzione delle specifiche parole cinesi, è affascinante leggere il testo latino – e la mia traduzione italiana – per gustare appieno sia la complessità della filosofia cinese sia la bellezza di quell'eccelsa attività umana chiamata "traduzione".

7. Altre traduzioni latine di Confucio

Negli anni successivi al manoscritto di Ruggieri ci furono altre edizioni latine di Confucio.

La più famosa fu il *Confucius, Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latina exposito studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, PP. Soc. Jesu*, Parigi 1687.[30]

Intorcetta, Herdtrich, Rougemont e Couplet erano tutti missionari gesuiti. Il *Confucius Sinarum Philosophus* ha una traduzione molto più lunga e complessa rispetto ad altri. I quattro traduttori aggiunsero anche spiegazioni e commenti al testo originale. Era lo stile di quell'età, che fu definita "barocca".

Un'altra traduzione latina è contenuta in *Francisci Noel Sinensis imperii libri classici sex : nimirum Adultorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia Parvulorum Schola* Praga, 1711. François Noel (1651-1729), era anch'egli un missionario gesuita.

Grazie anche a queste traduzioni, per tutto il '600 e il '700 ci fu grande interesse in Europa per la filosofia cinese. Voltaire ne era particolarmente entusiasta, perchè aveva trovato una morale che non faceva riferimento al Cristianesimo e soprattutto non aveva bisogno dei preti.

Seguirono altre due traduzioni nell"800: *Les quatre livres*, di Seraphin Couvreur (un altro gesuita), con testo cinese, latino e francese, del 1895, e *Cursus litterae sinicae neo-missionariis accommodatus* (1879-1892), ad opera di un gesuita italiano: Angelo Zottoli (1826-1902).

Con l'avvento di internet è apparso online un testo latino, basato sull'inglese, all'interno del progetto di William Cheung : *Multilingual Confucius online project.*

8. Importanza oggi

Il manoscritto qui trascritto e tradotto è rimasto per quattro secoli in una biblioteca. Ora è accessibile, non solo a studiosi ma, spero, anche a studenti e in generale a un pubblico più vasto che ama il latino e allo stesso tempo vuole avvicinarsi alla cultura cinese.

Questo è lo scopo del mio lavoro.

La traduzione latina ci permette di avvicinarci a Confucio con lo sguardo di un gesuita di fine '500, che in Europa rappresenta anche la fine del Rinascimento.

Il testo di Ruggieri non si discosta dall'originale, ma nella scelta di alcune parole latine e nella composizione letteraria ci offre una mirabile visione dell'incontro tra lo splendore della tradizione cinese e la tradizione linguistica occidentale.

Cultura classica occidentale e millenaria tradizione orientale si incontrano in queste deliziose pagine di saggezza.

Spero che la mia fatica e quella di alcuni preziosi collaboratori diventi un altro piccolo pilastro sotto il lungo ponte dell'amicizia tra Italia e Cina.

9. Ringraziamenti

Questo piccolo lavoro è parte di un progetto più complesso della Beijing Foreign Studies University, dove insieme a un gruppo di ricercatori stiamo lavorando all'edizione in cinese dell'*opera omnia* del Ruggieri.

In particolare devo ringraziare il prof Zhang Xiping, uno dei più noti sinologi cinesi contemporanei. Nel 1996 il professor Zhang istituì il *Centro di Sinologia* presso la *Beijing Foreign Studies University*, una università cinese specializzata nelle ricerche linguistiche e interculturali. Presto il Centro divenne uno dei luoghi più significativi a livello mondia-

le per lo studio della sinologia missionaria, soprattutto durante le dinastie Ming e Qing (dal 1500 a inizio '900). Poiché gran parte dei documenti sono in latino, il professor Zhang ha favorito la collaborazione con la Facoltà di Lettere Classiche dell'Università Pontificia Salesiana (UPS/FLCC), sia inviando studenti a studiare latino a Roma, sia invitando il sottoscritto a Pechino e sostenendo tutte le attività del Centro "*Latinitas Sinica*", istituito nel 2012.

Tra gli studenti che studiarono a Roma UPS c' è la professoressa Luo Ying, che attualmente continua la ricerca sui testi latini del '600 e '700 e che ha pubblicato molte opere al riguardo. Anch'ella sta lavorando all'edizione cinese di alcuni testi di Ruggieri e le sono grato per la collaborazione e l'amicizia.

Un grazie particolare all'esperta paleografa Dott.sa Francesca Schena: senza la sua preziosa collaborazione professionale questo lavoro forse non sarebbe mai stato completato in tempi ragionevoli.

Un grazie anche ad Anna Glusiuk, che mi ha brevemente e parzialmente aiutato nella trascrizione del manoscritto, in alcune parti davvero difficile da decifrare.

Ringrazio anche per alcuni suggerimenti e per il sostegno il professor Zhang Mingming, l'attuale Direttrice del centro professoressa Liang Yan, e molti colleghi della BFSU.

Infine un grazie di cuore all'amico e confratello prof don Miran Sajovic, a don Roberto Spataro, a tutti gli amici della FLCC dell'UPS, e alla LAS.

NOTE

[1] Ad esempio la lettera del 16 giugno 1596 del superiore per l'Asia Valignano al Generale dei Gesuiti, nella quale si dice che Ruggieri stava lavorando alla traduzione del "Quattro Libri", citata in PASQUALE M. D'ELIA, S.I. (ed.), Fonti Ricciane:documenti originali concernenti *Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615). Roma, La Libreria dello Stato, 1942-49.3 vols. Vol.1, n.61, nota 2.*

[2] Vedi Fung, Yu-Lan, *A History of Chinese Philosofy*, Princeton University Press, 1952, vol.I, pp.48-49;Filippani-Ronconi, Pio, *Storia del pensiero cinese*, Torino, Boringhieri, 1964, p.39

[3] "Il termine *Qing* è di origine tessile, e indica i , "fili di ordito di un tessuto. La parola si può anche riferire a una cosa regolare e che assicura regolarità. In seguito il termine fu usato per testi particolarmente importanti "classici", con riferimento specifico alla loro autorità sui soggetti di cui trattano". Vedi: LEGGE, James, *The Chinese Classics , Traslated Into English, with Preliminary Essay and Explanatory Notes, 1861-1872, Prolegomena, p.1.*

[4] Tratto dall'edizione di LE GGE, James, *The Chinese Classics, Traslated Into English, with Preliminary Essay and Explanatory Notes, 1861-1872.*

[5] GISONDI Francesco A., Michele Ruggieri, *Missionario in Cina e primo sinologo europero*, Milano, Jaca Book, 1999.

[6] Come sottolineato all'epoca del suo contemporaneo Nicholas Trigault, nel prefazio all'edizione latina del diario di Matteo Ricci's. Vedi: RICCI, Matteo, *China in the sixteenth century: The journal of Matteo Ricci: 1583-1610*, translated from the Latin by L.J. Gallagher sj. New York, Random House, 1953, p.5.

[7] RICCI, Matteo, *China in the sixteenth century*, pp.193 sgg.. Vedi anche: RUGGIERI, Michele, Atlante della Cina, a cura di Eugenuìio Lo Sardo, Archivio di Stato di Roma-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato/Libreria dello Stato, Roma 1993, p.31.

[8] MUNGELLO, E. David, *Curious Land. Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Honlolulu, University of Hawaii Press, 1989, p.44.

[9] *Fonti Ricciane*, op. cit., n.2543

[10] *Fonti Ricciane* I, p.43, n.2, p.148, n 2. 250; SHIH, Joseph, *Le Père Ruggieri es le problème de l'évangelisation en Chine,* Verlag nicht ermittelbar, 1964; KUNDBAEK Knud, "The first traslation from a Confucian Classic in Europa", in : *China Mission Studies (1550-1800)* Bulletin, I (1979), 2-11, p.1; MUNGELLO, op. cit.., p.59 e p.249.

[11] D'ARELLI, Francesco, "Il codice Fondo Gesuitico (3314) 1185 della Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma e la critica storica", in: *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, vol. I, Napoli 1996, pp.477s, ;IDEM, "Michele Ruggieri S.I., L'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei *Si Shu* (Quattro Libri): in *Annali dell'Università degli studi di Napoli* "L'Orientale". Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1994 (54/4), pp.479-487. IDEM, "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei "Quattro libri" (Si Shu): Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche" in Francesco D'Arelli (ed*), Le Marche e l'Oriente*: *Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci* Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998, pp.163-175.

[12] D'Arelli:"Il codice ha tre diverse ed autonome paginazioni (…).Esclusi alcuni folia, la mano della scrittura dell'intero codice è di M. Ruggieri", in: Matteo Ricci e la traduzione latina dei "Quattro libri"(Si Shu):Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche" in Francesco D'Arelli (ed.), *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci* Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998, p.164-165.

[13] La scuola di grammatica dei gesuiti era organizzata secondo cinque "classi", il cui obiettivo era quello di aiutare gli studenti a raggiungere, attraverso una pratica di memoria ed esercizio, una "perfetta eloquenza". Le prime tre classi erano per la grammatica, la quarta per l'umanità, la quinta come preparazione per ulteriori studi di retorica. Come accennato in precedenza, il tempo che lo studente trascorreva in ogni "classe" dipendeva dalla velocità di apprendimento. Durante le lezioni di grammatica agli studenti veniva insegnato italiano e latino, e il loro modello era Cicerone. Vedi: FOIS, M., "Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci", in: CIGLIANO, Maria, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, (Macerata: Centro Studi Ricciani, 1984), p.215. Vedi anche VILLOSLADA, Riccardo G., *Storia del Collegio Romano. Dal suo inizio (1551)alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* Analecta Gregoriana, LXVI, Series Facultatis Historiae Ecclesiaticae. (Rome: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954).

[14] RULE, Paul A.: *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucius*, Sydney, Boston and London: Allen and Unwin, 1986.

[15] FR., n.709.

[16] BAXTER, Leslie (2006).*Communication as…; Perspective on theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publishing, Inc. p.102.

[17]http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?lang=en&cl=Lunyu&cno=1.

[18] L'idea di trascrivere le parole cinesi usando le lettere dell'alfabeto occidentale (la cosidetta "Romanizzazione") cominciò proprio con Ruggieri e Ricci. Oggi il metodo, con alcune modifiche effettuate nel 1958, è insegnato nelle scuole elementari cinesi e usato soprattutto sui telefonini.

[19] CHANGm Ch'I-yun, *Confucianism: a Modern Interpretation*, Taipei, The Hwa Kang Press, 1980, p.75.

[20] CHANG, Carsun, *Creativity and Taoism. A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry*. New York, The Julian Press Inc., 196, p.25.

[21] FUNG, Yu-Lan, *A History of Chinese philosophy*. Princeton University Press, 1952 (2 volls.), vol. I, p.59.

[22] Il carattere cinese è composto di due parti:una significa "persona", l'altra il numero "due".

[23] FINGARETTE, Herbert, *The Secular as Sacred*, Harper, New York, 1972.p.71.

[24] *Ibidem*.p.76.

[25] *Ibidem,* p.77, mia traduzione.

[26] Cf anche Yu, Chi-yuan, "Vitue:Confucius and Aristotle", *Philosophy East and West*, 48(1998), pp.323-347.

[27] CONFUCIO, *Dialoghi XVI, 8*, mia traduzione.

[28] CONFUCIO, *Dialoghi XV, 9*, mia traduzione.

[29] Vedi anche: FERRERO, Michele, "Matteo Ricci, Cicerone e il concetto di <<rito>> nel confucianesimo", in :*Rivista liturgica 97*, no.2 (mar/apr 2010).

[30] MEYNARD, Thierry, *Confucius Sinarum Philosophus (1687) The first Translation of the Confucian Classics*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Nova, Vol.6.Rome, Institutum Historicum, 2011. Vedi anche ; LUO, Ying, "The Translations and Publications the *Four Books* in Europe during the 17th & 18th Century", in *Chinese Traslation* , Vo.3, 2012, pp.34-41.

Le traduzioni latine dei gesuiti dello *Zhongyong* 中庸 durante il 17° e 18 ° secolo*

*di Ying Luo*** *(versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)*

Abstract***

The translation and overseas spread of the Confucian classics has been long regarded as a significant subject in cross-cultural research. The Jesuits, who came to China under the reign of Kangxi 康熙 (1654-1722), produced Latin translations of a number of significant Confucian works, especially the Four Books, not only facilitating a cultural exchange between China and the West, but also exerting a great impact on European enlightenment thinkers. By going through the most famous 17th and 18th Century Latin translations of the Zhongyong 中庸, namely Sinarum Scientia Politico-Moralis *(Guamcheu-Goa 1667/1669),* Liber Secundus of Confucius Sinarum Philosophus *(Paris 1687) and* Immutabile Medium of Sinensis imperii libri classici sex *(Pragae 1711), this article sketches an outline of the genealogical relationship among these early editions. Special focus is devoted to these three translations' structural and textual characteristics, in addition to providing an introduction to the Jesuits' practice of "technical innovation" in printing the Chinese-Latin bilingual text of their Confucian translation during the Qing dynasty 清 (1636-1912).*

Keywords: *Zhongyong*, Jesuits, Cross-cultural translation, Confucian concepts, Bilingual text

1. Traduzioni e pubblicazioni da parte dei gesuiti dei *Quattro Libri* tra la fine del 16° e l'inizio del 17° secolo

1.1. Lo studio dei gesuiti del cinese e le loro prime traduzioni rappresentative dei classici confuciani

Nel 1624, Manual Dias (1559-1639), superiore della Missione dei Gesuiti in Cina, elaborò un programma di studio quadriennale (*Ratio studiorum*) per la formazione dei missionari in lingua e cultura cinese, che comprendeva lo studio dei *Quattro Libri* 四書, lo *Shujing*書經 (*Libro della Storia*) ecc.[1] Rispondendo alla necessità di studiare il cinese, i gesuiti in Cina iniziarono a tradurre i *Quattro Libri* come manuali introduttivi dei classici cinesi per i missionari appena arrivati. La corrispondenza tra Matteo Ricci (1552-1610) e altri gesuiti chiarisce che Ricci aveva studiato i *Quattro Libri* sotto la guida di letterati cinesi. Questa corrispondenza indica anche che dal dicembre 1591 al novembre 1593, Ricci era al lavoro su una traduzione dei *Quattro Libri* (intrapresa per insegnare al nuovo arrivato Francesco de Petris (1562-1593) il cinese e per ordine del visitatore Alessandro Valignano (1539-1606) e che Ricci aveva in programma di inviare questa sua versione a Roma.[2]

Pasquale D'Elia e David Mungello pensano entrambi che le generazioni successive di gesuiti in Cina migliorarono la loro traduzione dei *Quattro Libri* sulla base della versione di Ricci e infine completarono il *Confucius Sinarum philosophus* (Parigi 1687) come capolavoro della loro attività di traduzione collettiva.[3] Sebbene non sia stata ancora trovata alcuna copia della versione di Ricci, è ancora possibile che l'opera di traduzione di Ricci sia stata conservata sotto forma di un manoscritto non firmato attraverso la sua trascrizione e tramandata come base per lo studio gesuitico dei *Quattro Libri.* Poiché non esistono copie conosciute della traduzione di Ricci, Knud Lunbaek ha proposto invece che la prima traduzione dei classici confuciani in Europa sia stata realizzata da Michele Ruggieri (1543-1607) e in parte pubblicata da Antonio Possevino (1533-1611) nella sua *Bibliotheca Selecta* (Roma, 1593).[4] Tuttavia, ci sono tre traduzioni confuciane in latino che hanno avuto maggiore influenza in Europa durante il 17° e 18° secolo: *Sinarum scientia politico-moralis* (Guamcheu-Goa 1667/1669), la prima traduzione latina dello *Zhongyong* 中庸; *Confucius Sinarum philosophus* (Parigi 1687), comprese le traduzioni latine di *Daxue* 大學, *Zhongyong* e *Lunyu* 論語; e *Sinensis imperii libri classici sex* (Pragæ 1711), la prima traduzione latina completa dei *Quattro Libri.* Oggi si possono trovare pochissime copie stampate di quest'ultimo libro. Alcuni ipotizzano che dopo la sua pubblicazione i superiori gesuiti soppressero quest'opera a causa del suo contenuto discutibile durante la "Controversia sui riti", che ne limitava la circolazione.[5] Ma questa traduzione confuciana esercitò ancora una profonda influenza sul pensatore illuminista tedesco Christian Wolff (1679-1754) e sulla sua *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Francofurti ad Moenum 1721).[6]

1.2. La motivazione dei gesuiti per la traduzione dei classici confuciani

I gesuiti in Cina si dedicarono alla traduzione dei classici confuciani e alla loro pubblicazione in Europa, considerando principalmente queste traduzioni come risultati della loro opera missionaria in Cina. Da un lato hanno riportato queste versioni a Roma per segnalazione; d'altra parte, spesso li usavano come doni per ringraziamento verso i loro benefattori, o per corteggiare la nobiltà che avrebbe potuto dare qualche forma di assistenza alla loro missione in futuro. Ad esempio, Prospero Intorcetta (1626-1696) presentò il suo *Zhongyong* all'imperatore Leopoldo I (1640-1705) a Vienna.[§] Philippe Couplet (1624-1692) donò anche pubblicazioni gesuite per soddisfare (o forse aumentare) la curiosità di Luigi XIV di Francia (1638-1715) e re Giacomo II (1633-1701) riguardo alla Cina. Considerando che i lettori dei gesuiti includevano non solo sacerdoti e noviziati nelle comunità gesuitiche europee, ma anche altri intellettuali che erano curiosi della

lontana e misteriosa Cina, la loro motivazione per tradurre i classici cinesi può essere riassunta come segue:

i. Molti traduttori gesuiti furono anche attivi iniziatori per la creazione di una chiesa locale cinese. Come i già citati, Intorcetta e Couplet, entrambi furono selezionati come procuratori della missione in Cina (Sinensis missionis procurator) e tornarono a Roma per fare una relazione di lavoro al Papa. Nel loro viaggio portarono molte lettere di compagni gesuiti e opere sulla Cina, compresa la traduzione dei *Quattro Libri.* Miravano a richiedere l'approvazione papale per accettare e formare sacerdoti nativi cinesi in modo che la missione gesuita in Cina potesse preservare in modo permanente i risultati del loro lavoro di fronte al continuo contenzioso contro i missionari stranieri in Cina. Le loro traduzioni latine del pensiero confuciano potevano anche essere utilizzate per dimostrare che la conversione di un paese antico come la Cina, che prestava tanta attenzione alla morale e aveva una profonda cultura piena di saggezza politica, poteva contribuire a promuovere la religione cristiana.

ii. Introducendo le dottrine confuciane in "politico-moralis", i gesuiti speravano di mostrare la loro visione della cultura cinese e delle conquiste missionarie per difendere la loro politica di accomodamento culturale in Cina contro la censura dei mendicanti nella controversia sui riti cinesi,[7] e di ottenere il sostegno dell'opinione pubblica; peraltro, la missione gesuita voleva anche incoraggiare il reclutamento di nuovi missionari in Cina. Nel frattempo, al culmine della controversia sui riti, diversi procuratori della vice-provincia cinese portarono anche un gran numero di classici cinesi, testimonianze e traduzioni in Europa, per assicurarsi che i testi e le testimonianze cinesi sulla cultura e i riti cinesi fossero tradotti correttamente e non fossero citati erroneamente dai loro oppositori. Ad esempio, quasi il 70% dei libri e dei documenti cinesi negli Archivi dei gesuiti di Roma potrebbero essere stati riportati da due procuratori François Noël (1651-1729) e Kaspar Castner (1665-1709), quando tornarono a Roma nel 1701 e riferirono al Papa sulla questione della controversia sui riti cinesi. Nella maggior parte di queste opere cinesi, si possono trovare nel frontespizio le note con la scrittura a mano di entrambi.[8]

iii. Attirando l'attenzione di nobili e intellettuali europei, i gesuiti cercarono di raccogliere più sostegno finanziario e sociale per la loro missione in Cina.

È da notare che il contesto di questi sforzi di traduzione ha rappresentato le fasi più controverse della Controversia sui riti e che i traduttori delle versioni sopra descritte erano tutti convinti sostenitori della politica di accomodamento culturale di Ricci. Sia in vista dell'opportunità di pubblicazione o in risposta a dubbi e domande contro i gesuiti, ognuna di queste traduzioni giocava più o meno un ruolo di autodifesa. Che ognuna di queste traduzioni cercasse di impiegare argomenti persuasivi per dimostrare la razionalità e la necessità della loro politica missionaria era sempre più evidente, specialmente nelle prefazioni e negli apparati di interpretazione testuale composti dai traduttori gesuiti per accompagnare le traduzioni. Poiché queste traduzioni prodotte dai gesuiti comprendono tutte le traduzioni latine dello *Zhongyong,* nella sezione seguente, condurremo una revisione comparativa di tre traduzioni di *Zhongyong* come risultati rappresentativi della fase iniziale della "Trasmissione dell'apprendimento confuciano in Occidente" durante la dinastia Qing.

2. Tre significative traduzioni latine dello *Zhongyong* nel 17° e 18° secolo

2.1. *Sinarum Scientia Politico-Moralis*[9] (La scienza politico-morale dei Cinesi, *SSPM*)

Questo testo rilegato, che contiene 31 fogli in cinese, è la prima traduzione latina dello *Zhongyong* pubblicata in Europa. Il frontespizio dà una chiara indicazione dell'identità del traduttore: Prospero Intorcetta siciliano della Compagnia di Gesù. Il secondo foglio elenca i nomi di quattro gesuiti anziani accreditati per aver approvato la traduzione, mentre altri dodici gesuiti sono stati accreditati per aver rivisto collettivamente la traduzione di Intorcetta.[10] L'autorizzazione alla pubblicazione da parte di Feliciano Pacheco (1622-1687), all'epoca Superiore della Vice-Provincia Gesuita della Cina, è stampata sulla terza pagina in cui dichiara che quest'opera "è stata approvata da me e riconosciuta dagli altri 12 sacerdoti della nostra società in Cina, ed è stata giudicata degna di pubblicazione".[11] Il permesso di Pacheco termina con "31 luglio 1667, nella capitale Guangzhou della provincia del Guangdong",[12] che è in accordo con il racconto di Joseph Dehergne S.I. secondo cui padre Feliciano Pacheco servì come superiore della missione gesuita in Cina dal 1666 al 1669 a Nanchino.[13] Tuttavia, alla fine del 1664, a causa del cosiddetto "Caso del Calendario"± 曆獄, Pacheco e altri missionari di diverse società furono inviati a Pechino sotto scorta per il processo, e furono poi esiliati a Guangzhou fino al 1671. Durante il loro esilio collettivo, tennero la "Conferenza di Guangzhou" (dal 18 dicembre 1667 al 26 gennaio 1668) per discutere le loro diverse opinioni sui riti cinesi.[14] Approfittando di questa opportunità, 12 gesuiti (tra cui Pacheco) che in precedenza erano separati in vari distretti missionari della Cina erano in quel momento riuniti e parteciparono ai lavori di revisione per la traduzione di Intorcetta. Nessuna precedente pubblicazione gesuita di materiale proveniente da fonti cinesi aveva goduto di un gruppo così numeroso per l'esame testuale, e simili opportunità di lavoro collettivo su questa scala furono molto rare in seguito. Dopo la Conferenza, Intorcetta fu nominato "Sinensis missionis procurator", il che comportò la consegna al papa di una relazione sullo stato del lavoro missionario in Cina. Lasciò Macao per farlo il 21 gennaio 1669. Secondo la ricerca storica fatta da Louis Pfister S.I., la prima metà della traduzione di Intorcetta fu stampata a Guangzhou nel 1667, seguita due anni dopo dalla pubblicazione della seconda metà a Goa. Per questo motivo fu chiamata "Versione Goa" e l'intero testo consisteva in una traduzione dello *Zhongyong* seguito da una biografia di Confucio.[15] Ciò probabilmente significa che Intorcetta aveva appena finito la stampa della prima parte del testo durante l'esilio a Guangzhou, quando fu improvvisamente nominato Procuratore e dovette affrettarsi a iniziare il suo lungo viaggio. Mentre era a Goa in viaggio verso Roma, trovò finalmente l'opportunità per finire la stampa di tutta la sua traduzione. Questa spiegazione è coerente sia con la dichiarazione di riesame sia con la data del permesso di pubblicazione ricevuto a Goa (Goæ Iterum Recognitum, ac in lucem editum. Die. 1. Octobris. Anno 1669. SUPERIORUM PERMISSU.) nell'ultima pagina di *SSPM*.

Nella prefazione scritta da Intorcetta sulla quarta pagina (AD LECTOREM), egli afferma che lo scopo di questa pubblicazione è quello di contribuire ad accelerare l'accettazione della loro opera missionaria (*ut scilicet publico Missionis bono propius ac citius consuleretur*). Oltre a una breve introduzione dell'autore e alla descrizione dei temi principali del libro originale, Intorcetta spiega le regole stilistiche e l'impaginazione della sua

traduzione dello *Zhongyong*. Afferma anche chiaramente che la sua traduzione latina è basata sul 朱熹 (1130-1200) *Sishu jizhu* 四書集注di Zhu Xi (*iuxta ordinem impressionis Nan-kim editae, Authore Chu Hi, qui liber vulgo dicitur Su Xu çie chu*).

Il corpo principale di questo libro è bilingue, stampato sia in cinese sia in latino. Come accaduto per un suo precedente lavoro, Intorcetta tradusse lo *Zhongyong* letteralmente (*Versio Literalis*) in uno stile semplice e chiaro. La sua traduzione latina è stampata in caratteri occidentali sul lato sinistro di ogni pagina affiancata con il testo originale cinese dello *Zhongyong* stampato con i caratteri cinesi sul lato destro. La pronuncia cinese e un numero arabo sono stati messi accanto a ogni carattere cinese, quindi si può trovare la corrispondente traduzione latina di questo carattere tramite il riferimento al numero dato. Oltre alla traduzione letterale, Intorcetta aggiunse anche suoi commenti, la maggior parte dei quali si riferisce alle regole grammaticali occidentali e a modi di esprimersi, al fine di rendere la sua traduzione latina completa e fluente. Tali tipi di ampliamento includevano il pronome relativo "quod" per iniziare una proposizione, il pronome dimostrativo (hic/hæc) e pronome personale (ego/is/ipse), le congiunzioni (si/nec/ut/sed/et/atque/ac/nam), le preposizioni (de/in/ad/inter), gli avverbi (etiam/tam/tantam/deinde/ibi) e la copula "esse" ecc. Nel cinese antico l'uso di queste parole funzionali non era così comune o esplicito come nelle lingue occidentali. Intorcetta aveva anche bisogno di fare un uso regolare di parole nozionali per spiegare il significato delle frasi cinesi originali che diventavano frammentarie in latino a causa del suo metodo di traduzione letterale.[16]

La diffusione della traduzione di Intorcetta in Europa fece conoscere lo *Zhongyong* agli occidentali. Utilizzando tecniche xilografiche cinesi, con l'assistenza di convertiti cristiani cinesi intorno a lui,[17] Intorcetta ha combinato creativamente il layout verticale cinese con la composizione orizzontale occidentale per realizzare con successo la pubblicazione di un testo bilingue cinese-latino. Per questo, può essere considerato un pioniere innovativo nella stampa bilingue. Oltre a fornire una traduzione letterale del testo, la sua decisione di contrassegnare la pronuncia per ogni carattere cinese in base al sistema fonetico inventato dai gesuiti in Cina, significava che l'opera poteva servire come libro di testo o anche come dizionario bilingue del confucianesimo e costituiva, pertanto, il primo sforzo per introdurre sistematicamente in Europa la forma, pronuncia e significato dei caratteri cinesi.

2.2. *Confucius Sinarum Philosphus* (Confucio, Filosofo della Cina, *CSP*)

Confucius Sinarum Philosphus è un "in folio" rilegato in pelle pubblicato a Parigi nel 1687.[18] Sul frontespizio, un elenco di nomi presenta i suoi traduttori gesuiti in un ordine che rispecchia la loro rilevanza in quest'opera collettiva, vale a dire Prospero Intorcetta, Christian Wolfgang Henriques Herdtrich, François de Rougemont e Philippe Couplet. A differenza delle regole ordinarie della pubblicazione gesuitica in Cina, questo testo sottolinea che la pubblicazione di quest'opera è stata intrapresa per ordine del re francese Luigi XIV (JUSSU LUDOVICI MAGNI), e invece del permesso del superiore della Vice-Provincia della Cina e di una lista di nomi per l'esame e la revisione del testo, lo stesso contiene solo una lettera di ringraziamento a nome di Couplet indirizzata al re "più cristiano" (Christianissimus) Luigi XIV per il suo generoso sostegno.

Oltre a questa lettera, ricca di complimenti, i contenuti principali del *CSP* includono: una prefazione lunga più di 100 pagine (*Proëmialis Declaratio*) sulla cultura cinese, co-scritta da Intorcetta e Couplet; una biografia di Confucio (*Confucii Vita*) composta da Intorcetta con un ritratto del maestro, che potrebbe essere la prima raffigurazione di Confucio importata in Europa; le traduzioni latine di tre dei *Quattro Libri: Daxue, Zhongyong, Lunyu,* e una cronologia della storia cinese, una sinossi delle caratteristiche degne di nota della Cina e una mappa dell'Impero cinese, tutte compilate da Couplet. A causa delle limitazioni della tecnologia di stampa europea, i piani per includere tutti i caratteri cinesi che appaiono nel manoscritto originale sono stati annullati durante la stampa, in modo che solo la traduzione latina rimanesse nella pubblicazione finale. Inoltre, nessuna firma del traduttore è stata inclusa per nessuno dei tre volumi di opere confuciane. Due prove indicano fortemente Intorcetta come l'autore della traduzione latina dello *Zhongyong* nel *CSP,* tuttavia: in primo luogo, il manoscritto delle traduzioni *Zhongyong* utilizzate in questo testo condivide morfologia delle lettere e abitudini di abbreviazione simili a quelle di numerose lettere autografe inviate da Intorcetta dalla Cina che sono attualmente conservate nell'Archivio dei Gesuiti a Roma; in secondo luogo, la dizione e le scelte di contenuto della traduzione dello *Zhongyong* nel *CSP* rendono ovvio che la precedente traduzione di Intorcetta *SSPM* ha fornito la base per il testo di questa nuova pubblicazione.

Intorcetta aggiunse una grande quantità di commenti interpretativi (evidenziati in corsivo) che non erano apparsi nel *SSPM* alla sua nuova traduzione *dello Zhongyong* nel *CSP,* principalmente per esprimere punti di vista soggettivi sul pensiero confuciano da una prospettiva gesuitica. In questo commento, non menzionò mai che la sua traduzione precedente era basata sul *Sishu jizhu* di ZhuXi, ma affermò invece che il 張居正 (1525-1582) *Sishu zhijie* 四書直解 di Zhang Juzheng serviva come riferimento principale per la sua traduzione (Nos hic eam verbis Cham-colai, sed in compendium redactis explicabimus). Il lavoro di Zhang era una semplice riscrittura del *Sishu jizhu* di Zhu, intrapreso per spiegare l'idea principale di *Sishu* al giovane Re wanli di dieci anni萬曆 (1573-1620). Quindi, in larga misura, Zhang seguì le annotazioni e le opinioni di Zhu riguardo a *Sishu.* Un altro traduttore gesuita, Couplet, ha spiegato nella prefazione al *CSP* perché hanno letto e fatto riferimento al lavoro di Zhang nella traduzione: gli appunti e i commenti di Zhang erano più recenti e credibili.[19] La prefazione implicava anche che il testo di Zhang era più semplice per i principianti. Nel capitolo "Des lettres & de la langue de la Chine" della *Nouvelle Relation de la Chine* (Parigi 1688) composto dal gesuita Gabriel de Magalhães, questi copiò il paragrafo iniziale della traduzione del *Daxue* dei suoi conratelli e citò che l'ordine dei caratteri e l'annotazione per questo classico erano estratti da due interpreti cinesi, uno, di nome Zhu Xi, che era vissuto circa trecento anni prima; l'altro un Colai 閣老, chiamato Zhang Juzheng.[20] Magalhães descrisse anche il commento di Zhang ai classici confuciani come "il migliore tra tutte le opere su questo argomento scritte dagli stessi cinesi ... nell'apprendere il cinese i nostri padri gesuiti usarono

molto il suo lavoro".[21] Le osservazioni di Magalhães rivelano il significato dei commenti di Zhang per i gesuiti del 17° secolo in Cina, dimostrando che erano già diventati la loro guida più importante per comprendere le opere confuciane. Inoltre, i gesuiti affermarono anche chiaramente di aver usato l'annotazione張侗初 (m. 1629) di Zhang Tongchu come riferimento nella loro traduzione dello *Zhongyong* (Mirificè favet huic Interpreti Interpres alter, paris cum Colao authoritatis; et ipse Cham dictus, cognomento tum-ço: hic autem in vigesima circiter editione Commentariorum suorum in modo explanatam Confucii sententiam sic scribit).[22]

È abbastanza ironico che Intorcetta non solo abbia taciuto sull'uso del *Sishu jizhu* di Zhu Xi per la sua traduzione dello *Zhongyong,* ma abbia anche criticato ferocemente i fratelli Cheng程頤 (1033-1107) e 程顥 (1032-1085), Zhu Xi e i neo-interpreti che avevano composto la famosa opera *Xingli daquan* 性理大全nella dinastia Song 宋 (960-1279) seguendo i punti di vista di Cheng e Zhu, accusandoli di deviare e distorcere il vero significato dei classici antichi.[23] Sminuire lo *Xingli daquan* sembra essere inteso come una risposta e una confutazione dell'opinione di Niccolò Longobardo (1565-1655), poiché Longobardo aveva precedentemente classificato *Xingli daquan* al terzo posto nella sua lista di quattro categorie di autorevoli opere confuciane.[24] Furono, infatti, le critiche e le pressioni di Longobardo e dei Mendicanti nella Controversia sui Riti che costrinsero i traduttori gesuiti a difendersi con vari mezzi, portando a incongruenze nel *CSP.*

Nella loro interpretazione testuale, Intorcetta e gli altri co-traduttori gesuiti esprimevano direttamente le proprie opinioni sulle caratteristiche dei riti cinesi e rispondevano alle accuse contro la politica di accomodamento culturale dei gesuiti in Cina. Nella sua precedente traduzione *SSPM* Intorcetta non ha mai equiparato il termine cinese tian天 a *Deus* nel cristianesimo, ma lo ha tradotto con "caelum", *cioè* cielo / cielo nel mondo naturale. Ad esempio, nella frase "Con le cerimonie dei sacrifici al Cielo e alla Terra servivano *shangdi*"[25], si occupò del termine sensibile *shangdi* 上帝, una divinità suprema del cielo nelle religioni indigene cinesi, usando la traduzione letterale "supremus Imperator" (il supremo imperatore). Ma nel *CSP*, Intorcetta e Couplet, come revisore finale per la traduzione di Intorcetta, hanno chiarito nell'interpretazione che lo *shangdi* cinese qui era davvero Deus.[26] Intorcetta e Couplet hanno rivelato un'opinione simile nella loro prefazione al documento, sostenendo che tutti i fondatori della nazione cinese, da Fuxi伏羲 a Confucio stesso, riconoscevano l'esistenza di Dio in virtù della loro eccellente ragione.[27] Essi sostenevano che, a causa dello sviluppo del buddismo e del taoismo e dell'incomprensione dei "neo-interpreti" ("interpreti neoterici", cioè i confuciani della scuola di *Li* 理學家, che i gesuiti a volte chiamavano "ateo-politicus"), la fede innocente in Dio tra i cinesi sia stata corrotta (oscurante ac foede contaminassent), cosa che portò alla caduta degli uomini e all'ascesa di superstizioni nel paese. In realtà l'iniziatore di un tale approccio fu Ricci. Nel secondo capitolo della sua opera cinese *Tianzhu shiyi* 天主實義, Ricci traeva appoggio dalla distinzione tra essenza e incidente di Aristotele, e affermava una chiara opposizione ai "Neo-Interpreti" e alla loro teoria sull'origine materialistica *(taiji* 太極o *li* 理) dell'universo. Ha usato molte citazioni dai Cinque Classici per confermare le sue opinioni e confutare il commento di Zhu Xi.

I traduttori del *CSP* hanno tutti sostenuto le misure di accomodamento culturale di Ricci. Continuarono a distinguere tra confuciani originali e neo-confuciani, ponendo l'accento sull'antico rispetto del contemporaneo. Nella loro traduzione, hanno usato la dottrina aristotelica delle Quattro Cause per interpretare l'antica filosofia cinese (equiparando il *taiji* alla causa materiale, usando la causa formale per capire *li*, considerando *lo shangdi* nei classici cinesi come causa efficiente ecc.); hanno descritto le questioni e le preoccupazioni filosofiche cinesi da una prospettiva occidentale e attraverso la lente dei loro giudizi di valore specificatamente occidentali, che includevano cose come riferirsi ai neo-confuciani come "politici atei", riferendosi alla Cina come monarchia e nominando come il fondatore di questa monarchia (monarchiæ sinicæ conditor). Inoltre, formulazioni teologiche occidentali come "Lex naturæ" sono state utilizzate anche per descrivere l'antica storia cinese, in modo che i gesuiti potessero classificare gli antichi cinesi come liberi dall'influenza del buddismo e del taoismo, e chiamarla una nazione nell'era della legge naturale, per forzarli nella storia cristiana e portarli nelle categorie accettate della discussione teologica. Attraverso questo tipo di trasformazioni, piene di interpretazioni scolastiche, il *CSP* ha cercato di dimostrare che lo *shangdi,* un oggetto di culto tra gli antichi cinesi, era il *Deus* cristiano. Sebbene il risultato finale si sia rivelato negativo per i gesuiti nella controversia, i loro punti di vista rappresentati nella traduzione hanno avuto un impatto diretto su Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e il suo discorso sulla teologia naturale dei cinesi.[28] Voltaire (1694-1778), Charles Secondat de Montesquieu (1689-1755), Pierre Bayle (1647-1706), William Jones (1746-1794) e molti altri pensatori illuministi europei lessero pure il *CSP* e costruirono il proprio pensiero e le proprie teorie usando le dottrine confuciane introdotte dai gesuiti in Cina come un importante *altro* contro cui potevano ripensare profondamente la cultura e la filosofia occidentali.

2.3. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (i Sei Classici dell'Impero cinese, *SILCS*)

Il *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (SILCS), tradotto dal gesuita belga François Noël (1651-1729), fu pubblicato a Praga nel 1711.[29] Il manoscritto del testo è ora conservato nella Biblioteca Reale di Bruxelles e contiene tutte le traduzioni latine dei *Quattro Libri,* dello *Xiaojing* 孝經 (Classico *della Pietà Filiale)* e dello *Xiaoxue* 小學 (Piccolo apprendimento). È la prima traduzione completa dei *Quattro Libri* tra tutte le pubblicazioni occidentali riguardanti la Cina. Noël ha usato sia le annotazioni di Zhu Xi sia quelle di Zhang Juzheng come riferimenti per la sua traduzione, come si può vedere chiaramente dalla decisione di Noël di tradurre il testo completo della prefazione di Zhu Xi per il suo *Zhongyong zhangju xu* 中庸章句序, seguita da una traduzione frase per frase di ciascuno dei 33 capitoli divisi da Zhu Xi nel suo *Zhongyong zhangju* 中庸章句. Fatta eccezione per una chiara affermazione all'inizio della sua traduzione dello *Zhongyong* (sic hujus textum fusius explicat Cham Kiu Chim [Zhang Juzheng spiega questo testo in questo modo]),[30] il più delle volte Noël assorbì le annotazioni di Zhu Xi e Zhang Juzheng direttamente nella sua traduzione senza

indicare la fonte. Oltre a ciò, nel manoscritto c'è una parte di traduzione che è stata cancellata e la sua fonte è contrassegnata come *Su Xu Mum In* 四書蒙引 scritta da Cai Qing 蔡清 (1453--1508), il famoso confucianista studioso di *li* nella dinastia Ming 明 (1368-1644).

Sebbene non ci siano caratteri cinesi nella pubblicazione finale, il manoscritto di Noël in realtà adottò la composizione bilingue in latino e Cinese. Il testo originale di *Zhongyong* (compresa la prefazione di Zhu Xi e il suo *Zhongyong zhangju)* è copiato in una calligrafia nera (i caratteri cinesi sembrano essere scritti da due uomini diversi. La maggior parte dei capitoli condivide la stessa calligrafia con virgole in rosso. Ma ci sono due singoli capitoli trascritti con una calligrafia più aggraziata senza virgole. Questi due capitoli erano delimitati separatamente, il che indica che sono stati inseriti o sostituiti in seguito). Il numero di serie per ogni capitolo è stato segnato dallo stesso Noël seguendo la divisione del capitolo e la punteggiatura definita da Zhu Xi nel suo *Sishu zhangju*. Il confronto con gli olografi di Noël conservati nell'Archivio dei Gesuiti a Roma, conferma che Noël non fu l'autore della prima metà del manoscritto della traduzione latina. Questa parte, in una calligrafia più aggraziata, è stata cancellata e riformulata ampiamente (la chirografia delle revisioni sembra contrassegnarle come fatte da Noël). È possibile che la prima parte sia stata tradotta da altri, o che qualcuno abbia trascritto la traduzione precedente di Noël, c'è anche la possibilità che qualcuno abbia registrato il dettato di Noël. Le ampie revisioni indicano che Noël non era ovviamente soddisfatto della traduzione e l'ha modificata considerevolmente prima della pubblicazione. La seconda metà è stata scritta direttamente da Noël con pochissime modifiche, sembra che questa parte sia stata compiuta a pieno ritmo dopo la deliberazione. Confrontando il manoscritto dello *Zhongyong* con la versione ufficiale pubblicata nel *SILCS,* la maggior parte delle abbreviazioni fatte prima della pubblicazione erano limitate alle note del traduttore.[31] Oltre a ciò, al fine di rendere la traduzione più concisa e precisa, Noël ha annullato alcune ridondanze che avevano portato a un sovraccarico di retorica e ripetizioni, ha aggiunto alcune particelle modali, congiunzioni e alcune parole nozionali basate sul contesto per rendere le frasi più fluenti e ha modificato diversi errori presenti nella traduzione precedente.[32] Insieme alle altre modifiche, la sostituzione di sinonimi e gli aggiustamenti dei modelli di frasi nella modifica di Noël indicano la sua notevole determinazione nell'attenzione dell'uso delle parole all'effetto retorico e alla grazia letteraria.

La traduzione di Noël ha due caratteristiche distintive. In primo luogo, tutti i termini sono tradotti con certezza e sistematizzazione. Durante il 16° e 17° secolo, i gesuiti in Cina preferirono selezionare diverse parole latine per tradurre lo stesso concetto confuciano in base al suo contesto nei classici. Ad esempio, nella traduzione *Zhongyong* del *CSP*, le corrispondenti traduzioni latine del concetto *dao* 道 includevano: regola, via, vigeant virtus & leges & ipse Magistratum gerant (possa la virtù e la legge fiorire e potrebbe diventare un magistrato) e ratio (ragione). Sia che i gesuiti comprendessero a fondo i significati a più livelli dei concetti nel confucianesimo, sia che questa variazione provenisse dalla spiegazione dettagliata e dall'analisi dei loro insegnanti cinesi, oggettivamente parlando, tradurre un singolo termine con un'abbondanza di parole corrispondenti riflette la ricca connotazione dei concetti confuciani. Al contrario, però, le diverse varianti avrebbero anche potuto convincere i lettori occidentali che il significato dei termini confuciani era intrinsecamente ambiguo e mutevole. A differenza dei suoi predecessori, Noël preferiva tradurre un concetto confuciano con una parola latina fissa, leggermente adattando il significato solo quando appariva in alcuni casi secondo le annotazioni di Zhu Xi o Zhang Juzheng, che contribuirono a creare un sistema filosofico distinto basato sulla forte associazione dei concetti confuciani con significanti espliciti e coerenti.

In secondo luogo, Noël continuò a usare le tecniche di traduzione dei suoi predecessori nel disegnare analogie tra immagini culturali cinesi e occidentali. Ad esempio, nel passaggio iniziale di *Zhongyong* Noël cita il punto di vista di Zhang Juzheng per annotare il testo come segue:

> "Nel produrre l'essere umano, dopo che il Cielo ha usato l'aria [aer] o qualche materiale percettibile per modellare il corpo umano, riversa la ragione per creare la natura umana. Questa ragione, pur esistendo in Cielo, è chiamata il Primo Principio o il grande, condivisibile, guida, principio completo. Pur esistendo nel corpo umano, si trasforma in pietà [pietas], giustizia [aequitas], rispetto [honestas], prudenza o intelligenza congenita [prudenzia]. L'afflusso e la ricezione della ragione sono uguali alla legge e all'insegnamento imposti agli esseri umani dal Cielo. Perciò la natura dell'essere umano è la legge del Cielo (certamente è inclusa anche nel primo atto)."[33]

Qui Noël sembra seguire la relativa annotazione di Zhang Juzheng, ma le sue scelte delle parole per la traduzione latina sono state definite con significati teologici distintivi. Se è ancora accettabile usare la parola latina "aer" (aria) per corrispondere al concetto *qi*氣della Scuola di *Li*, allora scegliere la parola "ratio" (un termine significativo in Aristotele e ancor più nella teoria teologica di Tommaso d'Aquino) per tradurre *li* 理di Zhu Xi e Zhang Juzheng prende il concetto troppo alla lettera e potrebbe essere accusato di oscurare o riconciliare intenzionalmente le differenze tra questi due concetti. Infatti, mentre tecniche simili erano già state utilizzate nella precedente traduzione di Intorcetta, il vero iniziatore di questa pratica fu Matteo Ricci. Fu lui, dopo tutto, che per primo usò la parola latina "Tetrabiblion" (la traduzione latina per un'opera greca in quattro volumi intitolata *Apotelesmatiká* (Ἀποτελεσματικά) scritta da Claudio Tolomeo (c. 90-c. 168) sulla filosofia e l'astrologia) per tradurre i *Quattro Libri*. In sostanza, l'impiego di termini teologici occidentali per tradurre e spiegare i concetti confuciani rappresenta un tentativo coscienzioso da parte dei gesuiti in Cina di mediare le differenze culturali tra Cina e Occidente e di aiutare gli occidentali a comprendere i classici cinesi. Questo approccio alla traduzione fu in seguito portato avanti dal figurismo, i cui rappresentanti furono Joachim Bouvet S.I. (1653-1730) e i suoi discepoli e assistenti gesuiti. Poiché i figuristi trattavano le analogie tra la cultura cinese e quella occidentale come prove credibili per le interpretazioni teologiche, e si pensava che questo tipo di comportamento superasse finalmente i confini della legittimità nel cattolicesimo, la Chiesa proibì di pubblicare le loro opinioni e i loro libri furono proibiti. Il punto interessante è che mentre Noël era effettivamente considerato un attivo sostenitore del pensiero figurista, non

ci sono prove che Joachim avesse contatti diretti con Noël e altri importanti sostenitori del "figurismo", come Joseph Henry-Marie de Prémare (1666-1736) e Jean-François Foucquet (1665-1741), incontrarono Noël solo nei primi giorni dopo il loro arrivo in Cina.[34]

Nella sua annotazione del testo, Zhang Juzheng ha seguito la comprensione di Zhu Xi del *li* come l'esistenza perfetta dotata dal Cielo (o più precisamente dal *taiji),* che risplende sugli esseri umani. Nella teoria di Zhu Xi, *li* e *qi* erano due aspetti di un essere ed esistevano in una relazione interdipendente. Come fondamento, *li* non aveva alcun male e nessuna deviazione. L'annotazione di Zhang "蓋天之生人, 既與之氣以成形, 必賦之理以成性" afferma che fu la formazione mista di *Li*, che fu dotata dal Cielo, e *qi* nel mondo terreno che divenne *xing* 性 (la natura) degli esseri umani e di tutti gli esseri viventi. Il significato originale della parola latina "ratio" usata dai gesuiti per tradurre il termine *li* si riferisce a una sorta di capacità cognitiva attiva con cui ogni persona nasce, e in virtù della quale gli esseri umani possono realizzare il significato di cose diverse e comprenderne le cause.[35] Tuttavia, tale nozione di *ratio* si discosta ampiamente dalla connotazione di *li* nel confucianesimo.

Oltre a questo, Noël usò anche l'espressione latina "*principium primum*" ["il primo principio"] per riferirsi a *li* nella sua traduzione. Questo è un termine profondamente carico di significato, dal momento che Tommaso d'Aquino sostiene notoriamente che Dio è il primo principio nella sua *Summa Theologiae* (Ia, Q4, a.1.). Inoltre, Noël tradusse *tianming*天命nel testo originale (struttura soggetto-predicato, qui *ming* 命è un verbo che significa ordine/comando) come "lex coeli" (legge del Cielo); e anche l'osservazione aggiuntiva "è anche incluso nel primo atto" alla fine della sua traduzione sono contrassegnati da interpretazioni teologiche e possono essere identificati come esemplificazioni per eccellenza del desiderio di tracciare analogie comparative tra cinese e occidentale Culture.

3. Conclusione

Ognuna delle tre edizioni dello *Zhongyong* tradotte dai gesuiti nel periodo centrale della dinastia Qing affermava e apprezzava la ragione interiore della cultura cinese. Il metodo di traduzione letterale (Versio literalis) combinato con la fornitura della pronuncia per ogni carattere cinese in *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (1667-1669) rivela che Intorcetta voleva imitare la linea di pensiero di Zhu Xi nel suo *Sishu jizhu*. Questo approccio intende collegare ogni carattere con la sua fonologia e connotazione in un contesto specifico. Sebbene ci fossero ancora alcuni malintesi sul senso letterale delle parole, la traduzione di Intorcetta era generalmente molto fedele al testo originale cinese e ovviamente aveva la funzione pratica di servire come libro di testo o dizionario bilingue sul pensiero confuciano. Nel *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), Intorcetta ha cambiato la sua strategia di traduzione. Basando il lavoro sulla sua precedente traduzione dello *Zhongyong,* ha inserito una notevole quantità di interpretazione soggettiva della cultura cinese e ha citato ampiamente gli altri classici nel tentativo di corroborare la sua affermazione della fede degli antenati cinesi nel vero Dio, un approccio che era abbastanza simile al metodo dell'ermeneutica biblica sviluppato dai primi padri apologeti della chiesa. Una delle caratteristiche più sorprendenti del *CSP* era che Intorcetta e il suo co-traduttore gesuita Couplet indicavano apertamente che il termine *shangdi* nello *Zhongyong* era equivalente al latino *Deus*, l'essere supremo di questo universo con diverse denominazioni in diverse culture. In *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (1711) Noël ritornò al metodo di traduzione letterale di un testo sorgente, seguendo fedelmente l'ordine capitolare deciso da Zhu Xi. Ha anche segnato la sua traduzione latina per corrispondere alla sua controparte cinese frase per frase e paragrafo per paragrafo. Ma sebbene la sua traduzione sia generalmente affidabile e fluente, possiamo ancora vedere dalla sua selezione di parole che ha continuato a seguire l'approccio dei suoi predecessori nel cercare di spiegare e interpretare il confucianesimo con termini scolastici per trovare il terreno comune tra le due culture.

Sebbene lo scopo originale dei gesuiti non fosse quello di propagare il confucianesimo all'estero (al contrario, in realtà), le loro attività di traduzione interculturale produssero effettivamente una serie di effetti profondi e imprevisti sui pensatori illuministi occidentali, e fu attraverso i loro sforzi pionieristici e le traduzioni popolari che il pensiero confuciano divenne noto per la prima volta in Europa. Le ragioni del successo del loro lavoro di trasmissione culturale si possono trovare in due aspetti: da un lato, le loro attività di traduzione soddisfacevano i bisogni spirituali e l'atmosfera culturale generale nel periodo dell'Illuminismo; d'altra parte, i traduttori gesuiti avevano una profonda formazione sia nella cultura cinese sia in quella occidentale, quindi potevano basare il loro lavoro sui valori tradizionali della società occidentale (erano esperti nell'usare l'analogia tra le culture cinese e occidentale per assimilare materiale da culture eterogenee e integrarle nella più ampia struttura della cultura occidentale). Furono anche in grado di trarre vantaggio dal discorso accademico occidentale prevalente di quel tempo (usando i termini chiave nella filosofia di Aristotele, il quadro teologico rivolto ai pagani da San Paolo e il sistema di pensiero teologico di Tommaso d'Aquino per tradurre / parafrasare i concetti confuciani), e trascrivevano saggi confuciani sapientemente per soddisfare i loro bisogni. Se diciamo che la missione gesuita in Cina durante le dinastie Ming e Qing dipendeva da una comprensione indulgente della cultura cinese e dallo zelo di San Paolo per convertire i pagani, essi si mostrarono insolitamente interessati a penetrare l'"irrazionalità" esteriore (come fare sacrifici al Cielo e agli antenati, divinazione e indovinelli) per scoprire e persino apprezzare la razionalità interiore della cultura cinese. Al contrario, la maggior parte degli occidentali dopo il 18° secolo tendeva a negare la razionalità interna della cultura cinese in base alla loro percezione della sua carenza di razionalità esteriore, concludendo che il comportamento culturale cinese era incapace di conformarsi agli standard occidentali per una società moderna, dal processo legislativo e sistema politico al formato della citazione e al modello di scrittura dei documenti di ricerca. Come affrontare attivamente le domande dell'Occidente e tornare alla nostra tradizione nel modo più tempestivo? Come combinare l'attenzione alle esperienze storiche con l'introspezione delle teorie moderne, e attraverso la combinazione iniziare a pensare di costruire una struttura accademica moderna o l'immagine di una nazione moderna, che non solo

porti le tracce della nostra mentalità, ma sia anche adattabile al mondo globalizzato, che non solo differisce dalla nozione occidentale di modernità, ma partecipa anche di valori universali? Questo è un compito importante non solo per i moderni accademici cinesi, ma anche per i pensatori di altri paesi dell'Asia orientale come Corea, Giappone e Vietnam, dove il confucianesimo è profondamente intrecciato sia con la cultura locale sia con il modo stesso di pensare.

Bibliografia

Fonti primarie

Intorcetta, Prospero. 1667/1669. *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Guamcheu- Goa.

Intorcetta, Prospero, Christian Wolfgang Henriques Herdtrich, François de Rougemont, and Philippe Couplet. 1687. *Confucius Sinarum Philosophus*. Paris.

Magalhães, Gabriel de. 2004. *Nouvelle Relation de la Chine*. Translated by He Gaoji and Li Shen. Zhengzhou: Daxiang chubanshe.

Navarret, Domingo Fernandez. 1676. *Tratados históricos, éticos y religiosos del Gran Imperio Chino*. Madrid.

Noël, François. 1711. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*. Pragae.

Zhongyong 中庸 (The Doctrine of the Mean).

Fonti secondarie

Bortone, Fernando. 1969. *I Gesuiti alla corte di Pechino*. Roma: Desclée.

Boxer, Charles R. 1947. "Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718." *Journal of the Royal Asiatic Society* (December): 199-215.

Brockey, Liam. 2007. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chan, Albert. 1990. "Towards a Chinese Church: The Contribution of Philippe Couplet S.J. (1622-1693)." In *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693): The Man Who Brought China to Europe*, edited by Jerome Heyndrickx. Sankt Augustin: Steyler Verlag.

___, 2002. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue*. Armonk, New York, and London: M. E. Sharpe.

Chen, Shengxi 陳生璽. 2007. *Zhang Juzheng jiang ping Daxue and Zhongyong* 張居正講評《大學·中 庸 (Zhang Juzheng's Comments on *Daxue* and *Zhongyong*). Shanghai: Cishu chubanshe.

Ching, Julia, and Willard G. Oxtoby. 1992. *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Nettetal: Steyler Verlag.

D'Arelli, Francesco. 1998. "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei *Quattro Libri* (*Sishu*): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche." In *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, a cura di Francesco D'Arelli. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.

___, ed. 2001. *Matteo Ricci Lettere (1580-1609)*. Macerata: Quodlibet.

Dehergne, Joseph. 1995. *Zaihua yesu huishi liezhuan ji shumu bubian · xia* 在華耶穌會士列傳及書目補編·下 (Repertory of the Jesuits in China 1552-1800, Vol. II). Translated by Geng Sheng. Beijing: Zhonghua shuju.

D'Elia, Pasquale, ed. 1942-1949. *Fonti Ricciane I & II*. Roma: Libreria dello Stato.

Golvers, Noël. 2009. "An Unobserved Letter of Prospero Intorcetta S.J. to Godefridus Henschens S.J. and the Printing of the Jesuit Translations of the Confucian Classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)." In *Syntagmatia Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy*, edited by Dirk Sacré and Jan Papy. Leuven: Leuven University Press.

Hsia, Ronnie Po-Chia. 2009. "Tianzhujiao yu mingmo shehui—Chongzhenchao Long huamin shandong chuanjiao de jige wenti" 天主教與明末社會—崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題 (Catholicism and the Society in the Late Ming Dynasty-Some Problems in the Missionary Work of Niccolò Longobardo in Shandong under the Reign of Chongzhen Emperor). *Lishi yanjiu* 歷史研究 (Historical Research) 2: 51-67.

Igawa, Yoshitsugu 井川義次. 2007. "Christian Wolff and Neo-Confucianism: Relating with Ratio in Chinese Philosophy." *Zhexue sixiang lunji* 哲學 思想論 集 (Analect of Philosophy Thought) 33:79-86.

___, 2013. "Ruxue gudian xinxi yu qi zai ouzhou de huixiang"儒學古典資訊與其在歐洲的迴響：歐洲啟蒙主義者對中國哲學的接受 (The European Enlighteners' Reception of Chinese Philosophy). In *Gongting dianji yu dongya wenhua jiaoliu guoji xueshu yantaohui lunwenji* 宮廷典籍與東亞文化交流國際學術研討會論文集 (Proceeding of the International Symposium Classics in Palace and East Asia Culture Exchange):493-501.

Jäger, Henrik. 2012. "Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung."https://www.unihildesheim.de/media/fb2/philosophie/J%C3%A4g er_AZP-Artikel.pdf

Kasper, Walter, ed. 1993-2001. *Lexikon* für *Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Lach, Donald F. 1953. "The Sinophilism of Christian Wolff." *Journal of the History of Ideas* 14: 561-574.

Li, Wenchao 李文潮. 2002. "'Ziran shenxue' wenti—Laibunici he wo'erfu" "自然神學"問題—萊布尼茨與沃爾夫 (The Problem of "Nature Theology": Leibniz and Wolff). In *Leibniz and China* 萊布尼茨與中國. Bejing: Kexue chubanshe.

Lundbaek, Knud. 1979. "The First Translation from a Confucian Classic in Europe." *China Mission Studies (1550-1800)* Bulletin I: 1-11.

___, 1981. "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits." *China Mission Studies (1550-1800)* Bulletin III: 2-11.

Metzler, Josef. 1980. *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Mungello, David E. 1981. "The Jesuits' Use of Chang Chü-cheng's Commentary in their Translation of the Confucian Four Books (1687)." *China Mission Studies (1550-1800)* Bulletin III: 12-22.

___, 1983. "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural in Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China*, 515-541. Taipei: Furen University Press.

___, 1986. Book review of *Rede* über *die praktische philosophie der Chinesen: Oratio de sinarum philosophia practica*, by Christian Wolff. *Studia Leibnitiana* 18: 120-125.

___, 1988. "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books." In *East meets West: The Jesuits in China, 1528-1773*, edited by Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh. Chicago: Loyola University Press.

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

Pfister, Louis 費賴之. 1995. *Zaihua yesu huishi liezhuan ji shumu·shang* 在華耶穌會士列傳及書目·上 (Biography and bibliography of the Jesuits in China 1552-1773, Vol. I). Translated by Feng Chengjun. Beijing: Zhonghua shuju.

Qi, Yinping 戚印平. 2007. *Yuandong yesuhui yanjiu* 遠東耶穌會史研究 (Studies on the History of Jesuits in Far East). Bejing: Zhonghua shuju.

Rule, Paul. 2003. "François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy." In *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, edited by W. F. Vande Walle and Noël Golvers. Leuven: Leuven University Press.

Standaert, Nicolas, ed. 2001. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden, Boston, and Köln: Brill.

___. 2012. *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Aggiunta da parte del traduttore:

Sinarum Scientia Politico-Moralis = La Scienza Politico-Morale di Cinesi = The Poltical and Moral Views of the Chinese - di Prospero Intorcetta, 1669; a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco. - Palermo: Fondazione Federico 2., 2021.

NOTE

* Luo Ying, *The Jesuits' Latin Translations of the Zhongyong 中庸 during the 17th and 18th Centuries,* Journal of Confucian Philosophy and Culture, Vol. 26 (2016), XXX-XXX, DOI: 10.22916/jcpc.2026.26.1. Si ringrazia l'Institute of Confucian Philosophy and Culture per l'autorizzazione a pubblicare la versione italiana di questo contributo, curata dal dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta).

** LUO Ying: Associate Professor, International Institute of Chinese Studies, Beijing Foreign Studies University (luoying0227@hotmail.com)

*** This research is supported by the National Social Science Foundation and the Young Faculty Research Fund of Beijing Foreign Studies University.

[1] Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724,* 255-268. "Ratio Studiorum" (*Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*) era il programma educativo dei gesuiti, formalmente istituito nel 16° seco-

lo. Consisteva in tre fasi: studio umanistico da cinque a sei anni, tre anni di studio filosofico e quattro anni di studio teologico. Lo studio umanistico nella prima fase era concentrato principalmente sull'apprendimento delle lingue classiche con particolare attenzione allo studio del latino, compresi i corsi di grammatica, retorica, ecc. La fase di studio filosofico era ovviamente segnata dal sistema di pensiero di Aristotele in cui venivano insegnate la logica, la filosofia naturale, la metafisica e l'etica. Lo studio teologico nella terza fase si basava principalmente sulla filosofia scolastica, in particolare sulle opere di Tommaso d'Aquino. Il programma educativo dei gesuiti accettava studenti provenienti da diversi strati sociali, enfatizzava le esperienze spirituali, aveva adottato una modalità di addestramento militare e mirava alla formazione di leader d'élite all'interno della Chiesa cattolica. L'istituzione di questo programma educativo ha anche costituito un esempio positivo per la riforma interna della Chiesa cattolica romana. Vedi Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 842-843. Ferdinand Verbiest (1623-1688) scrisse in una lettera che il Collegio de São Paulo fondato dai gesuiti a Macao ereditò il loro sistema educativo europeo. Sebbene la missione in Cina in seguito abbia tentato di stabilire lo studio dei classici cinesi per prendere il posto dei classici occidentali, tali piani non si sono mai avverati. Cfr. Golvers, "An Unobserved Letter of Prospero Intorcetta S.J. to Godefridus Henschens S.J. and the Printing of the Jesuit Translations of the Confucian Classics (Roma-Anversa, 2 giugno 1672)", 679. (*Nota del traduttore*: Per una versione italiana dell'articolo di Golvers (a cura del dott. Antonino Lo Nardo della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta), cfr. «Un lettera non analizzata di Prospero Intorcetta S.J. a Godefridus Henschens, S.J. e la stampa delle traduzioni dei Gesuiti dei Classici Confuciani», in *Intorcettiana*, a. 1 - N. 2 luglio-dicembre 2019, pp. 54-61).

[2] Ricci fu il primo ad usare il termine "Tetrabiblion" (un termine latino trascritto dal greco, che letteralmente significa "quattro libri", originariamente usato in riferimento al lavoro di Claudio Tolomeo del 2° secolo sulla filosofia e la pratica dell'astrologia) come traduzione del nome per i *Quattro Libri.* Nelle sue lettere, ha anche usato più volte la frase italiana "Quattro Libri" per indicare i *Quattro Libri* Cinesi. Vedi D'Arelli, *Matteo Ricci Lettere (1580-1609)*, 184, 192n, 315 e n, 337n, 349 e n., 364n, 518n; D'Elia, *Fonti Ricciane I*, 330 e Fonti *Ricciane II*, 33; e Pfister, *Zaihua yesu huishi liezhuan ji shumu · shang*, 46.

[3] D' Elia, *Fonti Ricciane II,* 33; Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology,* 250; e Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books", 252.

[4] Lundbaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe", 1-11. Ho trovato la *Bibliotheca Selecta* di Possevino nell'Archivio dei Gesuiti a Roma e nel suo *Liber Novus* (pp. 581-586), citava una parafrasi latina sulle dottrine morali tradotte da un libro cinese (Liber Sinensium). In base al contenuto possiamo affermare che è il passaggio di apertura del *Daxue* 大學. La collezione di Possevino non menziona mai che Ruggieri tradusse questo passaggio, ma procede invece nel descrivere gli sforzi di Ruggieri per comporre un Catechismo cinese dopo un lungo studio approfondito della cultura cinese (Catechismus, quem idem Rogerius Superiorum permissu edidit characteribus Sinensibus. . .). Lundbaek trovò anche un manoscritto latino dei *Quattro Libri* datato 1591-1593 (FG [3314]1185) con la firma come collettore di Michele Ruggeri nella Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. La parafrasi del *Daxue* pubblicata da Possevino è quasi la stessa di questo manoscritto, ad eccezione di piccole modifiche apportate alle singole parole. D'Elia fu il primo studioso a condurre ricerche sul manoscritto di Ruggieri. Fece alcune annotazioni sulla copertina di questo manoscritto nel 1936 e affermò che Ruggieri non sarebbe stato in grado di tradurre i Quattro *Libri* in vista della sua conoscenza della lingua cinese a quel tempo, così D'Elia presume che Ruggieri possa aver trascritto la traduzione di Ricci e portato con sé una copia in Italia. Nel 1942, D'Elia aveva cambiato opinione e credeva fermamente che Ruggieri avesse tradotto i *Quattro Libri* in latino. Cfr. D'Elia, *Fonti Ricciane I*, 43 nota 2. Un altro studioso italiano, Francesco D'Arelli, si oppose al punto di vista di D'Elia e continuò a considerare Ricci il più probabile traduttore originale della maggior parte di questo manoscritto. Vedi D'Arelli, "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei *Quattro Libri* (*Sishu*): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche", 163-175. (*Nota del traduttore*: sul manoscritto di Ruggieri, si ritiene opportuno segnalare i seguenti due recenti contributi: 1) *Confucio. La morale della Cina. Ovvero il Grande Studio, l'Invariabile Mezzo e parte dei Dialoghi tradotti nel 1590 dal gesuita Michele Ruggieri per Sua Maestà Filippo II*, a cura e con un saggio di Eugenio Lo Sardo, Roma 2016; 2) M. Ferrero (ed.), *Il primo Confucio latino. Il Grande Studio, la dottrina del Giusto Mezzo, i Dialoghi. Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543-1607)*. Roma 2019).

[5] I sinologi francesi Guillaume Pauthier e Abel Rémusat sono di questa opinione, ma il sinologo australiano Paul Rule ritiene che non ci siano prove per questo. Cfr. Rule, "François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy", 159. Ho trovato *Sinensis imperii libri classici sex* nella Biblioteca Nazionale della Repubblica Ceca. Rispetto all'elegante rilegatura dell'edizione e al grande formato folio del *Confucius Sinarum philosphus*, le sue dimensioni fisiche (quarto), la pelle utilizzata per la sua copertina e lo stile di rilegatura sono molto più semplici.

[6] A proposito delle opere di François Noël SJ (traduttore di *Sinensis imperii libri classici sex)* come causa dell'interesse di Wolff per la Cina, in particolare per la filosofia e la religione cinese, cfr. Ching e Oxtoby, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, 49-60. Si possono consultare molti più riferimenti su questo argomento nei lavori di Donald F. Lach, David E. Mungello, Henrik Jäger, Yoshitsugu Igawa, ecc.

[§] *Nota del traduttore*: La "presentazione" all'Imperatore da parte di Intorcetta di una copia del *SSPM* (e di altri oggetti) non avvenne direttamente in quanto il missionario piazzese non fece mai un viaggio a Vienna. Cfr., a tal proposito: 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 A. Lo Nardo, V.V. Giunta. G. Portogallo, Caltanissetta 2018, pp. 245-258, 247; J. Mokre, «L'invio di cinque "sinojesuitica" da P. Intorcetta S.J. all'Imperatore Leopoldo I nel 1672 e la loro conservazione nella Biblioteca di Corte, oggi Biblioteca Nazionale Austriaca a Vienna», in *Intorcettiana*, a. I, N. 2 luglio-dicembre 2019, pp. 36, 43, 36-37; N. Golvers, «Censimento del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Prospero Intorcetta e alcuni nuovi aspetti del suo viaggio europeo», *Intorcettiana*, a. II - N. 3 gennaio-giugno 2020, pp. 12-21, 17.

[7] La controversia sui riti cinesi riguardava tre argomenti di dibattito: i riti che onoravano i propri antenati, onoravano Confucio e le dispute sulla traduzione di termini specifici. In particolare, la traduzione cinese di *Deus* divenne un argomento perenne di discussione tra le diverse società cattoliche e portò a differenti punti di vista all'interno della missione gesuita in Cina. Ad esempio, Ricci usò *shangzhu* 上主, *zhu* 主, zhu *Yesu* 主耶穌, *tianzhu* 天主 e *shangdi* 上帝per tradurre *Deus*, ma il suo successore Niccolò Longobardo (1565-1655) e un altro gesuita João Rodrigues (1561-1634) dal Giappone espressero una forte opposizione all'uso da parte di Ricci delle espressioni cinesi *tianzhu* e *shangdi*, insistendo invece nel rendere *Deus* con la sua traslitterazione cinese. Al fine di risolvere il dissenso interno, il visitatore André Palmeiro (1569-1635) si pronunciò nel 1629 contro l'uso di *shangdi* e *tian*, stabilendo che *tianzhu* fosse l'unica traduzione legittima per *Deus*. Ma c'erano ancora alcuni gesuiti (come Philippe Couplet, uno dei traduttori del *Confucius Sinarum philosphus)* inclini ad usare la traduzione *shangdi.* Così nel 1693, Charles Maigrot (1652-1730), amministratore delle missioni della Cina e vicario apostolico del Fujian, ribadiva il divieto contro l'uso di *shangdi* e *tian* e permetteva solo la traduzione *tianzhu,* il cui uso è stato mantenuto fino ad oggi. Per ulteriori informazioni sugli argomenti di Longobardo e Rodrigues contro l'uso di termini cinesi dai classici confuciani come traduzioni di *Deus,* cfr. Qi Yinping, *Yuandong yesuhui yanjiu,*114-165; e Hsia, "Tianzhujiao yu mingmo shehui", 51-67. (*Nota del traduttore*: su questi argomenti si ritiene opportuno segnalare i seguenti due recenti contributi: 1) [**Nicolò Longobardo**], *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, edited by Thierry Meynard, S.J., & Daniel Canaris, Palgrave MacMillan, 2021; 2) Daniel Canaris, «Mediating Humanism and Scholasticism in Longobardo's "Resposta breve" and Ricci's Reading of Confucianism», *in Renaissance Quarterly* 74 (2021): 498:527 © The Author(s), 2021. Published by the Renaissance Society of America. DOI: 10.1017/rqx.2021.4. Per una versione italiana (a cura del dott. Antonino Lo Nardo - Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta) cfr. D. Canaris, «Mediare cristianesimo e scolasticismo nella "Resposta breve" di Longobardo», in *Intorcettiana*, a. III, N. 6 luglio-dicembre 2021, pp. 28-41).

[8] Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*, 84-87.

[9] Ho trovato due edizioni di questo lavoro. Uno è incluso nel volume *Jap-Sin III 3*. 3a, 3b con il titolo *Xiwen sishu zhijie* 西文四書直解 (Interpretazioni semplici sui *Quattro libri* in lingua occidentale) negli Archivi dei gesuiti a Roma. Per una descrizione più dettagliata di questa edizione cfr. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*,477-479. Il secondo è il documento n. 732 nel microfilm prodotto dalla Biblioteca della School of Oriental and African Studies, University of London. Entrambi contengono la stessa traduzione bilingue dello *Zhongyong*, ma quest'ultimo include anche una *Vita Confucii* di 8 pagine (biografia di Confucio), una dichiarazione di riesame e il permesso di pubblicazione ricevuto a Goa con il sigillo privato del traduttore in cinese. Quindi si può vedere che il primo a Roma è incompleto. (*Nota del traduttore*: Per un censimento delle copie ancora oggi esistenti di quest'opera, cfr. N. Golvers, «Censimento del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Prospero Intorcetta e alcuni nuovi aspetti del suo viaggio europeo», *Intorcettiana*, a. II - N. 3 gennaio-giugno 2020, pp. 12-21).

[10] I quattro approvatori furono Inácio da Costa (1603-1666), Jacques Le Faure (1613-1675), Matias da Maia (1616-1667) e Feliciano Pacheco (1622-1687); i dodici accreditati con la revisione della traduzione furono António de Gouvea (1592-1677), Pietro Canevari (1596-1675), Francesco Brancati (1607-1671), Gianfrancesco De Ferrari (1609-1671), Humbert Augery (1616-1673), Adrien Greslon (1618-1696), Jacques Motel (1619-1692), Giandomenico Gabiani (1623-1694), Manuel Jorge (1621-1677), Philippe Couplet (1624-1692), François de Rougemont (1624-1676) e Christian Wolfgang Henriques Herdtrich (1625-1684).

[11] "[...] meis approbatum, & à duodecim aliis Patribus Societatis nostrae in Sinis recognitum, & publica luce dignum judicatum fuit." Cfr. Intorcetta, "FACVLTAS R.P. Viceprovincialis", *SSPM,* fol. 3.

[12] "In urbe Quamcheu metropoli Sinensis provinciae Quamtum die 31. mensis Iulii. Anni 1667," *SSPM,* fol.3.

[13] Dehergne, *Zaihua yesu huishi liezhuan ji shumu bubian · xia*, 474.

[±] *Nota del traduttore*: Per visione generale sul cosiddetto "Calendar Case" cfr. Catherine Jami. «Revisiting the Calendar Case (1664-1669): Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing» in *Korean Journal of History of Science*, 2015, 27 (2), pp. 459-477.halshs-01222267.

[14] Per quanto riguarda il numero di missionari esiliati a Guangzhou, ci sono due opinioni tra gli studiosi. Metzler ha numerato gli esuli a 23, vedi Metzler, *Die Synoden in China, Japan and Korea, 1570-1931*,23; mentre Chan è dell'opinione che l'esilio comprendesse 25 persone, tra cui 21 gesuiti, tre domenicani e un francescano, vedi Chan, "Towards a Chinese Church: the contribution of Philippe Couplet S.J. (1622-1693)", 60. Ho letto un libro copiato a mano intitolato *Taixi Yinjuesi xiansheng xinglüe*泰西殷覺斯先生行略 (Biografia di Prospero Intorcetta dall'Occidente) conservato presso la Bibliothèque nationale de France (CHINOIS 1096), e il suo autore anonimo cita che Padre Intorcetta e gli altri gesuiti (25 persone in tutto) furono chiamati a Pechino per ordine imperiale e in seguito si stabilirono nel Guangdong ("詔旨命先生及同會諸友進都. 隨奉旨恩養廣東共二十五位"). Quando Intorcetta tornò a Roma come Procuratore, presentò una breve relazione alla Santa Sede sullo stato del lavoro missionario in Cina dal 1581 al 1669 (*Compendiosa Narratio de statu Missionis Chinensis ab anno 1581. Usque ad annum 1669*), in cui fu incluso un elenco nominativo di 30 sacerdoti (25 gesuiti, quattro domenicani e un francescano) che furono inviati a Pechino sotto scorta. Tra questi, Adam Schall S.I. (1592-1666) e Domenico Maria Coronado Spanuolo O.P. morirono durante il processo, a Ludovico Buglio (1606-1682), Gabriel de Magalhães (1610-1677) e Ferdinand Verbiest (1623-1688) fu ordinato di lavorare a Pechino dopo il processo, e gli altri furono - invece - mandati in esilio a Guangzhou. Più tardi durante l'esilio, anche Inácio da Costa e Michel Trigault (1602-1667) morirono rispettivamente nel 1666 e nel 1667. A giudicare da questi materiali tendo a credere che ci siano stati 25 missionari stranieri esiliati a Guangzhou che hanno preso parte alla "Conferenza di Guangzhou". (*Nota del traduttore*: Il numero dei missionari stranieri esiliati a Guangzhou fu - effettivamente - 25. Mentre 23 firmarono gli Atti della Conferenza, due, come evidenziato dall'autrice, morirono prima della firma degli stessi. Cfr., tra altro, H. Bosmans, « Lettres inédites de François de Rougemont : missionnaire Belge de la Compagnie de Jésus en Chine, au XVIe siècle », in *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Louvain, 3s. 9 (1913) : 38.

[15] Pfister, *Zaihua jesu huishi liezhuan ji shumu · shang*, 331.

[16] Ad esempio, Intorcetta tradusse "小人之中庸也. 小人而無忌憚也" ("Anche lo stolto scorge la via di mezzo cui aderire, ma poichè è stolto, non si preoccupa di non rispettarla." Traduzione a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco) in "Improbus *etiam habet* medium *quod teneat* ; *sed quia* improbus, ideò non veretur *illud preuaricari*". Le parole in corsivo sono aggiunte fatte da Intorcetta, al fine di includere i vocabolari latini frammentari e isolati tradotti letteralmente dal cinese in una frase latina completa e significativa. Per la prima frase cinese, aggiunse un verbo predicativo "habet" per il soggetto "improbus" e una clausola relativa "quod reneat" per l'antecedente "medium", in modo che i lettori occidentali potessero capire che questa frase riguardava l'atteggiamento dell'uomo cattivo nei confronti della via di mezzo. Per la seconda frase cinese, Intorcetta la divise in due frasi latine: lo fece prima aggiungendo la congiunzione "sed", impiegando "quia" con il verbo di collegamento omissibile "est" per costruire una frase per causa; poi aggiunse un soggetto accusativo "illud" e un infinito passivo "preuaricari" dopo il verbo "veretur" come affermazione indiretta per spiegare l'agire dell'uomo medio come risultato: l'uomo cattivo non teme di andare contro la Via di Mezzo. Questo cambiamento intenzionale coincide ovviamente con l'abitudine di lettura degli occidentali.

[17] Secondo la ricerca di C. R. Boxer, l'uomo che aiutò Intorcetta a stampare il suo *SSPM* a Goa fu un convertito cristiano di nome "Paul" che portò dalla Cina. Dopo aver terminato il lavoro di stampa, Paul tornò in Cina da solo. Presumo che questo convertito fosse Wan Qiyuan 萬其淵 (Paul Banhes, 1631-1700) che mantenne stretti contatti con Intorcetta come suo discepolo e fu successivamente ordinato sacerdote dal primo vescovo cinese, Luo Wenzao 羅文藻 (Gregorio Lopez, 1616-1691), a Nanchino il 1º agosto 1688. Cfr. Boxer, "Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718," 202 e Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, 463.

[18] Il manoscritto originale di questo testo è conservato nella Bibliothèque nationale de France (Ms. Lat. 6277/1 et 2). Come opera significativa nell'età dell'Illuminismo, questo libro è inserito nella collezione di varie biblioteche europee. Fino ad ora ho letto cinque edizioni che si trovano rispettivamente alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, alla Biblioteca Nazionale di Francia, nella Biblioteca Nazionale Austriaca, alla Biblioteca dell'Università di Erlangen-Norimberga e alla Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Tutte queste edizioni hanno lo stesso tempo e luogo di pubblicazione, concordano tra loro nel loro contenuto, ma la sequenza di diverse parti del libro differisce leggermente tra le copie. Oltre a questo, la numerazione delle pagine varia per le diverse parti di un libro, con alcuni numeri che si sovrappongono o sono altrimenti incoerenti. Tutti questi dettagli suggeriscono che le diverse parti di questo libro sono state dattiloscritte e stampate separatamente, e sono state successivamente messe insieme o rilegate in un unico volume. In una discussione con il Dr. Noël Golvers via e-mail, sono stata anche informata che nell'Europa del 17° secolo, i "libri" venivano tipicamente venduti non rilegati, quindi l'acquirente poteva scegliere la forma e il materiale della copertina e organizzare l'ordine del contenuto del libro come desiderava. Questo potrebbe essere il motivo per cui ci sono diversi ordini di contenuto per il *CSP*.

[19] *CSP*, *Proëmialis Declaratio*, *Conclusio*, cxiv. Sia Mungello sia Lundbaek proseguirono gli studi sul riferimento della traduzione dei gesuiti per il *CSP,* in particolare su quale edizione del commentario di Zhang Juzheng era più probabile avessero usato in quel momento. Cfr. Mungello, "The Jesuits' Use of Chang Chü-cheng's Commentary in their Translation of the Confucian Four Books (1687)", 12-22; e Lundbaek, "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits", 2-11.

[20] Magalhães, *Nouvelle Relation de la Chine*, 52-53.

[21] Magalhães, *Nouvelle Relation de la Chine*, 128.

[22] Oggi il commentario di Zhang Tongchu ai *Quattro Libri*, *Xin ke Zhang Tongchu xiansheng yongsizhai sishuyan* 新刻張侗初先生永思齋四書演 (Jap-Sin I, 3) è ancora conservato negli Archivi dei gesuiti a Roma.

[23] *CSP*, *Proëmialis Declaratio*, xxxvij.

[24] "Los libros autenticos de esta Secta se reduzen a quatro ordenes, el primero es, de las doctrinas antiguas, Ie King, Xi King, &c.[...] El Segundo es, el Comento de estas doctrinas

[...] El tercero orden de libros es, los que contiene la Suma de su Philosophia moral, y natural, que llaman Sing Li. [...] El quarto orden, son los libros originales de estos Autores, que florecieron despues de la quema universal, los quales se emplearon, parte en explicar las doctrinas de los primeros Philosophos, y parte en componer diversas materias ex proprio marte [...]", in Navarrete, *Tratados Históricos, éthicos y Religiosos de la Monarchia de China*, 250. (*Nota del traduttore*: Su questo punto, cfr. - più recentemente - Meynard T. (2021) *Longobardo's Reading of Song Confucianism*. In: Meynard T., Canaris D. (eds) *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*. Palgrave Studies in Comparative Global History. Palgrave Macmillan, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-16-0451-5_4).

[25] *Zhongyong*: "郊社之禮，所以事上帝也."

[26] "Hic locus illustris est ad probandum ex Confucii sententia unum esse primum principium; nam cum dixisset esse duo sacrificia, caeli et terrae, non dixit, ad serviendum caelo et terrae, nec ad serviendum coeli et terrae distinctis numinibus, sed ad serviendum superno seu supremo Imperatori qui est Deus [...]," *CSP,*59.

[27] I margini del manoscritto originale di Intorcetta, che è conservato presso la Bibliothèque nationale de France, sono pieni di citazioni dai *Quattro Libri* e dai *Cinque Classici* come prova delle sue argomentazioni. Vedi Ms. Lat. 6277/1, i-xxxii.

[28] Li Wenchao, "'Ziran shenxue' wenti: Laibunici he wo'erfu", 280-284.

[29] Un'edizione digitale di *SILCS* può essere trovata e letta in Google Books.

[30] Mungello ha riferito nei suoi studi sul *SILCS* che Noël ha usato le annotazioni di Zhu Xi, Zhang Juzheng e altri studiosi della Scuola di *Li,* ma "mentre Noël si riferiva a Chu Hsi e ad altri membri del *li-hsüeh* per nome, non si riferiva al nome di un altro commentatore che stava usando: Chang Chü-cheng". Cfr. Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West", 529. Secondo la mia lettura, tuttavia, mentre Noël ha usato il commento di Zhang Juzheng nelle sue traduzioni dei *Daxue, Lunyu* e *Mengzi* senza fare riferimento alla paternità, nella traduzione dello *Zhongyong* egli indica chiaramente la sua dipendenza da Zhang Juzheng citandolo per nome. Cfr. *SILCS*, 41.

[31] Nel manoscritto, dopo aver tradotto la frase di apertura dello *Zhongyong* "天命之謂性" ("Ciò che il Cielo conferisce per decreto si chiama 'natura umana'." - Traduzione a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco), Noël ha preso in prestito la spiegazione di Zhang Juzheng sulla capacità di *Li* "在天為元亨利貞, 在人為仁義禮智" (In cielo [*Li*] sono le quattro virtù: supremazia, successo, potenzialità e perseveranza; negli esseri umani diventano le virtù cardinali della benevolenza, della rettitudine, della correttezza e della saggezza). per illustrare come il Cielo ha dotato gli esseri umani di *Li* per realizzare la loro natura, e questo è stato rimosso prima della pubblicazione. Traducendo "致中和, 天地位焉, 萬物育焉"(Se si giungerà al mezzo e all'armonia, allora Cielo e Terra saranno in ordine e i Diecimila esseri prospereranno. - Traduzione a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco), da un lato Noël ha fatto uso dei termini "appetitus rationalis" (volontà) e "appetitus sensitivus" (desiderio) dalla *Summa Theologiae* per corrispondere alle proprietà del Cielo e della Terra; dall'altro ha portato nella metafora tradizionale cinese "Cielo come padre e Terra come madre" per spiegare il rapporto tra cielo, Terra ed esseri umani. Anche questa annotazione è stata cancellata prima della pubblicazione finale dell'opera.

[32] Nel manoscritto, *xing* 性è stato tradotto a volte come "natura", a volte come "natura rationalis", nella versione pubblicata, è stato costantemente reso come "natura". Nella prefazione dello *Zhongyong*中庸 fu inizialmente tradotto come "immutabile rectae rationis medium" (il mezzo immutabile della ragione propria), ma per renderlo coerente con la traduzione del titolo, fu cambiato in "Immutabile Medium" (Il mezzo immutabile). In molte parti, avverbi e congiunzioni inutili come "etiam", "igitur", ecc. che erano apparsi nel manoscritto venivano esaltati. Alcune parole nozionali sono state aggiunte per comodità della comprensione del lettore, come cambiare "illi enim Sapientes" (quei saggi) in "Prisci illi Sapientes" (quei saggi nei tempi antichi). Alcuni errori sono stati corretti anche nella revisione prima della pubblicazione, ad esempio: nella traduzione di "子曰, 武王周公, 其達孝矣乎"("Il Maestro disse: "Re Wu e il duca di Zhou, quanto fu grande la loro devozione filiale!" Traduzione a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco), il traduttore aveva tradotto erroneamente Zhou gong come "nipote" (nepos) di Wu wang, in seguito Noël lo corresse per "fratello" (frater).

[33] "Coelum in producendo homine, post quam illi aerem seu materiam sensibilem indidit ad formandum corpus, tum eidem rationem ad perficiendam naturam infundit; haec ratio, quatenus in Coelo residet, dicitur principium primum seu magnum, communicatiuum, directiuum, perfectiuum. Quatenus autem in homine existit, dicitur pietas, aequitas, honestas, prudentia, seu intelligentia congenita. Hujus rationis infusio & receptio est instar legis ac praecepti a Coelo impositi. Idcirco dicitur: natura est Coeli lex; (scilicet in actu primo.) [...]", cfr. *SILCS,* 41. L'annotazione di Zhang Juzheng qui era una citazione da Zisi 子 思: "蓋天之生人, 既與之氣以成形, 必賦之理以成性, 在天為元亨利貞, 在人為仁義禮智, 其稟受付畀, 就如天命令他一般, 所以說, 天命之謂性. Vedi Chen Shengxi, *Zhang Juzheng jiang ping Daxue e Zhongyong,* 55.

[34] Cfr. Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West ", 525-526 e Pfister, *Zaihua yesu huishi liezhuan ji shumu · shang*, 419. Fernando Bortone ha anche sottolineato le esplicite tendenze figuriste di Noël e la sua devozione a riscoprire la verità cristiana nei classici cinesi, vedi Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino,*139.

[35] Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 842.

«Zin Zin» e altre cortesie: Matteo Ricci e i gesti cinesi di civiltà

di Elisa Frei

Abstract

This essay focuses on the gestures of courtesy described by Matteo Ricci (1552–1610) in his treatise *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (1600 ca.). The Italian Jesuit was the first European missionary of the early modern period to settle in the capital of the Ming Empire. He gained the approval of the establishment only after practicing the Jesuit method of *accommodatio*, that is, adapting to the civilization he wanted to spiritually "conquer." One of the most complicated aspects of Chinese culture were gestures, which in recent years have become the subject of fascinating and interdisciplinary research: not only in history, but anthropology, social studies, psycholinguistics, and others. Although not verbal, gestures are a fundamental aspect of any communication. This was true especially in the early modern Far East, where European missionaries constantly struggled because of unsurmountable linguistic differences. The gestures that Ricci described did not pertain only to religious men but had to be performed by anyone who wanted to immerse and integrate in such a refined society, in his case with the aim of converting it.

Introduzione

Le missioni della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente segnarono un momento straordinariamente ricco di inculturazione e conoscimento reciproco di civiltà diverse. Nel caso dell'impero cinese, dopo le difficoltà iniziali i gesuiti si trovarono a interagire in un contesto che, per quanto differente da quello europeo, non ritennero essere ad esso inferiore. Fra missionari e cinesi le comunicazioni si rivelarono particolarmente difficili non solo per problemi linguistici, ma perché nell'Impero Ming (1368-1644) e poi Qing (1644-1912) vigeva un complesso sistema di cortesie

1

2

che in molti aspetti differiva e/o contrastava con quello a cui i missionari, educati nella tradizione umanistico-rinascimentale europea, erano avvezzi. Nel galateo cinese erano previsti numerosi gesti che giungevano del tutto nuovi ai gesuiti, e come tali vennero presentati da Matteo Ricci in *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, scritto dal gesuita maceratese attorno al 1600 dopo una ventennale esperienza nell'impero Ming[1]. Questo articolo si focalizza sui gesti di cortesia cinesi che Ricci illustra nel capitolo *Delle cortesie et alcuni riti della Cina*[2].

I gesti dei religiosi

Che cosa è un gesto? Il termine deriva dal latino *gerere* (compiere) e l'*Enciclopedia Treccani* lo definisce come un «movimento del braccio, della mano, del capo, con cui si esprime tacitamente un pensiero, un sentimento, un desiderio, talora anche involontariamente, o si accompagna la parola per renderla più espressiva»[3]. Il gesto fa parte della vita quotidiana di ognuno di noi ma, proprio nel caso di contesti diversi da quelli in cui si è stati educati, assume una funzione fondamentale: non soltanto aspetto ancillare della comunicazione, il gesto ne può diventare al contrario proprio la parte principale in mancanza di uno scambio verbale fluido[4].

Il contesto orientale costituiva una sfida di questo tipo per i missionari, che si trovavano a operare in un ambiente in cui non solo il cattolicesimo non era maggioritario, ma neppure il cristianesimo era conosciuto – e men che meno praticato. I gesuiti avevano spesso una conoscenza ragguardevole delle lingue europee, ma di quella cinese soltanto rudimentale soprattutto negli anni delle prime missioni; i confratelli d'Ignazio giunti con la missione di convertire dovevano tutti i giorni cercare di sopravvivere in mezzo a una popolazione spesso ostile anche solo alla loro presenza. Era quindi fondamentale che l'immagine

che essi davano di loro stessi fosse positiva e per raggiungere questo obiettivo era necessario che i cinesi riconoscessero qualcosa della loro cultura che li rendesse meritevoli di essere rispettati e ascoltati.

Quali mezzi avevano i gesuiti per perseguire questo fine e rendersi meno "forestieri" agli occhi dei cinesi, soprattutto di alto rango? L'educazione che avevano ricevuto all'interno della Compagnia li preparava e stimolava ad essere pronti in qualsiasi contesto. Nel caso dell'impero cinese, la prassi raccomandata era quella della *accommodatio*, teorizzata dal Visitatore delle Indie orientali Alessandro Valignano (1539-1606)[5]. Secondo questa strategia era opportuno adattarsi all'ambiente in cui si operava da ogni punto di vista: lingua, scrittura, alimentazione. Questa mimetizzazione influiva anche sull'abbigliamento: i gesuiti non avevano nessuna tunica da usare obbligatoriamente, ma in contesti non cristiani erano maestri nell'arte del travestimento[6]. Ricci seguì le indicazioni di Valignano alla lettera, tant'è che di sé scriveva a un confratello: «sto … fatto un cina. Già saprà che nel vestito, cera, nelle cerimonie e tutto l'esteriore ci siamo fatti cinesi»[7]. Un aspetto su cui i gesuiti dovevano sapersi adattare era naturalmente anche quello dei gesti.

Dove imparavano i gesuiti ad agire in modo consono, in ogni parte del mondo in cui si trovassero? Secondo il pensiero medievale e rinascimentale, il comportamento esteriore era lo specchio di quello interiore[8]. Un incedere trafelato, uno sguardo spento, un continuo gesticolare rivelavano un animo non ben ammaestrato. Erano soprattutto i religiosi che dovevano lavorare su sé stessi e da tutti i punti di vista: l'anima così come il corpo. Disciplinare opportunamente il secondo significava migliorare anche il secondo. A partire dall'età medievale erano quindi fioriti i manuali di comportamento per religiosi, il capostipite dei quali può essere ritenuto *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore (1125 ca.). Le istruzioni rivolte ai religiosi finivano però anche per influenzare le vite dei laici: sia perché erano quasi sempre religiosi i loro istitutori, sia perché i manuali per laici si ispiravano a quelli scritti da religiosi. In tal senso è esemplare il caso del *De civilitate more puerilium* di Erasmo da Rotterdam (1530), che dovette il suo straordinario successo alla diffusione della stampa. La Compagnia di Gesù, fondata nel 1540, si dotò pochi decenni dopo (1583) di un manuale di comportamento per i suoi membri, intitolato le *Regulae Societatis Iesu*. In esse venivano descritte le generiche norme che i gesuiti dovevano osservare in tutto il mondo, improntate a un ideale di decoro, modestia e nettezza. Queste regole andavano però declinate a seconda del territorio da evangelizzare: nel caso dell'Estremo oriente le casistiche

Fig. 1 - Statua di Matteo Ricci fuori dal Duomo, Macerata (foto dell'autrice)

Fig. 2 - Ritratto di Matteo Ricci fuori dalla Chiesa di Santa Croce, Macerata (foto dell'autrice)

Fig. 3 - Uomo cinese che gesticola con raffinatezza: illustrazione tratta dal libro *Die Asiatische Länder, Japon, China, Tartaria, Mogor, und Bisnagar di Cornelius Hazart* (Vienna 1678), p. 270 (foto dell'autrice presso la Wissenschaftliche Stadtbibliothek di Magonza)

3

erano molteplici e tutte molto diverse dall'idea di civilizzazione eurocentrica che all'epoca era la norma. I gesuiti non dovevano nascondersi, ma neppure spiccare negativamente per i loro modi: così come avveniva nelle corti europee, le buone maniere erano espressione di appartenenza a un gruppo sociale. Se i gesuiti volevano non solo integrarsi nell'ambiente cinese ma diventare membri della sua élite, non dovevano sembrare dei forestieri giunti quasi per errore in un Paese così raffinato.

I gesti cinesi descritti da Matteo Ricci

Uno degli aspetti dell'Estremo Oriente che fin dapprincipio stupì i viaggiatori europei era stata, infatti, la grande ricercatezza e antichità di culture così diverse da quelle che conoscevano. I gesuiti che arrivarono nell'impero cinese ne descrissero con grande ammirazione e stupore le buone maniere. Non si sottrasse a questa fascinazione il sopra menzionato Matteo Ricci, uno dei primi europei a risiedere stabilmente nell'impero cinese, ove istituì le prime missioni della Compagnia (insieme al confratello Michele Ruggieri).

Ricci descrisse estesamente l'avventura di cui fu protagonista in *Della entrata della Compagnia*, in seguito a due decenni di esperienza *in loco* e dopo numerose amicizie e inimicizie – affrontate sempre con dignità e spirito di sacrificio. Nel trattato (così come nelle numerose lettere che inviò ai confratelli europei) Ricci affrontò i più svariati argomenti: al di là dei più prevedibili cenni alla geografia e storia cinese, ne descrisse le religioni e le filosofie, il si-

stema politico, le rivalità interne fra i vari mandarini ed eunuchi, gli insuccessi o al contrario le glorie ottenute grazie alle competenze letterarie e scientifiche sue e dei suoi collaboratori. Tutto ciò accadeva mentre i gesuiti europei si succedevano nell'impero cinese, periodicamente inviati per decisione del padre superiore generale, e Ricci rimaneva ad operarvi, quasi dimentico della propria lingua madre per mancanza di pratica: «andiamo qua in tanta mescolanza di lingue che non so, quando scrivo in italiano, se è tedesco o altra sorte di lingua … penso esser diventato barbaro per amor d'Iddio»[9].

Come accennato sopra, Ricci dedica uno dei capitoli del suo libro alle cortesie. Relativamente alla definizione di gesto e a quanto illustrato all'inizio del presente articolo l'*Enciclopedia Treccani* aggiungeva che esso poteva anche indicare una «azione … degna di generale approvazione, o anche, spesso, atto buono in sé, ma compiuto solo per riscuotere l'ammirazione altrui e per desiderio di farsi pubblicità»[10]. Questa definizione si attaglia perfettamente all'impressione di leziosità e ostentazione che Ricci rilevava nei gesti osservati in Cina. La "superiorità" cinese nelle buone maniere, così diverse da tante barbarie europee, andava secondo lui controbilanciata anche da una polemica nota di "inferiorità" morale. Quel che contava per i letterati e mandarini con cui aveva a che fare sembrava infatti spesso soltanto il gesto esteriore, tanto perfetto quanto invece era imperfetto il loro animo. Secondo Ricci, per conseguire la giusta sequenza di riti e atti i cinesi erano soliti sprecare un tempo inopportuno: addirittura «tutto il giorno vanno in volta senza aver tempo di far altra cosa»[11].

Ricci si concentrava dapprima sulla descrizione dei gesti che devono accompagnare ogni incontro. I cinesi erano diversi dagli europei: «non tengono per cortesia tirarsi la berretta, o far riverentia con i piedi e molto manco abbracciarsi o basciare le mani»[12]. Quello che loro solevano fare era invece «unire ambo le mani e le maniche, che sempre portano molto lunghe, et alzarle e poi abassarle di rempetto dell'uno all'altro, dicendo l'un l'altro *zin zin*, che è parola senza nessuna significatione, se non di far cortesia»[13]. Questo termine (in cinese *qingqing*) corrispondeva a una sorta di *Prego prego* italiano. Quando i cinesi si incontravano, per strada o in occasione di visite, «con l'istesse mani unite … abbassano la testa presso al suolo»[14]. Ricci elencava anche tutte le diverse inclinazioni delle mani a seconda delle circostanze e delle parti dell'impero in cui l'incontro aveva luogo. Nel caso di persone che non si vedevano da lungo tempo o per occasioni speciali (ad esempio per congratularsi di qualche successo), gli abitanti si sentivano in dovere di fare ancora «magior cortesia», e in quel caso «si pongono ambedua di ginochi et abassano la testa sino al suolo. E ritornando a levarsi in piedi, tornano a far la stessa inclinatione e poi porsi di ginochi con la testa in terra, tutto questo quattro volte»[15]. Ricci stava qui descrivendo il celebre *kowtow*, il gesto di salute tradizionale cinese[16]. L'inginocchiamento e gli inchini, insomma, rivestivano un ruolo chiave anche in questa civiltà, e non solo nei confronti di consimili, ma anche verso i «loro Idoli … in casa o nei temp[l]i avanti all'altare»[17].

Ricci si soffermava sui doni: nella società cinese era fondamentale non presentarsi mai a mani vuote. I regali più consueti erano i «libretti», che contenevano il nome della persona che voleva fare la visita e venivano recapitati qualche giorno prima a colui che lo avrebbe accolto, il quale li avrebbe poi conservati in una collezione privata come ricordo[18].

Anche la scelta del look non poteva essere lasciata al caso, ed esistevano abiti *ad hoc* per ogni occasione: «i magistrati e graduati quando fanno queste visite vestono il loro vestito del proprio offitio e grado, che è assai diverso del commune», e persino le persone più umili avevano «anco un vestito proprio di visita, pur diverso dall'ordinario»[19].

Il trattato ricciano spiegava meticolosamente quale ordine dovessero rispettare nel posizionarsi il padrone di casa e gli invitati. Tutte le parti dovevano sottoporsi poi a un complesso rito fatto di gesti stereotipati: «è obligato il Patrone di casa o il più grave … a pigliare le sedie de' forastieri e porle una per una in ordine nel primo e più alto luogo, e con le maniche spazzarle, ancorché stessino nettissime»[20]. Il padrone di casa doveva fare in modo di toccare tutte le sedie; a operazione ultimata, il più importante dei suoi ospiti prendeva una sedia per lui, mimava sotto i suoi occhi il gesto di pulirgliela con le maniche allo stesso, e a seguire tutti i presenti facevano lo stesso, «stando il Patrone da un lato inclinato con le mani unite e dando le gratie e ricusando il favore che gli fanno»[21]. Era proprio in Cina, inoltre, che era nata la cerimonia del tè che sarebbe diventata così famosa in Giappone: Ricci si occupava di come andasse preparata e servita quella «decottione di Cià» a cui aveva già fatto cenno nelle pagine precedenti[22].

Ogni visita si concludeva infine con i visitatori che si accommiatavano dal padrone di casa. Anche questa operazione non poteva avvenire in modo spontaneo o lineare, perché entrambe le parti dovevano sottostare a un gioco di reciproche offerte e rifiuti. Da un lato «il Padrone li accompagna di dietro et esce fuori dalla porta, dove fanno un'altra volta la detta cortesia d'inclinarsi sino al suolo, voltati verso la porta, priegando il Padrone ai forastieri che montino a Cavallo o si mettino dentro della sedia o lettichetta»; dall'altro «i forastieri ricusano, pregandolo entri già in sua casa»[23]. Seguivano molteplici inchini da ambo le parti finché, finalmente, i rispettivi servi si davano il saluto finale. Ricci sembra mostrare quasi esasperazione per questi gesti, che dovevano aver luogo non solo tra ospiti d'eccezione o che non si vedevano da lungo tempo, ma «sempre, se bene si visitassero ogni giorno per esser questo il loro stile»[24].

Ricci si soffermava anche sui banchetti, «una delle Cose di più cerimonie che altra nella Cina, e di che più spesso usano» perché «tutti i negocij si trattano a tavola, e con i becchieri nelle mani»[25]. La sua cultura umanistica lo portava a ricordare come, nell'antichità classica, il termine «convito» significasse proprio «non … il mangiare insieme, ma bevere insieme»[26]. Passava poi a mostrare somiglianze e differenze tra cinesi ed europei: i bicchieri cinesi, ad esempio, erano più simili a «certe tazzette piccole, che non capeno più di quello che capirebbe la scorza di una noce, ma raddoppiano tanto queste che vengono a bere molto più di quello che i nostri bevetori bevono»[27]. I cinesi, a differenza degli europei, non conoscevano l'uso di forchette, cucchiai o coltelli. Ciononostante, «mangiano tutto quanto si pone a tavola senza mai toccar niente con le mani, con molta destrezza», perché fa-

cevano uso «di certe bacchette sottili, di un palmo e mezzo lunghe, le quali pigliano di tal garbo con la mano dritta»[28]. La precondizione perché questo elegante pasto avesse luogo, però, era che «tutto quanto si pone a tavola venga trinciato in pezzetti, se non fusse cosa di sé liquida o molle, come ovi, pesci et altra cosa simile, che con l'istesse bacchette si possa spiccare», dal momento che «di nessuna guisa appare coltello nessuno nella tavola»[29]. Al di là di mangiare e bere nel modo opportuno, durante i conviti era fondamentale comportarsi nel modo opportuno. A partire dai libretti degli inviti, tutto era strettamente regolamentato: la sala da banchetto, l'assegnazione del posto d'onore, la disposizione degli invitati, e i giochi conviviali che fungevano da sfondo al convivio.

Il capitolo proseguiva con la descrizione di altri gesti, da adottare nei confronti dell'imperatore, dei mandarini, e dei genitori. Non solo i viventi ma persino i morti erano contemplati, perché anche verso di loro andavano praticate specifiche cerimonie, senza le quali le loro anime avrebbero vagato senza pace sulla terra causando sventure alla famiglia. Infine, le ultime pagine erano dedicate ai gesti e alle cerimonie legati alle feste, anzitutto quelle nuziali – molto frequenti perché nell'Impero vigeva la poligamia, e quindi lo stesso uomo si sposava più volte nel corso della sua vita con donne diverse.

I gesti descritti da Alessandro Valignano e Daniello Bartoli

Ai gesti così diversi delle popolazioni locali Ricci non fu l'unico a interessarsi, tra i molti gesuiti operanti in Estremo Oriente o curiosi di quella terra di potenziale conquista missionaria. Nel presente articolo è possibile fare soltanto una breve confronto con due conterranei[30] di Ricci, operativi qualche decennio rispettivamente prima e dopo di lui: il già citato Alessandro Valignano e Daniello Bartoli (1608-1685).

Per quanto riguarda il primo, il gesuita abruzzese compose negli anni Ottanta del Cinquecento un'opera originariamente intitolata *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e cantangues de Jappão*, che oggi è nota più semplicemente come *Cerimoniale*[31]. Si tratta

4

5

di un manuale di comportamento per uso interno, e non di un libro destinato a un pubblico di lettori (cattolici e no) come nel caso della *Cina* di Ricci e delle varie opere bartoliane, che nacque dalla sua esperienza diretta in Giappone (1579-1582). Come nota Kendon, «**per comprendere le differenze culturali nell'uso dei gesti, è necessario investi-**

Fig. 4 - Matteo Ricci, illustrazione dal libro *Die Asiatische Länder, Japon, China, Tartaria, Mogor, und Bisnagar di Cornelius Hazart* (Vienna 1678), p. 339 (foto dell'autrice presso la Wissenschaftliche Stadtbibliothek di Magonza)

Fig. 5 - Inginocchiamento di un uomo cinese di fronte a una "divinità" (numen), illustrazione tratta dal libro *China monumentis … illustrata* di Athanasius Kircher (Amsterdam 1667), p. 131 (Google Books)

gare *in situ* e comparativamente quali siano le pratiche gestuali nelle conversazioni»[32]. Soltanto dopo qualche anno trascorso in Giappone, quindi, Valignano ritenne di aver compreso, se non la lingua, almeno gli aspetti non verbali della comunicazione locale – e quindi i gesti. Valignano inviò il manoscritto al superiore generale Claudio Acquaviva (1543-1615), che lo lesse con sconcerto e perplessità: era difficile, quasi impossibile per un europeo comprendere quanto in Oriente i rituali di cortesia fossero differenti. Soprattutto, per il superiore massimo dell'ordine gesuita costituiva potenziale pericolo che alcune prassi che sembravano così fastose e magniloquenti – come l'adozione di un vestiario opulento, il consumo di cibi e bevande raffinate, il trasporto in lettiga dei gesuiti – venissero raccomandate e prescritte in Oriente, quando invece in Europa esse erano non solo malviste, ma proprio vietate in quanto contrastanti con il voto di povertà (nonché soggette ad aspre critiche da vari fronti religiosi, cattolici e no).

Il *Cerimoniale* di Valignano, a causa delle sfortune della missione gesuita in Giappone, decadde nel giro di pochi anni. Ciononostante, rimase alla base della strategia dell'adattamento gesuita in Giappone, con conseguenze tutt'altro che trascurabili per la Compagnia e per la storia dell'inculturazione in generale. Le teorie di Valignano differivano molto da quelle di altri missionari suoi contemporanei, anche gesuiti: si pensi ad esempio al trattato del portoghese Luís Froís (1532-1597), tutto concentrato sulle «contraddizioni e differenze dei costumi tra Europa e Giappone»[33]. L'alterità del Giappone, peraltro, era presente non solo su carta stampata, ma si era resa evidente anche dal vivo negli anni '80 del Cinquecento, quando in Europa si erano recati alcuni giovani giapponesi per osservare da vicino le meraviglie europee decantate loro dai missionari, e al tempo stesso per mostrarsi come uomini educati, puliti, dai modi forbiti e raffinati di fronte agli europei che di loro avevano soltanto letto nei resoconti dei missionari[34].

Il *Cerimoniale* è un elenco di istruzioni, numerate da 1 a 159 e divise in sette capitoli, in ognuno dei quali vengono trattati con metodicità temi ben definiti. Il *Leitmotiv* soggiacente era che i gesuiti dovessero imparare a muoversi con disinvoltura tra «autoridade» e «familiaridade». **Essi dovevano essere in grado di ispirare il rispetto dei giapponesi – che altrimenti non li avrebbero ascoltati mai in generale, e men che meno dal punto di vista religioso – ma anche la loro confidenza e intimità – altrimenti le loro conversioni sarebbero state soltanto superficiali e non durature. Anche** Valignano dedicava attenzione ai rituali legati al tè e del sakè, perché come Ricci stesso sottolineava era proprio in occasione di queste cerimonie conviviali che diventava possibile stringere alleanze e produrre conversioni. Valignano si soffermava sui diversi tipi di gesti che si legavano agli incontri fra gesuiti e giapponesi, ma anche fra gesuiti stessi, appartenenti a diverse nazionalità – e in ogni caso sempre con il *diktat* di mostrarsi pubblicamente "civilizzati" in un contesto così diverso. Così come Ricci, anche Valignano si concentrava minuziosamente sull'accoglienza e le visite a personalità eminenti: in Giappone così come in Cina, i gesuiti auspicavano un approccio *top-down* e tendevano a convertire prima i regnanti e le autorità, affinché tutta la popolazione ne seguisse l'esempio – o gli ordini.

Il secondo gesuita che descrisse con dovizia di particolari numerosi gesti è colui che viene considerato lo storico ufficiale della Compagnia di Gesù, Daniello Bartoli. Le pagine vergate dal ferrarese sono decine di migliaia, e spaziano sugli argomenti più vari. Bartoli scrisse di storia europea e orientale, geografia, acustica, idrostatica e persino glaciologia – sempre in chiave morale. In questa sede, però, ci si limita alla sezione delle *Istorie della Compagnia di Gesù*, che il superiore generale lo incaricò di scrivere in occasione del centennale anniversario dell'ordine, dedicata all'impero Ming e Qing. La *Cina* (1653) consta di quattro volumi e oltre mille pagine; i gesti rientrano fra i soggetti che Bartoli affronta[35]. Pochi studiosi si sono concentrati sul reperimento e l'utilizzo delle fonti da parte del Bartoli storico, o sul suo modo di affrontare la materia squisitamente cinese (già nelle sezioni delle *Istorie* dedicate ad *Asia* e *Giappone* Bartoli aveva studiato l'Estremo Oriente).

Bartoli si contraddistinse per essere uno strenuo difensore di Matteo Ricci e del suo metodo, nonché della sua attività intellettuale. Fu uno dei pochi che insistette, e con toni apertamente polemici, sulla paternità ricciana dell'opera – che era diventata nota sotto il nome di Trigault. Nella *Cina* Bartoli dedicava un intero capitolo a sottolineare come «L'*Historia De Christiana expeditione apud Sinas* non è del Padre Nicolò Trigau[l]t, ma del Padre Matteo Ricci», spiegando come il nome del gesuita belga «sta falsamente nel titolo» ma egli «non ne fu l'Autore», perché l'opera era «già interamente formata dal Padre Ricci» e Trigault si limitò a tradurla in latino «senza altro havervi del suo, che un tal pochissimo accessorio»[36].

Al di là delle polemiche intellettuali interne alla Compagnia, dovute anche alle diverse nazionalità dei gesuiti in essa presenti, la *Cina* bartoliana attingeva a piene mani dai commentarii ricciani, anche quando si soffermava sui gesti di cortesia cinesi. I capitoli bartoliani si susseguono dedicandosi alle «mille cerimonie de' Cinesi», al «salutarsi», alle «visite», all'arte del «presentare», e ai «conviti»[37]. È evidente che la fonte principale di Bartoli in questo caso fosse Ricci: ciò è testimoniato dai suoi stessi appunti, tuttora sopravvissuti in un prezioso documento noto agli studiosi come *Selva per l'Istoria* (conservato presso l'Archivio romano dei gesuiti)[38]. Come sua abitudine, però, il ferrarese non si limitava a una sola *auctoritas* né si accontentava di attingere a una fonte, seppur diretta – e quale esperienza migliore e più duratura di quella ricciana? Come si evince dalle sue note autografe, la sezione sulle cortesie fu anche tratta dalle testimonianze di altri gesuiti: anzitutto Michele Ruggieri, il predecessore di Ricci, ma anche Antonio de Gouvea, Martino Martini, Álvaro Semedo, e Francesco de Petris, gesuiti attivi in missione in Cina fra Cinque e Seicento. Il suo utilizzo di tali fonti conferma «come il Bartoli abbia lavorato su una varietà di testi per costruire la sua narrazione, non limitandosi a consultare i più importanti, ma cercando invece di raccogliere più notizie possibili»[39].

Conclusioni

L'ultima sezione di questo articolo ha fatto un paragone, necessariamente breve, con i gesti orientali descritti nel *Cerimoniale* di Valignano e nella *Cina*

di Bartoli. Al di là del tema del gesto, che necessita di ulteriore approfondimento da parte di storici culturali europei e cinesi, questo confronto ha voluto mostrare l'acutezza e lungimiranza del *modus operandi* gesuita, sia in terra di missione sia scrivendo di essa dall'Europa. Da un lato vi è Valignano che, immerso in un sistema gestuale così diverso, si fida a dipingerlo soltanto dopo un paio di anni trascorsi *in loco* e dopo essersi consultato con gli abitanti locali, con lo scopo di fornire ai confratelli un manuale pratico che prenda in considerazione ogni casistica possibile. Dall'altro vi è Bartoli che, incaricato di descrivere la realtà cinese pur non avendo mai messo piede al di fuori della nativa penisola italica, intraprende la stesura di migliaia di pagine affidandosi soltanto alle testimonianze fededegne dei suoi confratelli spintisi così lontano, e nondimeno collazionandole con animo filologico per cercare di dare al lettore un quadro sì accattivante, ma anche completo e veritiero della situazione.

In mezzo a loro, vi è Matteo Ricci, protagonista del presente articolo. Più anziano di Michele Ruggieri di soli nove anni, Ricci fu dopo di lui il primo italiano a rappresentare la realtà cinese da *insider*. Alle fonti cinesi Ricci aveva accesso in virtù della sua straordinaria competenza linguistica, ma le sorgenti delle sue affermazioni erano l'esperienza diretta e l'intermediazione degli autoctoni con cui aveva stretto amicizia – un tema a lui molto caro, e che lo accomunava alla cultura clientelare d'epoca Ming[40]. Riguardo alle buone maniere, Ricci sentenziava che la civiltà cinese era incredibilmente avanzata: «anche i nostri europei a chi [cui] pare usare di somma politia, comparati con questi Cinesi saranno tenuti per huomini molto semplici e senza cerimonie nel loro trattare»[41]. In questa sua affermazione è ben rappresentata al contempo l'umiltà dell'ordine di Ignazio e la sua apertura al nuovo e al diverso. Benché ogni approccio gesuita avesse la finalità unica della conversione, le strade per giungere a essa erano infinite, e tutte passavano da un inserimento nel tessuto sociale che fosse più mimetico possibile. Ricci, così come Valignano poco prima e Bartoli poco dopo, dimostrava a confratelli e lettori come la cortesia e la civiltà non fossero (più) soltanto appannaggio degli europei. Già nel Cinque e Seicento, insomma, la visione della civiltà delle buone maniere dei gesuiti (o quantomeno, di alcuni di essi) si era relativizzata e decentrata geograficamente – e i gesti ne erano uno dei misuratori più efficaci.

NOTE

[1] A inizi Novecento il gesuita Pietro Tacchi Venturi trovò il manoscritto di Ricci e lo pubblicò per celebrare il trecentesimo anniversario della sua morte con il titolo *Commentari della Cina* nelle *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.,* Macerata, Giorgietti, 1911-1913. Anni dopo, Pasquale D'Elia curò la prima edizione critica dell'opera, pubblicandola come *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, Roma, La Libreria dello Stato, 1942–1949. La terza edizione, che si usa per le citazioni del presente articolo, risale a tempi più recenti ed è a cura di Maddalena del Gatto: *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* [da qui in poi *Cina*], Macerata, Quodlibet, 2000. Tutte le traduzioni da altre lingue all'italiano sono a cura dell'autrice del presente articolo. L'autrice desidera ringraziare Alessandro Arcangeli per averla introdotta al tema del gesto e Michela Catto per i suggerimenti datile in fase di scrittura del saggio.

[2] Ricci, *Cina*, pp. 56-72.

[3] https://www.treccani.it/vocabolario/gesto_res-3891c671-001e-11de-9d89-0016357eee51

[4] Per un'introduzione multidisciplinare all'argomento e per ulteriore bibliografia si rimanda a *Il gesto: nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, a cura di S. Bertelli e M. Centanni, Milano, Ponte alle Grazie, 1995, e a «Bruniana & Campanelliana» II, 2021, in particolare alla rassegna introduttiva di Alessandro Arcangeli e Federico Barbierato, pp. 253-260.

[5] Stefania Tutino, *Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, a cura di I. G. Županov, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 216–240; Joan-Pau Rubiés, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» LXXIV (2005), pp. 237–280; David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

[6] Sabina Pavone, *Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti*, in «Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage» 7 (2013), pp. 227–247.

[7] Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 116.

[8] Dilwyn Knox, *Disciplina: The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in *Renaissance Society and Culture: Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.*, a cura di J. Monfasani e R. G. Musto, New York, Italica Press, 1991, pp. 107–135.

[9] Ricci, *Lettere*, p. 111.

[10] https://www.treccani.it/vocabolario/gesto_res-3891c671-001e-11de-9d89-0016357e-ee51

[11] Ricci, *Cina*, p. 56.

[12] Ivi, p. 57.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

[16] James L. Hevia, *The Ultimate Gesture of Deference and Debasement: Kowtowing in China*, in «Past and Present» 4, 2009, pp. 212–234.

[17] Ricci, *Cina*, p. 57.

[18] Ivi, p. 58.

[19] Ivi, p. 59.

[20] Ibid.

[21] Ivi, p. 60.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

[24] Ibid.

[25] Ivi, p. 61.

[26] Ibid.

[27] Ibid.

[28] Ibid.

[29] Ibid.

[30] Quantomeno dal punto di vista amministrativo della Compagnia di Gesù, essendo entrambi appartenenti all'Assistenza italiana (lo stato italiano ancora non esisteva).

[31] Sui gesti nel *Cerimoniale* si veda il recente contributo di Elisa Frei e Laura Madella, *Dimostrare autorità e usare cortesia. L'etichetta giapponese nel Cerimoniale di Alessandro Valignano (1583)*, in «Bruniana & Campanelliana» 2, 2021, pp. 307-324. L'edizione più recente del manuale è *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di J. F. Schütte, con saggio introduttivo di M. Catto, Roma, Storia e Letteratura, 2011.

[32] Adam Kendon, *Gesture*, in «*Annual Review of Anthropology*» XXVI, 1997, pp. 109-128, qui p. 117.

[33] Scritto nel 1585, il *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão* è stato recentemente pubblicato a cura di Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Livros de Bordo, 2019.

[34] A tal proposito si veda, fra gli altri, Derek Massarella, *Envoys and Illusions: The Japanese Embassy to Europe, 1582–90, 'De Missione Legatorum Iaponensium', and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591*, in «*Journal of the Royal Asiatic Society*» 15/3, 2005, pp. 329–350.

[35] Daniello Bartoli, *Dell'historia della Compagnia di Giesú: la Cina: terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia* [da qui in poi *Cina*], Roma, stamperia del Varese, 1663. Sull'opera cfr. Wu Yinlan, *La Cina di Daniello Bartoli*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014; è stata inoltre pubblicata l'edizione di alcuni passi del primo libro in *La Cina. Libro I*, a cura di B. Garavelli, Milano, Bompiani, 1975.

[36] Bartoli, *Cina*, p. 73.

[37] Ivi, pp. 30-37.

[38] Roma, Archivum Historicum Societatis Iesu, *Selva per l'istoria* II, f. 66v, 66ar, 66av, come studiato da Yinlan, *La Cina*, pp. 228-233.

[39] Yinlan ne fa un'analisi testuale approfondita ne *La Cina*, p. 232.

[40] Si veda il suo trattato sul tema, qui citato nell'edizione italiana a cura di Filippo Mignini: *Dell'amicizia*, Macerata, *Quodlibet*, 2005.

[41] Ricci, *Cina*, p. 57.

Il ritratto del Maestro nell'opera *Confucius Sinarum Philosophus*: una lettura iconografica

di Alessandro Tosco

Contestualmente al progetto dei gesuiti di evangelizzare la Cina, vi era anche il proposito di presentare in Europa il pensiero cinese, attraverso il suo più degno rappresentante, ovvero Confucio (Kongfuzi 孔夫子, 551-479 a.C.). Tuttavia i missionari si resero ben presto conto che non era sufficiente tradurre i precetti del Maestro per diffonderne gli insegnamenti nel Vecchio Continente, bensì occorreva fornire anche una sua biografia che documentasse i fatti salienti della sua vita, nonché offrirne un ritratto, così da dare un volto tangibile alla tanta saggezza profusa nelle sue opere.

La prima breve descrizione di Confucio presentata al pubblico europeo fu scritta in italiano da padre Matteo Ricci (1552-1610); egli apostrofa il Maestro con l'appellativo di "filosofo", e ne loda la condotta di vita, conforme al suo pensiero, sicché – continua il gesuita maceratese – non ha nulla da invidiare ai filosofi occidentali, addirittura eccedendo a molti. Nello scritto, Ricci non fornisce una descrizione fisica di Confucio, ma accenna alle sue statue nei templi a lui dedicati, a cui i letterati, superati gli esami imperiali, venivano a portare i loro omaggi in segno di riverenza:

> Oltra di ciò, in ogni città e scuola, dove si congregano i letterati, per lege antica vi è il tempio del Confutio molto sumptuoso, dove sta la sua statua e il suo nome et titulo; et tutti i novilunij et plenilunij e quattro tempi dell'anno i letterati gli fanno una certa sorte di sacrificio con profumi et animali morti che gli afferiscono, sevene non riconoscono in lui nessuna divinità, né gli chiedono niente. E così non si può chiamare vero sacrificio.[1]

Tuttavia, solo nella seconda metà del XVII secolo l'Europa poté avere informazioni precise e puntuali sulla vita del Maestro e sul suo operato. In questo periodo, infatti, vennero composte tre versioni della biografia di Confucio, in latino, contenute rispettivamente nelle seguenti opere: *Sapientia Sinica* (SS, 1662), *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (SSPM, 1667-69) e *Confucius Sinarum Philosophus* (CSPh, 1687).[2] L'opera SS fu edita dal lusitano Ignatio da Costa (1599-1666) e dall'italiano Prospero Intorcetta (1626-1696), mentre il SSPM fu a sola firma di Intorcetta. L'opera CSPh riporta invece in copertina i seguenti nomi, in quest'ordine: Prospero Intorcetta; Christian Herdtrich (1625-1684), austriaco; François Rougemont (1624-1676), nederlandese, e Philippe Couplet (1622-1692), belga. Solo in CSPh venne aggiunta un'immagine del Maestro, e questa può essere considerata il primo ritratto in assoluto di Confucio presentato al pubblico europeo.

Il presente contributo si pone l'obiettivo di fornire una lettura iconografica di tale ritratto, evidenziando sia gli elementi autoctoni, ovvero quelli ripresi dalla tradizione artistica, scultorea e pittorica, cinese, sia gli elementi ispirati dagli stilemi della tradizione occidentale. Il ritratto verrà analizzato alla luce della biografia del Maestro, contenuta nella stessa opera, quale chiave di lettura per comprendere e decifrare alcuni elementi raffigurativi in esso riportati; il fine ultimo è esaminare come i gesuiti abbiano deciso di presentare Confucio, anche dal punto di vista figurativo, all'esterofilo pubblico dell'Europa proto-illuminista. Verranno inoltre analizzati i ritratti di Confucio presentati in altre opere (anche) gesuitiche composte fra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII; tutte, come si vedrà, ispirate a questa prima immagine contenuta in CSPh.

Collocato all'inizio della biografia, intitolata *Philosophorum Sinensium Principis Confucii Vita* (*Vita di Confucio, Principe della Filosofia Cinese*), il ritratto si conforma alla descrizione fisica del Maestro riportata in CSPh, ma che riprende in gran parte quanto già contenuto nelle opere precedenti SS e SSPM:

> «Fuit admodum procero corpore Philosophus, et si fas est Sinis credere, giganteo; et cui lati humeri, pectusque amplum, decorem conciliabant, ac majestatem: in ipso vertice capitis grandiusculus ei tuber erat, quare. Patre suo Kieu, id est, 'colliculus', cujus speciem aliquam praebebat tuber, nominatus est, quo ipso nomine vir modestus identidem quoque sese compellabat. Facies ei lata, subfuscus oris color, oculi nigri ac praegrandes, capillus niger, barba promissa, nasus simus, vox gravis, actonitrui instar, ut Sinae tradunt.»
>
> (Il Filosofo era alto di statura e, se si deve credere ai cinesi, simile a un gigante. Grandi spalle e un ampio petto lo facevano apparire grazioso e maestoso. Vi era una protuberanza di discrete dimensioni sulla cima della sua testa; per questo motivo, fu chiamato da suo padre Qiu, o 'collinetta'. Anche quest'umile uomo chiamava se stesso con questo nome. Aveva viso largo, pelle scura, grandi occhi neri, capelli scuri, barba lunga, naso camuso e voce profonda come il tuono, come raccontano i cinesi.)[3]

Per alcuni di questi riferimenti così precisi, celati dietro generiche espressioni quali «si fas est Sinis credere» (se si deve credere ai cinesi) e «ut Sinae tradunt» (come raccontano i cinesi), la fonte originale è rintracciabile nella "Casata ereditaria di Confucio" (*Kongzi shijia* 孔子世家), biografia composta dal grande storico Sima Qian 司馬遷 (c. 140-86 a.C.) e contenuta nella poderosa opera *Memorie storiche* (*Shiji* 史記), come si evince da questi due passi:

> 孔子長九尺有六寸，人皆謂之長人而異之。

Confucio era alto nove piedi e sei pollici; la gente diceva che era un gigante, meravigliandosi di ciò.

生而首上圩頂，故因名曰丘雲。
Alla nascita aveva sulla sommità della testa una protuberanza, per questo motivo fu chiamato col nome di Qiu [= collinetta, monticello].[4]

Inoltre, è possibile supporre che, assieme ad altre fonti bibliografiche, le statue di Confucio – a cui fa riferimento anche Ricci, come riportato in precedenza – poste davanti ai templi, e le steli collocate all'interno di essi, siano state utilizzate quali modelli per comporre descrizioni fisiche così dettagliate del Maestro.

Nel ritratto – si veda immagine 1 – contenuto in CSPh, Confucio domina la scena. Egli è stante, frontale, ha sguardo ieratico e barba folta, e indossa il copricapo e la veste dei letterati, quelli che nella biografia vengono definiti "mandarini".[5] Tuttavia, alcuni elementi sono poco convenzionali; per esempio, nella tradizione iconografica cinese, il Maestro è di norma raffigurato sì con le braccia conserte, come in questo caso, ma con la mano destra sopra la sinistra, tratto distintivo di cortesia, come nel celebre *Ritratto del Primo Maestro Confucio intento a tenere una lezione* (*Xianshi Kongzi xingjiao xiang* 先師孔子行教像), opera dell'artista Wu Daozi 吳道子 (c. 680-759) della dinastia Tang 唐 (618-907); si veda immagine 2. In quest'opera cinese si riscontrano alcuni elementi riportati anche nel ritratto oggetto di questo studio: lo sguardo da saggio o santo (*sheng* 聖),[6] la barba folta, l'acconciatura e la sontuosa veste dei *ru* 儒, i letterati o meglio classicisti, depositari del sapere antico.

Nel ritratto contenuto in CSPh, invece, il Maestro stringe qualcosa fra le mani. David Mungello sostiene che egli tenga la tavoletta del proprio spirito;[7] tuttavia, appare assai improbabile che Confucio porti con sé la propria tavoletta votiva. Più verosimilmente, come propone Thierry Meyanrd, il Maestro tiene in mano il cosiddetto *hu* 笏, simbolo di incarichi amministrativi.[8] L'*hu* o *huban* 笏板 designa infatti la tavoletta di giada, di avorio o anche di bambù – come suggerisce il radicale del sinogramma – che i funzionari (in seguito solo quelli di alto rango) portavano con sé durante le udienze imperiali per registrare gli eventi e prendere nota.[9] Una tale statua di Confucio – prosegue Meynard – era forse collocata nell'accademia imperiale (*Guozijian* 國子監) di Pechino, dove i candidati si riunivano ogni tre anni per superare il grado più alto degli esami imperiali, dato che il loro scopo era quello di ottenere l'*hu*, come se lo ricevessero dalle mani dello stesso Confucio.[10]

Non a caso, a proposito dei letterati che superavano gli esami imperiali, nella biografia in CSPh è riportato che:

«Loquantur item singulis in oppidis, urbibusque erecta viro, ac dicata gymnasia, ante quorum fores quotiescumque transeunt, qui è litteratorum ordine publicos gerunt magistratus, protinus è sublimi augustaque sella, in qua more gentis gestantur, venerabundi descendunt, et passus aliquot pedites viam suam prosequuntur. Loquantur denique tituli sane honorifici, qui in iis gymnasiis, […], cernuntur trabalibus, auratisque litteris exarati, Magno Magistro, Illustri litterarum Regi, sancto, seu (quod apud ipsos idem est) eximia quadam sapientiâ ornato, aliisque similibus, […].»

1

2

3

4

5

(In ogni villaggio e città vengono erette accademie dedicate a Confucio; così, ogni volta che i letterati che ricoprono cariche pubbliche passano davanti alle loro porte, immediatamente scendono dalle loro splendide e maestose portantine, nelle quali vengono portati secondo l'usanza, e continuano il loro cammino, procedendo per alcuni passi, come forma di riverenza. I titoli onorifici, scritti con lettere dorate [= caratteri dorati], si vedono chiaramente sulla porta d'ingresso delle sale […]: "Al Grande Maestro, all'Illustre e Santo Re dei letterati", o "A colui che è dotato della più alta sapienza" […].)

«[A]d haec in Gymnasiis statuas Confucii, aut discipulorum erigi vetat […] sed soles tabellas, quibus tituli et nomina singulorum inscripta sint; mandat exponi: sunt igitur tabellae funebres istae signa mere memorativa Magistrorum (et eadem est ratio de tabellis majorum) ne vitâ functorum de litteris bene meritorum, aut parentalis familiae pia memoria apud posteros intermoreretur […].»

([L'imperatore] proibì inoltre di erigere statue di Confucio o dei suoi discepoli nelle accademie […]. Ordinò che solo le tavolette su cui erano scritti i titoli e i nomi dei singoli potessero essere esposte. Le tavolette funerarie sono infatti simboli puramente commemorativi dei loro maestri (questa è la ragione delle tavolette degli antenati), affinché, durante la vita di coloro che hanno servito bene le [belle] lettere, e tra i loro discendenti, non svanisca la fedele memoria della famiglia ancestrale […].)

«[…] cum jam tempus appetit examinis subeundi ad gradum aliquem obtinendum, vel ii domesticos suos penates prius consulunt, et horum Numen et opem implorant, vel optati successûs gratiâ publica demoniorum fana supplices adeunt, nequaquam verò cogitant de adeundo gymnasio *Confucii*, quem uti *Pu sa* (nomen hoc est idolis commune) habere aut nominare, aut ab eodem aliquid petere, aut sperare, apud ipsos inauditum est et inusitatum.»

([…][Q]uando arriva per loro [= per i letterati] il momento di superare gli esami e ottenere un grado accademico, o consultano prima i loro Numi e implorano il loro potere, o, sperando in qualche aiuto per il loro successo, portano suppliche ai santuari pubblici dei demoni. Non pensano di andare all'accademia di Confucio, ma vanno al tempio del Pusa,[11] un idolo popolare. In

effetti, è inconcepibile e inusuale per i cinesi chiamare, chiedere o sperare qualcosa da Confucio.)[12]

Secondo quanto riportato in questa fonte, per volere di Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), nome personale del primo imperatore della dinastia Ming 明 (1368-1644), conosciuto col nome di regno Hongwu 洪武, fu proibito erigere statue dedicate a Confucio; questo rendeva, già all'epoca, più che mai complicato trovare immagini che ritraessero il Maestro con l'*hu* fra le mani.[13] Infatti, col tempo, l'oggetto divenne un simbolo atto a qualificare i letterati, soprattutto quelli di formazione confuciana, piuttosto che Confucio stesso. Il dato è confermato dalle odierne statue poste all'ingresso dei templi (*kongmiao* 孔廟 o *wenmiao* 文廟) dedicati al Maestro a Pechino e a Qufu 曲阜, suo paese natale (antico regno di Lu 魯, odierna provincia dello Shandong 山東), solo per citare alcuni fra gli esempi più rappresentativi: si vedano immagini 3 e 4. In entrambe le statue, Confucio è raffigurato con le mani sovrapposte, a veicolare un significato di accoglienza.

Nel ritratto riportato in CSPh, l'immagine del Maestro, collocata in un luogo chiuso, è sormontata e circondata da scritte in caratteri cinesi, alcune seguite dalla relativa trascrizione fonetica. I vari sinogrammi sono riportati secondo l'uso cinese, ovvero con lettura da destra verso sinistra.

I due caratteri in alto, *Guo xue* 國學,[14] incorniciati da una coppia di draghi e nuvole in stile cinese più una sorta di fiamma al centro,[15] sono accompagnati dalla trascrizione fonetica, con i relativi toni, e la traduzione in latino «Gymnasium Imperii» (*Studi della Nazione/Nazionali*). Con ogni probabilità, l'espressione si riferisce alla già citata accademia imperiale di Pechino, dove i letterati si recavano per partecipare ai temuti esami imperiali, quelli di livello più elevato. Poco sotto, i caratteri *Zhong* 仲 e *ni* 尼, posti ai due lati dell'arcata sullo sfondo, si riferiscono al nome personale di Confucio, appunto Zhongni 仲尼, come riportato anche nella biografia.:

«*Cum fu çu*, sive Confucius quem Sinenses uti Principem Philosophiae suae sequuntur, atque colunt, vulgari vel domestico potius nomine *Kieu* dicto; cognomento *Chum nhi* […].»

(Kongfuzi, ovvero Confucio, che i cinesi seguono e venerano come il padre della loro filosofia, è conosciuto anche con il nome più familiare e personale di Qiu, e con il cognome di Zhongni […].)[16]

6

Il nome è composto da *zhong*, che significa "secondogenito", in quanto il padre aveva già avuto un figlio da una concubina, mentre il termine Ni è un toponimo e indica il nome di un poggio nell'antico regno di Lu: Ni shan 尼山, a circa 30 Km a sud-est di Qufu. Oggi su questo monticello sorge un'imponente statua, alta 72 metri, dedicata al Maestro; si veda ancora immagine 4.

I due caratteri a destra e i due a sinistra sulle colonne dell'arcata (in una foggia di stile occidentale, che si apre su un giardino, dove si intravedono delle fronde di alberi), scritti in verticale con lettura dall'alto verso il basso, come da tradizione cinese, significano rispettivamente "sotto il cielo" (*tianxia* 天下), espressione che indica "tutto ciò che sta sotto il cielo", ovvero il mondo o, in una visione sinocentrica, la Cina, e "primo maestro" (*xianshi* 先師), una sorta di epiteto con cui veniva identificato Confucio. L'espressione significa dunque "Primo Maestro del Mondo/della Cina" (*tianxia xianshi* 天下先師). Tale appellativo risulta abbastanza inconsueto, in quanto la tradizione cinese esprime la preminenza di Confucio non in termini geografici, bensì storici, definendolo "Maestro modello per le diecimila [= tutte] generazioni" (*wanshi shibiao* 萬世師表); si veda immagine 5, dove è

riportata la scritta esposta sotto la statua di Confucio collocata sul poggio Ni shan.[17]

Meynard spiega il motivo per cui i gesuiti decisero di utilizzare questo appellativo, estraneo alla tradizione cinese, quasi creandolo, addirittura in cinese, *ad hoc*: in Europa, durante il Medioevo e il Rinascimento, il termine 'filosofo' designava quasi sempre Aristotele, e non vi era dunque necessità di definirlo "il filosofo d'Occidente", in quanto si riteneva che la filosofia fosse appannaggio assoluto del mondo occidentale. Allo stesso modo, in Cina, l'espressione 'primo maestro' (*xianshi*) designava sempre Confucio, e i cinesi non sentivano alcun bisogno di chiamarlo "il filosofo della Cina". Solo quando gli occidentali "scoprirono" il Celeste Impero, riconobbero in lui un filosofo;[18] dunque, dinnanzi al pubblico europeo, ritennero di identificarlo come il "Filosofo della Cina",[19] come testimonia non solo il titolo della biografia, bensì il titolo stesso dell'opera, appunto *Confucius Sinarum Philosophus*.

Sui lati, le due pareti in prospettiva raffigurano scaffali di libri, che collocano Confucio più in una biblioteca che in un tempio; non a caso, Mungello definisce tale scenario una commistione fra tempio e biblioteca.[20] L'intento dei gesuiti pare dunque quello di creare uno sfondo misto, dato dalla combinazione tra il tempio dedicato al Maestro e l'accademia imperiale di Pechino; il risultato devia comunque dalla tradizione cinese, in quanto lo spazio, nel contesto originale, era organizzato in modo ben diverso. Nel tempio confuciano tradizionale, infatti, vi era una sala principale rivolta a meridione dove si trovava una statua di Confucio o la sua tavoletta votiva. Attorno ad essa vi erano le statue o le tavolette dei quattro discepoli favoriti. Ancora, lungo le pareti orientali e occidentali della sala principale erano allineate le statue o le tavolette dei successivi dodici discepoli degni di onore. Di fronte a queste dodici, sulle pareti esterne si aprivano due gallerie laterali, ognuna delle quali conteneva sessantaquattro tavolette di altri discepoli e di meritevoli. Infine, oltre la sala principale si apriva un'altra sala, anch'essa rivolta a meridione, dedicata agli antenati di Confucio in cui erano conservate le tavolette di altri onorati discepoli.[21]

Tra l'inasprirsi degli scontri con altri ordini religiosi (domenicani e francescani *in primis*) e la serie di difficoltà che la missione gesuitica stava riscontrando in Cina, l'intento era certamente quello di presentare il Maestro come una figura non religiosa. Ciò è confermato anche dal fatto che, nel tradurre le parole *miao* 廟, *zongmiao* 宗廟 e *ting* 庭, l'opera SS utilizzava il termine "tempio" (*templum*), marcato dal punto di vista religioso, tuttavia sullo sfondo della cosiddetta "Controversia dei riti cinesi",[22] l'opera CSPh adoperò in modo sistematico la più neutra parola "sala" (*aula*),[23] così da presentare i culti resi a Confucio come riti laici e non religiosi.

Fra gli scaffali ricolmi di libri, peraltro rilegati alla maniera occidentale, piuttosto che quella cinese tradizionale in rotoli (*juan* 卷), spiccano ai due lati dietro Confucio, nell'ordine da destra a sinistra e dall'alto verso il basso, i titoli, in caratteri e trascrizione fonetica, dei *Quattro libri e Cinque classici* (*sishu wujing* 四書五經), i testi canonizzati durante le dinastie Han 漢 (206 a.C.–220 d.C.; *wujing*) e Song 宋 (960-1279; *sishu*), che formano la base del saper confuciano per eccellenza.[24] I testi sono riportati nel seguente ordine; a destra: *Liji* 禮記 o *Memorie sui riti*; *Yijing* 易經 o *Classico dei mutamenti*; *Xici* 繫辭 o *Appendice [al Classico dei mutamenti]*; *Shijing* 詩經 o *Classico delle odi*; *Mengzi* 孟子 ovvero il *Mengzi*/*Mencius*/*Mencio*, opera omonima. A sinistra sono invece riportati: *Shujing* 書經 o *Classico dei documenti*; *Chunqiu* 春秋 o *Primavere e Autunni*; *Daxue* 大學 o *Grande studio*; *Zhongyong* 中庸 o *Costante pratica del giusto mezzo*; *Lunyu* 論語 o *Dialoghi*. Presumibilmente per ragioni di simmetria, così da presentare cinque testi per ogni lato, è stato inserito il *Xici*,[25] che formalmente non è mai entrato nel novero dei classici confuciani. Inoltre, il *Mengzi* fa parte dei *Quattro libri*, dunque dovrebbe essere collocato a destra; viceversa, lo *Shujing* fa parte dei *Cinque classici*, quindi dovrebbe essere collocato a sinistra. Con la sola eccezione di Mengzi (c. 372-289 a.C.), considerato l'erede spirituale del Maestro,[26] tutte le opere da tradizione sono attribuite a Confucio, *Xici* compreso.

Proseguendo verso il basso, sulle pareti laterali, vi sono le tavolette di diciotto discepoli del Maestro, nove per ogni lato. A Pechino, queste non erano collocate nell'accademia imperiale, bensì nel complesso adiacente, ovvero il tempio di Confucio. Durante la dinastia Ming, infatti, non vi era alcuna statua o dipinto del Maestro all'interno del tempio a lui dedicato, in quanto il già citato imperatore Zhu Yuanzhang aveva proibito questa pratica all'inizio del suo regno.

Prima di indagare su come tali tavolette siano disposte sullo sfondo del ritratto, pare opportuno comprendere il loro significato all'interno del tempio e la loro funzione. La biografia di Confucio ne fornisce una spiegazione molto precisa; in un primo momento viene esplicitato il modo in cui i cinesi le riverivano, proponendo un confronto con la tradizione occidentale nei riguardi di ritratti di antenati o uomini eminenti, al fine di rimarcare, ancora una volta, come questo atteggiamento rituale nei confronti del Maestro fosse scevro da ogni connotazione religiosa:

> «[N]eque magis errori cuipiam gignendo tabellae hujusinodi obnoxiae, quam nostrae Europeorum tabulae, quae nobis vivas avorum effigies venustissimè depingunt, quas amicis et hospitibus ostendentes hunc avum, illum Doctorem nostrum, haud dubitanter et venerabundi quoque dicimus. Quocirca nec offendi nos oportet, licet videamus Sinas ante tabellas istas curvare poplitem more inter Sinas usitatissimo, non magis quam offendimur, si Europaeum quempiam, dum is fortè ante patris aut Regis sui effigiem transit, caput aperire videremus […].»
>
> (Queste tavolette sono più corrette dei nostri vivaci ritratti di antenati europei, graziosamente dipinti, da mostrare ad amici e ospiti, poiché possiamo asserire senza alcun dubbio che il nostro Maestro è più degno di onore. Possiamo osservare senza offesa la pratica comune tra i cinesi di inginocchiarsi davanti ad esse. Non dovremmo sentirci offesi da questo più che dal vedere un europeo che passa davanti al ritratto di suo padre o del suo re e si scopre il capo.)[27]

Segue poi una descrizione dettagliata del modo in cui le tavolette venivano disposte all'interno del tempio; tale descrizione esplicita quanto raffigurato nell'immagine e l'immagine, a sua volta, chiarisce quanto riportato nella biografia:

> «[E]x eo patet, quod non tantum in iisdem gymnasiis tabula *Confucii* oblongior (quam duorum et septuaginta Discipulorum tabellae utrimque ambiunt) sit

collocata, sed et alii Sapientes et probi (de quorum doctrina, et in gestis Magistratibus integritate et fide, multorum testimoniis authentic. probata per Praetores Provinciarum Imperatori constiterit) in album quoq; numerum discipulorum *Confucii* publico diplomate et favore regio usque in hodiernam diem accensentur; eorumque nomina tabellis inscripta, ibidem cum ceteris collocantur […].»

(Di conseguenza, la tavoletta più grande di Confucio si trova nelle accademie, circondata su due lati dalle tavolette più piccole dei suoi settantadue discepoli. Sono rappresentati anche altri saggi e probi; il loro insegnamento, così come la loro sana e onesta gestione delle funzioni pubbliche, dopo essere stato stabilito da molte testimonianze, è reso noto all'imperatore attraverso i funzionari provinciali. Un certo numero di discepoli di Confucio è stato aggiunto per raccomandazione pubblica e favore reale. I loro nomi, scritti su tavolette più piccole, sono collocati con gli altri.)[28]

Nell'immagine, le pareti sono in prospettiva, motivo per cui, andando verso il fondo, diventa sempre più complicato riuscire a decifrare i nomi, soprattutto sul lato destro che, per un gioco di chiaroscuro, è posto in ombra. Tuttavia, procedendo da destra verso sinistra e dall'inizio verso la fine, è possibile scorgerne alcuni. Sul lato destro: Yan Hui 顏回; Zi Si 子思; Zi Lu 子路 e Zi You 子有. Sul lato sinistro invece: Zeng Zi 曾子; Mengzi ovvero Mencio; Zi Gong 子貢; Zi Wo 子我 (?); Min Ziqian 閔子騫 e Zi You 子游.[29] A riguardo di questi discepoli, la biografia ne riporta un'accurata presentazione, suddividendo gli stessi in quattro ordini e gradi:

«Discipulos numeravit 3000. ex iis omnino quingentos extitisse memorant, qui variis in Regnis Magistratus gesserint: qui prae ceteris autem virtute litterisque eminerent, duos atque septuaginta fuisse, quorum adeo nomina, cognomenta, atque qua quisque patriâ sit oriundus, memoriae proditur. Quatuor doctrinae suae ceu gradus, totidemque discipulorum ordines, constituebat. Supremus ordo in excolendo virtutibus animo ponebat studium; et in hoc quidem ordine primas ferebant *Min çu Kien*, *Gen Pe Nieu*, *Chum cum*, ac denique *Yen yven* charus prae omnibus Magistro discipulus, cujus immaturum funus (obiit quippe primo et trigesimo aetatis anno) continenter lugebat. Proximus ordo ratiocinandi, dicendique facultati dabat operam; hujus Principes erant çai ngo et çu cum. Tertius agebat de regimine politico et probè gerendis muneribus publicis; excellebant hic *Gen yeu* et *Ki lu*. Quarti denique et postremi ordinis labor, atque occupatio haec erat, ut quae ad mores spectabant, apto, venustoque stylo declararent, quod duo çu yeu, et çu hia praecipua cum laude praestabant. Atque hi quidem inter duos et septuaginta, decem erant selectiores discipuli, et flos scholae *Confucianae*.»

(Confucio aveva circa tremila discepoli. Di questi, se ne ricordano cinquecento in tutto, che occupavano cariche in diverse province. Essi eccellevano sugli altri per virtù ed educazione. Ve ne sono settantadue di cui sono registrati nomi, cognomi e luoghi di nascita. Confucio stabilì quattro gradi di dottrina e altrettanti ordini di discepoli. L'ordine più elevato si prodigava per sviluppare le facoltà morali, e qui vi erano Min Ziqian, Ran Boniu, Zhong Gong, e anche Yan Yuan, il discepolo più amato da tutti, la cui prematura scomparsa all'età di trentuno anni il Maestro deplorava costantemente. L'ordine successivo migliorò la propria facoltà di ragionamento ed eloquenza, con Zai Wo e Zi Gong come esperti. Il terzo ordine si impegnò nella politica e nell'onesta gestione dei doveri pubblici, in

7

8

9

cui Ran You e Ji Lu eccellevano. Il compito e l'occupazione del quarto e ultimo ordine consisteva nell'esprimere, in uno stile adeguato e aggraziato, questioni riguardanti la moralità, in cui Zi You e Zi Xia si distinguevano per un plauso speciale. Questi dieci discepoli erano i migliori tra i settantadue, i fiori della scuola confuciana.)[30]

Chiude la raffigurazione, dietro Confucio, un lungo bancone decorato su cui alcuni letterati – tre mandarini con cappelli a tesa larga – sono intenti a scrivere con pennello e inchiostro caratteri cinesi su dei libri. Queste immagini sono molto simili a quelle in auge nel secolo successivo alla pubblicazione del CSPh, quando la moda estetizzante delle *chinoiserie* (o cineserie) si diffonderà nelle corti europee; si pensi ai gabinetti cinesi nelle residenze sabaude in Piemonte o ai salottini nella reggia di Capodimonte a Napoli, per non parlare della Casina Cinese di Palermo, solo per citare alcuni degli esempi più rappresentativi del contesto italiano.

In calce, un breve testo in latino (più una chiusa in francese) sintetizza la vita del Maestro e dei suoi discepoli in poche righe, senza peraltro aggiungere alcuna nuova informazione rispetto a quanto riportato nella biografia:

«孔夫子 CUM FU ÇU sive CONFUCIUS, qui et honoris gratiâ CHUM NHIJ 仲尼 dicitur, Philosophorum Sinensium Princeps, Oriundus fuit ex oppido KIO FEV Provinciae XAM TUM, Patrem habuit XO LEAM HE Praefectum ÇEV ditionis, Matrem CHIM dicitam e proenobili yen familia. Natus est autem Imperantis LIM VAM (qui fuit et tertiâ CHEV domo Imperiali Princeps 23) anno primo et vigesimo, et ante Christum 551, discipulos numeravit ter mille, quos inter eminebant duo et 70, et hos inter rursus decem selectissimi, quorum nomina suis tabellis inscripta, Visuntur in Imperii gymnasys. Post irritas conatus et labores desperatâ temporum Suorum et principum reformatione, migravit e vita anno aet. 73 et KIM VAN Imperatoris 25. anno 49'. huius prosapia non interruptâ serie propagata, hoc anno 1687. quo nepos ordine 68 in natali Confucy Sede cum Dueis titulo residet, computat anno 2238.

A Paris, Chez Nolin Rue S. Jacques A L'Enseigne de la Place des Victoires, Avec Privilege du Roy.»

(Kongfuzi o Confucio, chiamato anche in segno di rispetto Zhongni, primo filosofo cinese, è nato nella città di Qufu, nella provincia dello Shandong. Aveva per padre Shuliang He [叔梁紇, 623-549], prefetto del villaggio Zou[yi] [陬邑], e per madre Zheng [徵, 568-535 a.C.], della nobile famiglia di Yan [顏]. Nacque nel ventunesimo anno di governo dell'imperatore Ling wang [靈王, 571-545 a.C.], il ventitreesimo sovrano della terza dinastia Zhou [周, c. 1045-221 a.C.], ovvero nel 551 a.C. I suoi discepoli si contavano in tremila; tra di essi, settantadue erano importanti. Tra questi, dieci sono stati selezionati e hanno i loro nomi iscritti sulle tavolette, come si può vedere nelle accademie imperiali. Dopo alcuni vani sforzi e tentativi per la riforma, senza speranza, del suo tempo e dei suoi governanti, lasciò questa vita all'età di settantatré anni, nel quarantanovesimo anno del venticinquesimo governatore Jing wang [敬王, 519-476 a.C.]. Il suo lignaggio è continuato ininterrottamente fino a questo anno, il 1687. Tra lui e il suo attuale discendente della sessantottesima generazione, che risiede attualmente nel luogo natale di Confucio con il titolo di duca, vi sono un totale di 2.238 anni.

Parigi, Nolin editore, Via S. Jacques, Piazza des Victoires. Con il Privilegio del Re.)

A riguardo, la biografia nella parte iniziale fornisce prima informazioni precise sul luogo e sul tempo della nascita del Maestro, poi prosegue presentandone la madre e il padre:

«[N]atalem habuit sedem in Regno *Lu*, (quod Regnum hodie *Xantum* dicitur) in pago çeu ye territorii *Cham pim*, quod ad civitatem *Kieo feu* pertinet; haec autem civitas paret urbi *Yen Cheu* dictae. Natus est anno 21. Imperatoris *Lim vam*. Fuit hic tertius et vigesimus è tertia Familiâ, seu domo Imperatoria, *Cheu* dicta, cycli 36 anno 47. *Kem sio* dicto; secundo item et vigesimo anno *Siam cum* Regis, qui ea tempestate Regnum *Lu* obtinebat: die 13. undecimae lunae *Kem çu* dictae, sub horam noctis secundam, anno ante Christi ortum 551.»

(Egli nacque nel villaggio di Zouyi, nel distretto di Changping [昌平], appartenente alla città di Qufu, annessa alla città di Yanzhou [兗州], nel regno di Lu, oggi nota come provincia dello Shandong. Ciò avvenne nel ventunesimo anno dell'imperatore Ling Wang, il ventitreesimo imperatore della dinastia Zhou, nel quarantasettesimo anno, chiamato Gengwu [庚戌], del trentaseiesimo ciclo. A quel tempo, il re Xiang Gong [襄公, m. 637 a.C.] aveva governato il regno di Lu per ventidue anni. Era il tredicesimo giorno dell'undicesima luna, chiamata Gengzi [庚子], nella seconda ora della notte, 551 anni prima di Cristo.)

«Mater ei fuit *Chim*, è familia praenobili *Yen* oriunda; Pater *Xo leam he*, qui non solum primi ordinis Magistratu, quem gessit in Regno *Sum*, sed generis quoque nobilitate fuit illustris; stirpem quippe duxit (uti Chronica Sinensium restantur, et tabula genealogica, quae annalibus inseritur, perspicuè docet) ex 27. sive penultimo Imperatore *Ti ye* è 2. Familiâ *Xam*. Porro natus est Confucius Patre jam septuagenario, quem adeo triennis infans mox amisit; sed Mater pupillo deinde superstes fuit per annos unum atque viginti.»

(Sua madre, Zheng, proveniva dalla nobile famiglia di Yan. Suo padre era Shuliang He, famoso non solo per essere un importante magistrato del regno di Song [宋], ma anche per la sua nobile ascendenza, che risaliva al ventisettesimo e penultimo imperatore della dinastia Shang [商, c. XVI sec.-1045 a.C.], Diyi [帝乙], come testimoniano gli annali cinesi e come mostrano le loro tavole genealogiche. Il padre di Confucio aveva già settant'anni quando nacque, e morì quando egli aveva solo tre anni. Sua madre rimase con lui per i restanti ventuno anni.)[31]

Tutte queste informazioni, come anche quelle a seguire, trovano riscontro nelle *Memorie storiche* di Sima Qian. Nella parte finale della biografia, invece, si fa riferimento alla morte del Maestro e alla sua discendenza:

«Migravit è vita Confucius anno aetatis 73. lunâ 4. *Ki cheu* vulgo dictâ, anno (cui *gin sio* nomen) quinquagesimo nono Sinensis cycli trigesimi septimi. Erat hic annus primus et quadragesimus Imperii *Kim vam*, vigesimi quinti è Familia *Cheu* Imperatoris.»

(Confucio lasciò questa vita all'età di settantatré anni, durante la quarta luna, chiamata Sichou [巳丑], nell'anno Renwu [壬戌], il cinquantanovesimo anno del trentasettesimo ciclo cinese. Era il quarantunesimo anno di Jing Wang, il venticinquesimo sovrano della dinastia Zhou.)

«Una tamen extat in natali solo imago Philosophi, vivae ac spiranti non modo similis, sed re ipsâ spirans, ac viva; Nepos ille videlicet […]; quem adeo propter avi quamvis intervallo bis mille ducentorum et amplius annorum, et octo supra 60. generationibus jam remoti memoriam, summi pariter infimique colunt, sic prorsus, ut eum, cum aulam de more adiisset, *Xun chi* Monarchiae Tartaro-Sinicae conditor perhonorificè exceperit, excipiatque, qui modo imperat *Cam hi* Imperator. Gaudet ipse perpetuo, et hereditario *cum*, hoc eft, *ducis* titulo et dignitate, raro item privilegio, neque ullis praeterquam Regii sanguinis Principibus concesso, ut Imperatori nullum vectigal pendat.»

(Un ritratto del Filosofo rimane nel suo luogo d'origine, non semplicemente realistico, ma vivo. Ovviamente, sto parlando del suo discendente […]; sia le persone importanti che quelle più umili lo onorano in ricordo del suo antenato, anche se distante, per un arco di tempo di più di 2.200 anni e più di sessantotto generazioni, tanto che, ogni volta che viene a corte, il fondatore della monarchia tartaro-cinese, Shunzhi [順治, 1638-1661], lo riceveva con rispetto, e l'imperatore regnante Kangxi [康熙, 1654-1722] fa lo stesso. Egli gode del titolo perpetuo ed ereditario di duca o *gong* [公], nonché del raro privilegio, concesso solo ai principi di sangue reale, di non pagare le tasse all'imperatore.)[32]

Analizzandola nel suo insieme, l'immagine appare addomesticata alla tradizione europea; non a caso, Mungello ha azzardato un confronto con il dipinto *Artist in his Museum* del pittore americano Charles Willson Peale (1741-1827), opera del 1822: confronta immagine 6. Sollevando uno spesso tendone, l'artista svela un lungo corridoio in prospettiva, dove, sul lato sinistro, sono esposti molti oggetti sotto teca.[33] L'intento di Mungello è dimostrare come lo sfondo di una biblioteca, o di un museo, come in questo caso, sia uno scenario assai comune nella tradizione ritrattistica occidentale.

Meynard, invece, rintraccia una fonte del ritratto di Confucio nel dipinto *Visione di Sant'Agostino* del pittore italiano Vittore Carpaccio (1460-1525/26):[34] confronta immagine 7. Proprio come il Maestro, il santo d'Ippona è all'interno della sua biblioteca, con le sue opere disposte sugli scaffali. Sebbene nel dipinto di Carpaccio lo spazio sia molto più arioso, l'ambientazione sullo sfondo del ritratto di Confucio è in effetti molto simile. Un dettaglio fra tutti: il soffitto a cassettoni. Inoltre, entrambi i ritratti fanno uso della prospettiva, tecnica pittorica sconosciuta in Cina, importata nel Celeste Impero proprio dai missionari gesuiti.[35] A differenza di Sant'Agostino, che è collocato di lato e non al centro della scena, nel ritratto del Maestro vi è una perfetta simmetria, che veicola l'idea di un ordine razionale. Il messaggio implicito è che Confucio non è il fondatore di una religione mistica, bensì un letterato e pensatore.

Questo primo ritratto di Confucio, presentato al pubblico occidentale, fu utilizzato quale modello per future pubblicazioni europee, per quanto sottoposto a sostanziali modifiche. Nel 1691 fu pubblicato a Londra, a cura di autore anonimo, un volume intitolato *The Morals of Confucius*,[36] contenente la traduzione inglese di alcune sezioni del CSPh. L'opera ospita un ritratto del Maestro (confronta immagine 8), ripreso dallo stesso volume, ma con un cambiamento importante: l'*hu* nelle mani di Confucio è scomparso, sostituito da un libro scritto in caratteri cinesi. Lo sfondo, pur se semplificato, è molto simile all'originale, benché reso meno estraniante: in cima alle librerie vi sono coppie di vasi di foggia occidentale e l'arcata sullo sfondo si apre ancora una volta su un giardino, come in CSPh. In questa immagine non sono presenti i sinogrammi né degli epiteti del Maestro né delle opere a lui attribuite. Sul fondo delle librerie, su ambo i lati, delle tavolette recanti i nomi dei discepoli rimane eco solo attraverso motivi decorativi geometrici di rettangoli sormontati da triangoli. Dei tre mandarini dietro

Confucio, due sono intenti al bancone a scrivere e leggere, come nell'immagine originale, mentre uno sfila un volume dalla libreria sul lato sinistro. La breve biografia in latino, presente nell'opera originale, viene sostituita con il cartiglio: *CONFUCIUS The celebrated Chinese Philosopher*.

Ancora, nel primo volume de *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*,[37] opera del 1696, il gesuita Louis le Comte (1655-1728) ha riprodotto il ritratto di Confucio da solo (confronta immagine 9), senza nessuno sfondo. Anche in questo caso, l'*hu* non è presente; il Maestro sovrappone le mani, la destra sulla sinistra, in una postura e posizione assai simile agli stilemi della tradizione autoctona cinese. Unico elemento ripreso dal CSPh è il pavimento a quadri, con l'ombra proiettata a destra anziché a sinistra, come nell'originale. La scritta in calce all'immagine recita: *Confucius le Prince des Philosophes Chinois, mort à l'age de 73 ans, 478 ans avant la Naissance de Jesus Christ*.

Infine, nel 1735, nella sua poderosa *Description de la Chine*,[38] il gesuita Jean-Baptiste Du Halde (1674-1743) pubblicò una traduzione francese della vita di Confucio, riproducendo lo stesso ritratto che si trova in *The Morals of Confucius*, ribaltando solo la prospettiva (confronta immagine 10). Risulta degna di nota la decorazione frontale del bancone su cui sono intenti a scrivere i due mandarini, dove ormai fanno mostra di sé elementi decorativi tipici della moda delle *chinoiserie*, come pagode e palme. In questo caso, il cartiglio riporta: *CONFUCIUS Le plus celebre Philosophe de la Chine*.

Pur con alcune varianti, queste immagini condividono un elemento comune: l'assenza dell'*hu*. Come suggerisce Meyanrd, infatti, esso (assieme alle tavolette dei discepoli) avrebbe potuto essere percepito in Europa come un oggetto religioso – come supposto da Mungello – dunque è stato eliminato in queste edizioni al fine di evitare qualsiasi associazione tra il Maestro e un qualche culto religioso.[39] La questione deve essere inquadrata, infatti, nel delicato periodo storico in cui queste opere furono composte; un escalation di eventi, innescati proprio dalla controversia sui riti resi a Confucio, portò Yonzheng 雍正 (r. 1723-1735), terzo imperatore della dinastia Qing 清 (1644-1911), a promulgare nel 1724 un editto, reiterato nel 1732, che decretava la proscrizione del cattolicesimo e l'espulsione dei missionari stranieri in Cina.[40]

La lettura iconografica del ritratto dimostra dunque che esso si conforma alla narrazione delle biografie del Maestro riportate nelle tre opere, che si rifà al proposito con cui i gesuiti volevano presentare Confucio in Europa, anche rispetto a quello che "gli hanno fatto dire" nelle sue opere, attraverso le loro traduzioni latine. Se nella prima opera, SS, vi è la volontà di presentarlo come non idolatra, nelle opere successive SSPM e CSPh, anche in seguito alle summenzionate dispute fra vari ordini religiosi, i gesuiti si spingono fino a definire il Maestro come un cristiano ante-litteram, quasi un precursore dei tempi. Vi era infatti la volontà di presentare i culti resi a Confucio non solo come civili (come riportato in SSPM) ma anche politici (come riportato in CSPh). La raffigurazione del Maestro e lo sfondo in cui esso è collocato hanno dunque la funzione di avvalorare questa teoria anche dal punto di vista iconografico. Come uno specchio deformante, quindi, i gesuiti hanno deciso di offrire all'esterofilo pubblico occidentale la loro personale "Confucii effigies".

NOTE

[1] *Fonti ricciane*, edite e commentate da Pasquale M. D'Elia, Roma, 1942, vol. I, pp. 55-56; Lionello Lanciotti, *Confucio. La vita e l'insegnamento*, Ubaldini Editore, Roma, 1997, pp. 103-104.

[2] Le tre opere sono rispettivamente: 1) SS: *Sapientia Sinica Exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Jesu a P. Intorcetta Siculo Ejusdem Soc. Orbi Proposita*, *Kien Cham in urbe Sinarum Provinciae Kiam Si, 1662*, *superiorum permissu.* 2) SSPM: *Sinarum Scientia Politico Moralis a P. Prospero Intorcetta Siculo Societatis IESU in Lucem edita*, Guangzhou 1667 – Goa 1669. 3) CSPh: *Confucius Sinarum Philosophus Sive Scientia Sinensis Latine Exposita, Studio et Opera Prosperi Intorecetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societis IESU*, Parisis, Apud Danielem Horthemels, via Jacobaea, sub Maecenate, M.DC.LXXXVII, cum privilegio regis.

[3] CSPh, p. CXXI.

[4] La traduzione dall'originale cinese è stata condotta sul testo contenuto in Sima Qian 司馬遷, *Shiji*史記 (*Memorie storiche*), ed. a cura di Zhang Shoujie 張守節, Sima Zhen 司馬貞 e Pei Yin 裴駰, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1982 [1959], vol. (*juan* 卷) 47. Per una traduzione italiana della biografia di Confucio (tradotta dell'edizione francese di Édouard Chavannes del 1905), cfr. Sima Qian, *Memorie storiche*, a cura di Vincenzo Cannata, Luni Editrice, Milano, vol. II, pp. 907-939.

[5] In CSPh, come già anche in SS e SSPM, il gesuita spiega il significato del termine: «mandarino, che è quello che i portoghesi chiamano una persona che qui in Oriente gestisce gli affari pubblici» (*Mandarinum […], loquor hic more Lusitanorum à quibus in hoc Oriente Mandarini vocantur, qui publicas res inter Sinas administrant, […]*). Cfr. CSPh, p. CXVII. Il termine fu effettivamente introdotto dai portoghesi tramite il malese, ma di origine hindi: 'mantrī', ovvero 'consigliere'.

[6] In cinese, il termine *sheng* è polisemico, in quanto può indicare sia un uomo 'saggio', ovvero colui che ha compreso la natura delle cose, e vive in armonia con esse, sia un uomo 'santo', spesso (ma non solo) nel contesto della tradizione buddhista. Cfr. *Gudai Hanyu cidian* 古代汉语词典 (*Dizionario della lingua cinese antica*), Shangwu yinshuguan 商务印书馆 The Commercial Press, Beijing, 2016, p. 1319. Cfr. anche *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Instituts Ricci, Paris – Taipei, 2011, vol. V, p. 258.

[7] David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989 [1985], p. 271.

[8] Thierry Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius. The First Complete Translation of the* Lunyu *(1687) Published in the West*, Brill, Leiden/Boston 2015, pp. 75-76.

[9] Cfr. *Gudai Hanyu cidian*, *op. cit.*, p. 571. Cfr. anche *Grand dictionnaire Ricci*, *op. cit.*, vol. III, p. 115.

[10] Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, p. 76.

[11] Il termine Pusa 菩薩, abbreviazione di Putisaduo 菩提薩埵, è la trascrizione fonetica dal sanscrito per la parola *bodhisattva* che, nel contesto della religiosità buddhista, indica l'essere risvegliato, colui che potenzialmente ha raggiunto il *nirvana*, ma, allo stato attuale, rinuncia ad accedere a questo stadio superiore, facendo voto di aiutare tutti gli uomini a raggiungere l'illuminazione o *bodhi*. Il *bodhisattva* è una figura religiosa che appartiene alla corrente buddhista del "Grande Veicolo" (*dasheng* 大乘). In questo contesto, il termine è utilizzato in senso dispregiativo, in quanto i gesuiti ritenevano le divinità buddhiste, e i culti a loro dedicati dal popolo cinese, una setta di idolatri. Non a caso, nel testo si indicano i loro templi come «santuari pubblici dei demoni» (*publica demoniorum fana*).

[12] CSPh, pp. CXXI-CXXII.

[13] La tesi è sostenuta anche da Meyanrd; cfr. *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, p. 76.

[14] Nel presente contributo, tutti i termini cinesi sono trascritti in *pinyin* 拼音, sistema di traslitterazione ufficiale della Repubblica Popolare Cinese; le trascrizioni differiscono dunque da quelle riportate in CSPh. Come da prassi in scritti di argomento sinologico, la trascrizione fonetica non riporta i toni dei singoli fonemi.

[15] A giudizio di chi scrive, questa fiamma ricorda più i motivi iconografici delle *tang-ka* tibetane (in cinese *tangka* 唐卡) piuttosto che elementi decorativi tipici cinesi. A riguardo, cfr. la sezione delle *tang-ka* in: Franco Ricca, mostra e catalogo a cura di, *Arte buddhista tibetana. Dei e demoni dell'Himalaya*, Electa, Milano, 2004, pp. 33-95.

[16] CSPh, p. CXVII.

[17] Le immagini 4 e 5 sono tratte da: https://www.sohu.com/a/311635175_103422

[18] I gesuiti non ebbero alcuna remora a definire Confucio un "filosofo", come si è visto all'inizio del presente contributo con lo scritto di Ricci; così, SS, SSPM e soprattutto CSPh si conformarono a questa tradizione. Tuttavia, nel secolo scorso, in particolar modo in Occidente, nacque un dibattito attorno alla questione se la Cina di epoca pre-imperiale avesse sviluppato una 'filosofia' strutturata o piuttosto una 'proto-filosofia' se non addirittura una semplice 'saggezza'. A riguardo, cfr. Joël Thoraval, "De la philosophie en Chine à la «Chine» dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", in *Esprit*, maggio 1994, n. 201, pp. 5-38.

[19] Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, p. 76.

[20] Mungello, *Curious Land*, *op. cit.*, p. 271.

[21] *Ibidem*.

[22] Sulla spinosa Controversia dei riti cinesi, cfr. David E. Mungello, edited by, *The Chinese Rites Contriversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin & Nettetal, Monumenta Serica & Steyler Verlag, Monograph Series XXXIII, 1994. Gianni Criveller, *La controversia dei riti cinesi. Storia di una lungua incomprensione*, Centro di Cultura e animazione Missionaria Pime, I quaderni del museo, 23, Milano, 2012.

[23] Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, pp. 76-77.

[24] Cfr. Song Yuanren 宋元人, a cura di, *Sishu wujing* 四書五經 (*Quattro libri e Cinque classici*), Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 1985, III voll.

[25] *Xici* è un'opera suddivisa in due parti che compongono una delle "dieci ali" (*shiyi* 十翼) o appendici dello *Yijing*. Tale opera è anche conosciuta come *Grande commentario dei Mutamenti* (*Yi dazhuan* 易大傳).

[26] Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, vol. I, p. 150.

[27] CSPh, p. CXXII.

[28] *Idem*, pp. CXXII-CXXIII.

[29] Yan Hui (521-481 a.C.), anche conosciuto come Yan Yuan 顏淵, era il discepolo prediletto del Maestro. Zi Si (483-402 a.C.), nato Kong Ji 孔伋, era il nipote di Confucio; a lui è attribuita la paternità dell'opera *Zhongyong*. Zi Lu (542-480 a.C.), anche conosciuto come Ji Lu 季路 o Zhong You 仲由. Zi You (522-? a.C.), nome ufficiale di Ran You 冉有, anche conosciuto come Ran Qiu 冉求. A Zengzi (505-436 a.C.) è attribuita la paternità dell'opera *Daxue*. Di Mengzi/Mencio si è già discusso. Zi Gong (520-446 a.C.), meglio conosciuto come Duan Muci 端木賜. Zi Wo (522?-458? a.C.), anche conosciuto come Zai Wo 宰我o Zai Yu 宰予. Min Ziqian (536-487 a.C.), meglio conosciuto come Min Sun 閔損. Zi You (506-443 a.C.), anche conosciuto come Yan Yan 言偃. Per informazioni più dettagliate, cfr. Yao Xinzhong, *The Encyclopedia of Confucianism*, Routledge, Reprint Edition, London - New York, 2013, 2 voll. Per un'analisi su come questi discepoli fossero in rapporto con il Maestro, cfr. Annping Chin, *Confucio. Una vita di pensiero e politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010 [2008], pp. 70-93.

[30] CSPh, p. CXIX.

[31] *Idem*, p. CXVII.

[32] *Idem*, pp. CXX-CXXI; CXXIII.

[33] Mungello, *Curious Land*, *op. cit.*, p. 273.

[34] Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, p. 77.

[35] A riguardo, cfr. Elisabetta Corsi, "*Perspectiva pictorum et architectorum*: la diffusione" In *Mirabili Disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642–Vienna 1709); Pittore e Architetto Gesuita*, a cura di Lydia Salviucci Insolera e Richard Bösel, Artemide, Roma, 2010, pp. 177-188.

[36] Autore Anonimo, *The Morals of Confucius*, Randal Taylor, London, 1691.

[37] Louis le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Anisson, achevé d'imprimer le 7 juillet 1696, 2 voll.

[38] Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulieres de ces pays, de la carte générale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailledouce*, J-B Mercier, Paris, 1735, 4 voll.

[39] Meyanrd, *The Gesuit Reading Confucius*, *op. cit.*, pp. 77-78.

[40] Criveller, *La controversia dei riti cinesi*, *op. cit.*, p. 18.

Comunicazione tra Europa e Cina nella missione gesuita tramite "imagines"/"*picturæ*"[1]

di Noël Golvers (versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)

Docet parva pictura, quod multæ scripturæ non dicunt.[2]

La Compagnia di Gesù, per il suo modello educazionale e il suo profilo accademico, fu un rappresentante per eccellenza della cultura umanistica legata alla parola, erede dell'Antica Società, nella quale la 'parola' - sia orale sia scritta - era il principale strumento di comunicazione. Di conseguenza, il libro a stampa era un elemento centrale della cultura gesuitica, facilitando così il contatto con i 'literati' cinesi nella Cina dell'epoca tardo Ming/inizio Qing. Come già gli antichi romani avevano scoperto l'uso informativo e propagandistico delle immagini, di qualunque forma, e per vari scopi, incluso la propaganda del culto dell'Imperatore e altre virtù politiche e sociali[3], anche i gesuiti conoscevano molto bene come prolungare e rafforzare l'effetto di parole dette o stampate legandole nel contempo ad 'immagini', diagrammi, e stampe qualsiasi: come strumento di spiegazione, persuasione, edificazione (si pensi alle "*affixiones*") e/o distrazione[4]. Non è questa l'occasione per concentrarmi ulteriormente sull'origine di tutto ciò: a parte i precedenti storici, nell'Antichità e nel Medioevo (quando pitture e sculture erano utilizzate come una 'Bibbia dei Poveri'), ci furono certamente anche le nuove conoscenze scientifiche nel campo dell'ottica e prospettiva, e l'evoluzione tecnologica nella sfera degli strumenti, ecc., nella quale gli studiosi gesuiti (François d'Aguilon; Christopher Scheiner; Gaspar Schott, André Tacquet, Athanasius Kircher, tra l'altro) ebbero una parte importante, che stimolarono un uso più sistematico ed equilibrato dei mezzi visivi in progetti accademici, didattici, pastorali e - di conseguenza - missionari. In questa occasione, mi concentrerò sul modo in cui questi mezzi di comunicazione visivi furono integrati nella comunicazione tra Ovest e Est, nel contesto della missione di Cina del 17°-18° secolo, basandomi quasi esclusivamente su fonti occidentali.

Per questa indagine, comincerò da una distinzione fondamentale tra illustrazione nei libri e illustrazioni che circolavano liberamente, come 'portatori' indipendenti di un messaggio visivo.

1. Illustrazioni di un libro: libri di tavole e altre edizioni illustrate

Nella maggior parte dei campi di studio, rappresentati nelle biblioteche gesuitiche in Cina, libri illustrati, corredati da *"figuræ"; "adumbrationes"; "delineationes"; "iconismus";* altrove *"figuratus"*, ecc. erano un elemento fondamentale. Questo riflette il progresso fatto dal libro illustrato in Europa a quel tempo, in particolar modo nel settore dei libri scientifici[5]; allo stesso tempo, fu anche una risposta al molto esigente pubblico cinese, che i gesuiti cercavano di 'persuadere'. Parte della cultura da biblioteca in Cina, queste illustrazioni non erano omogenee, e comparivano in modi molto differenti: a parte le illustrazioni a tutta pagina all'interno del testo, quelle stampate in tavole pieghevoli, e, d'altro canto, disegni presentati nell'appendice del libro, specialmente i frontespizi 'architettonici' - spesso e in particolar modo nelle pubblicazioni gesuitiche realizzate in maniera programmatica - furono certamente sfruttate per impressionare i 'literati' cinesi[6], non a conoscenza di questo aspetto dei libri a stampa.

Libri illustrati furono per primo accolti con favore nei campi della '***matematica mista***' (*meccanica, ecc.*) e ***tecnologia,*** poiché le visualizzazioni di ogni genere (diagrammi, disegni, grafici, tabelle, ecc.) erano indispensabili per una migliore, cioè più accurata e completa, comprensione dei dettagli materiali e delle parti di uno strumento, per un'operazione tecnologica, ecc., specialmente alla luce di possibili imitazioni, per una presentazione didattica (come per esempio quella offerta da Ferdinand Verbiest ai funzionari dell'Ufficio Astronomico) o per una spiegazione di qualunque genere a tecnici cinesi. Questo supporto visivo era particolarmente importante in quanto la maggior parte dei missionari aveva ricevuto soltanto una istruzione pratica nel corso del loro periodo di formazione in Europa, e lavorava in Cina in una condizione piuttosto isolata, senza occasioni costanti per reciproca consultazione, mentre richieste scritte per informazioni più dettagliate inviate a colleghi o specialisti in Europa erano dispendiose in termini di tempo. Chiara prova del supporto molto apprezzato di diagrammi in materie tecnologiche è espresso, per esempio, da Ignatius Kögler nei campi della meccanica[7] e degli 'strumenti'[8] e da Filippo Grimaldi in idraulica,[9] ecc. Oltre agli argomenti tecnologici, illustrazioni sono state molto bene accette anche in materie riguardanti storia naturale, anatomia umana, e altri ambiti accademici.

In questi e altri esempi era importante che i grafici fossero integrati nel testo, o fossero almeno accompagnati da una breve ma chiara spiegazione[10], o nel testo principale o nelle didascalie sotto o accanto alle illustrazioni, e facessero riferimento, se possibile, con lettere ("A"; "B", ecc.), numeri (1; 2; 3…) o altri simboli (alpha…) al testo principale, o al contrario. In alcuni casi, come quando Padre Michel Benoît su ordine dell'imperatore consultò il libro di giardinaggio inglese di Hall e Hill, le leggende delle illustrazioni da sole resero possibile comprendere il contenuto (v. *infra*).

Gli stessi diagrammi erano di ***tipi e livelli (tipografici)*** molto differenti: mentre gli effettivi 'libri di tavole' offrivano una serie di grandi stampe, monografie a stampa - nelle quali il testo era di primaria importanza - erano illustrate con una serie di mini schemi (spesso fatti a mano), di cui molti erano stampati in una pagina (spesso pieghevole) ("*Tabula", "Iconismus*", ecc.), inserita all'inizio, nel centro, o alla fine del volume. Con il loro piccolo formato e un disegno molto rudimentale questi singoli grafici erano semplicemente informativi e difficilmente avrebbero potuto richiamare l'attenzione dei visitatori cinesi, a causa dell'inadeguatezza della rappresentazione, ridotta ai suoi aspetti elementari. Questo tipo di illustrazione si trova in manuali, libri di testo e altri libri collettivi di scienza, come Francesco Eschinardi, *De Impetu* (Verhaeren, n. 1522) e Antoine Thomas, *Synopsis Mathematica* (ivi, n. 2941), ma anche nelle opere più prestigiose di Athanasius Kircher, Gaspar Schott, ecc. (anche se accanto ad altre incisioni di dimensione più grande). All'estremo opposto di questo spettro, si trovano libri generosamente illustrati con grandi disegni, approfonditi in tutti i possibili dettagli, come il *De Re Metallica* (n. 730) di G. Agricola e il *Le diverse et artificiose machine* (n. 3422) di A. Ramelli o altri esempi del genere '*Theatrum machinarum*".

Libri illustrati, specialmente quelli con grandi incisioni, allettavano i lettori cinesi più dei libri malamente illustrati o non illustrati affatto, in quanto le rappresentazioni visive compensavano fino ad un punto importante la barriera linguistica: l'aspetto curioso (cioè occidentale), grafico, estetico attirava i bibliofili cinesi, e perciò questi libri erano anche più persuasivi per i visitatori cinesi dei libri (per loro illeggibili e inintelligibili) che offrivano solo testo. Si veda come un esempio l'auspicio di Antoine Thomas, espresso nella sua lettera del 4 ottobre 1688 ad Alexandre de Bonmont a Douai:

Si ita sit, erit operæ pretium aliquod exemplar bene adornatum huc mittere Imperatori offerendum, ut propriis oculis videat. ***Et quamvis non intelligit linguam, saltem figuras adiectas intelliget,*** *ac postmodum brevis verti poterit explicatio* / «Se è così, varrebbe la pena mandare qui qualche copia ben decorata, per essere presentata all'imperatore, così che possa vederla con i propri occhi; e benché non possa comprendere la lingua, almeno comprenderà le immagini (illustrazioni) che l'accompagnano, e si potrebbe tradurre successivamente una breve (abbreviata) spiegazione».[11]

Queste illustrazioni mettevano i visitatori cinesi di fronte alla tecnologia e ingegneria occidentale nella sua forma materiale e in molti settori di '*mathematicæ mixtæ*': i testimoni parlano di balistica (l'anonimo mandarino che, una volta nel corso di una visita alla biblioteca della Xitang, si imbatté in un libro occidentale non identificato sulla fabbricazione di cannoni), alchimia (come descritta nel frammento dal diario ***Beiyou lu***[12]) e zoologia (come nel caso del mandarino cinese che si imbatté nell'enciclopedia illustrata di U. Aldrovandi, inclusa la sua sezione sulla falconeria). Che anche piccoli elementi grafici potessero catturare l'attenzione degli attenti cinesi lo si apprende dal breve riferimento di Verbiest al profondo interesse mostrato per la 'vite di arresto' (lat. *cochlea*) - un congegno importante per la costruzione e il facile uso manuale di strumenti astronomici, tra l'altro, con cui si erano familiarizzati grazie ai libri illustrati occidentali:

Hæc figura cochleæ usum ostendit in instrumentis adumbratis, quæ quidem instrumenta quoniam Sinæ tamquam nova et ingeniose atque affabre facta (ubi illa in libris nostris expressa viderunt) non semel mirati sunt, ***ideo earum hac in pagina figuram adumbravi*** / «Questa figura mostra le molteplici applicazioni della vite di arresto negli strumenti disegnati. Quando i cinesi videro queste viti di arresto nel nostro libro occidentale, le ammirarono più di una volta come strumenti nuovi, ingegnosi e abilmente fatti. Perciò, ho disegnato la loro figura in questa pagina»[13].

Questa attrazione cinese nei confronti dei libri tecnologici occidentali illustrati, e l'impatto degli stessi fu con tutta probabilità provocato anche dal fatto che la maggior parte dei (antichi) trattati tecnici locali in uso sembra che avessero nessuna o solo poche illustrazioni. Questa è almeno l'osservazione dello stesso Ferdinand Verbiest, dopo aver consultato i libri cinesi che aveva trovato nella biblioteca specializzata dell'Ufficio Astronomico *Qintian jian*:

Ab hac figurâ 43a usque ad 55am abundantem omnis generis instrumentorum mathematicorum supellectilem propono idque ob duas potissimum causas, quarum prima est quia - cum magnum habeant usum in figuris mathematicis delineandis et instrumentis astronomicis conficiendis et multa eorum iucundam etiam habeant theori[c]am - ***tamen in libris antiquis mathematicorum, qui aliquando in hoc Tribunali fuerunt, nullum reperio eorum fieri mentionem, neque vel minimam adumbrationem,*** etc. / «Da questa figura 43 alla figura 55 propongo un'abbondante serie di tutti i generi di strumenti matematici, e ciò soprattutto per due ragioni. Primo, perché, sebbene abbiano una grande utilità nel disegnare figure matematiche e nella costruzione di strumenti astronomici, e molti di esse hanno una piacevole teoria, eppure nei vecchi libri di matematica che una volta erano (utilizzati) in questo Ufficio (Astronomico) non ho trovato uno di essi che vi facesse alcun riferimento, né (presentasse) il più piccolo disegno».[14]

È ovvio che quando scrivevano per un pubblico cinese i gesuiti fin da Sabatino de Ursis (nel *Tai xi shui fa*, 1612) e Johannes Schreck Terrentius (nel *Qiqi tushuo*, 1627), e più tardi soprattutto Ferdinand Verbiest (con il suo splendido insieme di 117 disegni di strumenti nel *Yixiang tu / Liber Organicus*, 1674), hanno supplito a questa cosiddetta mancanza nella tradizione del libro locale e hanno inserito nelle loro pubblicazioni cinesi grandi disegni esplicativi per 'illustrare' le spiegazioni testuali, prendendo a modello i libri a stampa occidentali (come F. Verbiest, nel suo Liber *Organicus / Yixiang tu* 'imitò' l'*Astronomiæ Instauratæ Progymnasmata* di Tycho Brahe) ma rispettando la tradizione grafica cinese. Come tali, questi libri illustrati - al verificarsi delle situazioni - divennero gli strumenti adeguati per una dimostrazione e per una esposizione didattica diretta. In tutti questi aspetti, l'uso manuale e l'effetto di libri illustrati affiancavano il modo in cui gli stessi missionari usavano le ben note 'immagini' ('stampe'), che costituivano un secondo importante strumento per 'stimolare' e istruire i cinesi.

Libri illustrati di ***storia naturale.***[15] Quanto siano state fondamentali le illustrazioni in questo campo non occorre che sia provato qui. Abbiamo una testimonianza molto interessante dell'uso di libri ***botanici/o di giardinaggio*** illustrati nel caso di Padre Benoît, il quale, a richiesta dell'imperatore, fu costretto a lavorare con il libro di giardinaggio in inglese di Hill, del quale egli poteva a malapena comprendere le illustrazioni e le didascalie con l'aiuto di dizionari. Opere illustrate sulla flora (europea) nelle nostre testimonianze: Dominique Chabrée, *Omnium stirpium sciagraphia et icones, quibus plantarum et radicum tum in hortis cultarum, tum in urbium fossis & muris, pratis, arvis, montibus, collibus, nemoralibus (…) sponte provenientium nomina, figura, natura, natales, synonyma, usus et virtutes docentur*, Genève, 1678 (n. 1258, dalla Beitang); Joseph Pitton de Tournefort, *Eléments de botanique*, Paris, 1694, con (235 + 216 =) 451 tavole; Christoph Jakob Trew, *Plantæ Selectæ, quarum imagines ad exemplaria naturalia Londini in hortis curiosorum nutrita manû artificiosâ doctâque pinxit Georgius Dionysius Ehret*, etc., s.l., 1750 - 1773, 10 parti in 1 vol., 100 tavole colorate;[16] François-Alexandre de Garsault, *Les figures des plantes et animaux d'usage en médecine, décrits dans la 'Matière médicale' de M(onsieur) Geoffroy (…) dessinés d'après nature par M(onsieur) de Garsault (…). Explication abrégée de 719 plantes, tant étrangères que de nos climats, et de 134 animaux en 730 planches gravées en taille-douce sur les desseins (sic) de M(onsieur) de Garsault, et mises au jour en juin 1764, suivant l'ordre du livre intitulé 'Matière médicale' de M(onsieur) Geoffroy*, Paris: l'auteur (et G. Desprez), 1765, 5 voll. di tavole, tutte provenienti dalla relazione francese citata nelle nostre testimonianze. Dalla relazione russa derivano titoli come J. Ammann, *Stirpium rariorum in Imperio Rutheno sponte provenientium icones et descriptiones (…)*, St Petersburg, 1739 (n. 788 ; 34 tavole pieghevoli); Johann Georg Gmelin, *Flora Sibirica*, St. Petersburg, 1747 - 1769, con (99 + 59 + 79 =) 237 tavole (nn. 1708-1709). Per ***zoologia,*** si vedano Ulisse Aldrovandi - Konrad Gesner - John Jonston; i loro successori più recenti pubblicarono libri illustrati di entomologia come Maria Sibylla Merian, *Metamorphosis Insectorum Surinamensium (...),* Amsterdam 1705 (60 ill.).[17]

Libri su ***anatomia umana.***[18] Già fin dalla metà del 1680, quando medicina e scienze europee collegate divennero inaspettatamente importanti come 'apri porta' ai cinesi, Verbiest, malgrado gli ostacoli istituzionali delle regole della Compagnia, chiese al Generale Charles de Noyelle il 1° agosto 1685 di inviare tavole anatomiche, sulle quali si veda *infra sub 2*. A dire il vero, soltanto pochi libri illustrati di anatomia (medicina) entrarono in Cina, tra loro: Ambroise Paré, *L'anatomie universelle du corps humain*, 1561; Pierre Dionis, *Anatomie de l'homme*, 1690[19]; l'esigenza medica era il solo motivo per il quale l'Imperatore Kangxi tollerava la rappresentazione del corpo umano nudo.

Di significato simile erano libri con ***ritratti*** di re e regine così come illustrazioni di parate, celebrazioni ufficiali e cerimonie, ecc., che rispondevano alla ricerca di prestigio dei gesuiti tra i dignitari cinesi e all'interesse tra i cinesi di segni di 'grandezza occidentale'. Nell'antica residenza francese di Beitang, questi libri, la maggior parte di dimensione più grande, erano in mostra in una stanza separata per facilitare la loro esposizione ai visitatori cinesi,[20] con titoli come: *Couronnement de l'Impératrice*, ricevuto nella Beitang nel 1755, cioè *Description du Couronnement de l'Impératrice de Russie Elisabeth en 1742* (in Russo!), s.l., 1699. A questo tipo appartiene anche il libro non identificato sulle *Fêtes [ms. festes] de Versailles*, che J. Bouvet - in occasione del suo arrivo a Pechino nel 1688 - offrì all'imperatore, e che quest'ultimo sfogliava "*pour se divertir*"[21].

Ritratti in serie ("*icones*") da altri contesti includono quelli dei fondatori di congregazioni e istituzioni religiose, in Louis Beurrier, OCoel., *Sommaire des vies des fondateurs et réformateurs des ordres religieux enrichies de leur pourtraicts en taille-douce. Images des fondatrices, réformatrices ou principales religieuses de tous les Ordres de l'Eglise*, Paris, 1645 (n. 97), rilegato con tre serie di incisioni fiamminghe, vale a dire Jacobus de Gheyn, *Icones XII filiorum Jacob patriarchæ*, s.l. s.a. (n. 1686), Philippe Galle, *Icones Prophetarum, maiorum et minorum Veteris Testamenti (...) a Cornelio Kiliano Dufflæo distichis breviter explanatæ*, (Antwerp), 1594 (n. 1657) e l'antico Sibyls di Crispijn van Passe, *XII Sibyllarum Icones Elegantissimi,* Cologne, 1601 (n. 2388).

Tra i libri su ***artificialia,*** una delle categorie più cospicua era quella dei libri '***di architettura***', cioè pubblicazioni con schemi di palazzi, tenute, residenze di campagna, città e simili panorami urbani: giardini, canali, fontane e simili elementi decorativi, o nella loro apparenza esterna o nei dettagli della loro costruzione. Questi libri erano o semplici libri di tavole o manuali illustrati, cioè testo con illustrazioni. Il genere fu inequivocabilmente descritto in un documento antico (ma non datato), che cito qui 'in extenso', per la sua esauriente descrizione del potenziale fascino di questo genere di libro sui 'lettori' cinesi:

Item. Algunos libros de arquitectura de los meyores impressos que se hallazen, en que se muestre la grandeza y hermozura de n(ues)tros t(em)plos, y edificios, los quales vengan muy ben enquadernados con tablas de pasta y cuero muy bien labradas com oro como en Italia se usan, y si algunos dellos viniessen iluminados com muy finas tintas seran tanto mejores, y con estos iuntamente venga un tea[n] tro Orbis com los libros de las cidades de Europa de los meyores y mas modernos, q(ue) se hallazen, imprimidos, los quales es necess(ario) que vengan de la misma hechura enquadernados, mas estos em todo caso deven ser ricamente iluminados con oro y finissimas tintas (...)".[22] «Inoltre alcuni libri di architettura delle migliori stampe che si trovano, nei quali si mostrano la grandezza e la bellezza delle nostre chiese, e edifici, i quali vengono molto bene rilegati con tavole di carta e pelle molto bene arabescate con oro come si usa in Italia, e se alcuni di esse fossero miniate con colori molto fini sarebbero tanto meglio, e con questi congiuntamente venga un teatro Orbis con i libri delle città d'Europa dei migliori e più moderni, che si trovano stampati, i quali è necessario che vengano rilegati della stessa fattura, in più questi devono essere riccamente miniati con oro e colori finissimi (…)».

Tra i singoli volumi in questo genere, cito in particolar modo Georg Braun e Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum* (Cologne, 1572 ecc.); Jan Vredeman de Vries, *Architectura Præclara*, s.l. (Verhaeren, nn. 3073-3074); un *Conspectus ædium imperiales (sic) Academiæ Scientificæ Petropolitanæ, necnon bibliothecæ et*

technophylacii ecc., St. Petersburg: Typ. Academiæ Imper. Scient., 1744, una copia del quale fu inserita nella antica raccolta nel 1755[23]. Molte altre pubblicazioni simili su Versailles e Marly arrivarono in Cina ed erano 'en vogue' tra i cinesi più prominenti. Tali volumi furono tra i primi libri che i gesuiti francesi portarono in Cina: *Vues des maisons royales et des villes conquises par Louis XIV*, s.l.s.d. (30 tavole; tra 1666 - 1682; Verhaeren, n. 705)[24]; *Vues, plans etc. du Château de Versailles, avec les statues, termes et vases* (57 tavole; tra 1673 - 1688; n. 706), e una *Description de la grotte de Versailles* di André Félibien, Paris: De l'Imprimerie Royale, 1676 (n. 284). "Versailles" - come icona di costruzione di palazzo e disegno di giardini europei evoluti - era ancora uno dei temi degli elenchi di Antoine Gaubil, per esempio il 23 ottobre 1732 a Etienne Souciet:

Je crois que V(otr)e R(évérenc)e fera mieux de se servir de cet argent pour m'achepter des vues enluminées de Marli, Versailles, etc.";[25]

«Credo che V(ostra) R(everenza) faccia meglio a servirsi di questo denaro per comprarmi delle miniature di Marly, Versailles, ecc.»; Cfr. lo stesso il 6 novembre 1732 ad un corrispondente sconosciuto: "*achepté-en des estampes illumines, vues de Versailles, Marli, e*tc."[26], e il 2 novembre 1738 a Nicolas Fréret:

Dans un papier séparé, je vous marque sans façon ce que je souhaitterois de vous pour l'avancement de notre chrétienté (…). Outre ce que je vous ay marqué, je recevrai avec plaisir des vues enluminées de Versailles, etc., des chasses, portraits de gens à cheval mais enluminées, etc."[27]

«In un foglio a parte, vi segnalo ciò che desidererei da voi per il progresso della nostra cristianità (…) Oltre a ciò che vi ho già segnalato, riceverei con piacere delle vedute miniaturizzate di Versailles, ecc. di caccia, ritratti di personaggi a cavallo ma miniati, ecc.».

Arazzi reali facevano pure parte di questo completo ambito di articoli reali illustrati: si veda *Tapisseries du Roy, ou sont representez les quatres elemens et les quatre saisons* (…), Paris, 1679 (Verhaeren, n. 667). Queste serie di illustrazioni - la controparte delle famose *tapisseries de Beauvais* con un effetto simile - avranno certamente contribuito ad aumentare, all'interno degli ambienti della città corte cinese-manchu, il gusto per i palazzi contemporanei europei, cosa che portò alla costruzione del Palazzo d'estate[28].

Gli esempi precedenti di libri tecnologici e il loro impatto non dovrebbe far dimenticare che erano anche 'en vogue' tra i cinesi i ***libri di religione illustrati***, e in tal modo strumentali all'agenda nascosta dei gesuiti. Il più famoso esempio tra essi potrebbe essere la *Vita Christi* di Nadal, il cui titolo completo è *Evangelicæ Historiæ Imagines, ex Ordine Evangeliorum, quæ Toto Anno in Missæ Sacrificio recitantur (…),* Antwerp: Nutius, 1593. Questo fu distribuito in Cina almeno fin al 1637 mediante il *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* ('Spiegazioni di stampe selezionate sull'Incarnazione del Signore del Cielo') di G. Aleni. Secondo la testimonianza oculare del 1658 di François De Rougemont - appena arrivato in Cina - copie dello stesso erano state in quei 20 anni distribuite in grandi quantità come dono ("*munus*") introduttivo molto apprezzato, ma erano al momento stesso esaurite:

Summo in pretio est hîc Christi Vita, edita per P(atrem) Hieronymum Natalem, sculptore Hieronymo Wircx[29]*; est munus sane utilissimum. Si Galle, vel alius quispiam peritus sculptor eam denuo excudendam sumpserit, lucrum referet haud dubie, modo venalis offeratur procuratoribus Indiarum* / «Estremamente apprezzata qui (in Macao; Cina?) è la 'Vita di Cristo', edita da Padre Jerome Nadal, con le incisioni di Jerome Wierckx; è un regalo molto utile. Se Galle o qualche altro valente scultore facesse una nuova incisione, indubbiamente ne ricaverebbe profitto, purché l'offra in vendita ai procuratori delle Indie»[30].

Il suggerimento di De Rougemont di produrre una nuova versione con nuove incisioni aveva a che fare con le stampe europee (cioè non con le imitazioni cinesi) che erano distribuite tra i cinesi, ed era precisamente per il loro apparente carattere 'esotico' europeo che questi ottimi prodotti della rinomata *officina* di Anversa erano tenuti in alta considerazione ("*summo in pretio*"). Con qualche istinto commerciale, François De Rougemont prevedeva un vasto futuro mercato per questi prodotti di Anversa, se queste 'nuove' edizioni fossero state prodotte, per esempio da un altro incisore contemporaneo di Anversa, (Cornelius II) Galle ('Junior': 1615-1678). In effetti, nel 1647, Jan Galle aveva già ristampato le antiche tavole, che aveva comprato dai gesuiti di Anversa; e De Rougemont - che nel 1654, prima di lasciare l'Europa per la Cina, aveva visitato i gesuiti di Anversa e i membri della famiglia Moretus - deve essere stato al corrente di ciò[31]. Ad ogni modo, ciò sembra implicare che in Cina non erano più disponibili copie della vecchia edizione Wierickx fin dall'anno 1640.

Si usarono altre figure occidentali per l'illustrata Vita di Cristo, chiamata *Jincheng shuxiang* (1640) da Adam Schall von Bell[32], etc. Infine, anche attraverso la 'via Siberica' arrivarono in Cina immagini cristiane, per esempio tramite la '*Biblia figurata*', che i Moscoviti offrirono all'Imperatore cinese[33].

All'interno dello stesso contesto circolavano pure raccolte di ***emblemi religiosi***, libri di emblemi, sempre al fianco di emblemi stampati separatamente (su cui cfr. *infra, sub 2*); erano per la maggior parte prodotti dei Paesi Bassi Meridionali, dove nel 17° secolo questo genere era stato molto di successo. Riconosciute sono copie di: Jan David, *Occasio arrepta, neglecta: Huius Commoda, Illius Incommoda*, Antwerpiæ: ex Officina Plantiniana, apud Joannem Moretum, 1605[34]; Andreas Brunner, *Fasti Mariani cum Divorum Elogiis in Singulos Anni Dies Distributis, Ser(enissi)mo Electori Maximiliano Utriusque Boiariæ Duci nuper Consecrati*, 2nd ed., Antwerp, 1623[35]; Herman Hugo, *Pia Desideria, emblematis, elegiis & affectibus Sanctorum Patrum illustrata*, Antwerp, 1624 (no. 1844); Herman Engelgrave, *Lux Evangelica, sub velum sacrorum emblematum recondita, in omnes anni dominicas selecta historia et morali doctrina varie adumbrata,* 6th ed. Cologne, 1677 (n. 1514); Franc. Garau, *El sabio instruido de la naturaleza en quarenta maximas politicas y morales, ilustradas con todo genero de eruducion sacra y humana*, Lisbon, 1687 (n. 3790), dalla biblioteca del vescovo di Pechino, Policarpo De Sousa).

2. 'Immagini' sciolte

Distinti soltanto dalla precedente categoria nel loro aspetto materiale, le

immagini sciolte erano molto più mobili delle illustrazioni nei libri a stampa; la maggior parte circolavano in grande quantità ed erano perciò più adatte ad una ampia circolazione. Per quanto riguarda l'aspetto terminologico il termine generale '*imagines*' corrisponde al cinese '*xian*' e indica figure a 2- o 3 dimensioni. È usato accanto ai più particolari '*perspectiva*', '*pictura*' ("dipinti ad olio"), '*suffragia*' ("immagini religiose di piccole dimensioni, con testo [preghiera] sul verso"); '*tabula*', '*tabula ænea*' (incisioni/acqueforti); e i loro rispettivi equivalenti vernacolari. Una lettura discorsiva delle fonti occidentali mostra come questi 'manufatti' - assieme ad una ampia serie di altri - erano inviati in Cina, in risposta ad una serie di domande, e come essi erano applicati nella comunicazione sociale, e nei progetti educativi, pastorali e missionari, e come furono poco dopo prodotti in Estremo Oriente.

2.1. Dal punto di vista ***tipologico***, due 'classi' chiaramente distinte e formali erano ***emblemata*** e ***frontespizi di tesi***. Negli emblemi, il testo stampato (cioè il motto e le sottoscrizioni) era associato a rappresentazioni figurative (le "*picturæ*") in un prodotto coerente e omogeneo con finalità educativa o edificante (lat. "*emblemata*"). Anche questi circolavano in Cina, non solo in forma di libro, ma anche come manufatti sciolti. Quanto ricettivo fosse il contesto missionario in Cina per questi (e altri tipi di materiale illustrato, chiamato in generale: '*imagines*") si evince, tra l'altro, dal seguente paragrafo in una lettera di richiesta del 1670 di Christian Herdtrich:

C[a]eterum quæ præ c[a]eteris et maiore numero desidero sunt ***emblemata,*** *qualia in collegior(um) n(ost)ror(um) ambitibus plurima pendentia; antiqua quam nova* ***mire hîc placent omnia et æstimantur*** *secundum hæc serviunt conciliandis hîc amicis*' / «Altre cose che desidererei prima di altre e in un numero maggiore sono emblemi, dello stesso tipo dei molti che sono appesi nel corridoi dei nostri collegi [cioè in Germania?]; abbastanza curiosamente, sia gli antichi sia i nuovi piacciono qui, e sono stimati al punto da essere utili per fare amicizia».[36]

Mentre Herdtrich in 1670 inviò la sua lettera in vista del rilascio dei gesuiti dall' esilio di Canton, la stessa potrebbe rappresentare una lista 'programmatica' - da confrontarsi con la sua lista di libri e altri 'artificialia' - per sostenere l'attesa restaurazione della missione dei gesuiti. In altre fonti, le richieste erano molto più 'specifiche' e - assieme a temi più generali - certe volte erano indicati anche argomenti molto specifici, e talora era suggerito anche il modello. Per esempio, nell'ambito delle immagini sacre, P. Van Hamme si riferisce non solo al Salvatore, Vergine Maria, ecc. ma anche agli 'angeli caduti' ("*Lapsus Angelorum*"), il Giudizio Universale ("*Ultimum Iudicium*"), i 4 Estremi, l'Angelo ecc.[37] Lo stesso Van Hamme si riferisce anche al modello che aveva in mente, cioè la '*magna imago*', che aveva personalmente visto appesa nella "*portaria*' (vestibolo) del Convento dei Carmelitani a Gand, sua città natale. Pertanto, essi avevano una chiara idea visiva di ciò che volevano per la loro chiesa o residenza.

Sulla penetrazione in Cina di ***tavole di tesi ("thesium imagines")***[38] europei - un particolare sottogenere di incisione, con un collegamento accademico - abbiamo soltanto prove molto limitate, probabilmente anche a causa delle loro caratteristiche materiali piuttosto fragili, cosa che rendeva queste pubblicazioni meno adatte alla trasmissione a lunga distanza. Eppure, la circolazione di almeno alcune copie individuali già nella seconda metà del diciassettesimo secolo è rivelata dopo l'identificazione del modello del' imitazione cinese comunemente conosciuta come 'Le Muse della Scienze europee'[39]. Tavole di tesi furono anche richieste da Jean de Fontaney, nella sua lettera da Ningbo, del 15 agosto 1687,[40] così come da Kasper Castner, il quale il 16 dicembre 1699 scrisse da Xinhui (Guangdong) ad un Padre Jacobus, S.J. ad Augusta, richiedendo esplicitamente tali esemplari per il loro 'effetto' sui dignitari cinesi:

Demum, si et mihi rerum notitia ante meum ex Provincia discessum fuisset, quæ mihi modo est, pro illa, quæ mihi cum P(atre) Jacobo Augustæ quondam fuit amicissima familiaritas, animus utique mihi fuisset rogandi ab eo et emendicandi (!) aliquas imagines thesium non tam sacrarum quam profanarum quarumcumque, maxime illarum quæ non unam personam Regis vel Principis sed varias repræsentant, et earum (thesium) præcipue quæ iam novo ***illo artificio per puncta fiant****; ea enim ars hactenus in China non est visa. Et cum in omnibus aliis, quin et in horologiis Chinæ iam imitentur Europæos, solum sculpere cuprum necdum sciunt. Unde eas imagines maxime æstimant, et iis oblatis maximorum etiam Mandarinorum gratia et favor facile obtinetur.* ***Sed profanæ sint oportet, ne margaritæ obiciantur porcis (!)*** / «Se avessi avuto una qualche conoscenza, come quella che ho adesso della situazione, prima di lasciare la mia provincia [cioè Germania Superiore] per la familiarità molto cordiale che avevo una volta con Padre Jacob ad Augusta, mi sarebbe piaciuto se avessi tenuto presente di chiedere e implorare da lui alcuni frontespizi di tesi, non di tutte le tesi 'sacre' (cioè teologiche), ma di alcune di quelle profane, specialmente di quelle tesi che rappresentano non una singola persona - un re o un principe - ma parecchie persone, e in particolar modo tesi fatte secondo la nuova tecnica, 'da punti'. In verità, fino ad ora questa tecnica non è mai stata vista in Cina. Mentre i cinesi imitano gli europei in tutte le altre cose, anche orologi, non sono al corrente di come incidere lastre di rame. Perciò, apprezzano moltissimo queste stampe, e offrendogliele, si può facilmente ottenere la simpatia e il favore dei più alti dignitari. Ma debbono essere immagini profane, per non 'gettare perle ai porci»[41].

Alla fine, anche dall'*Academia Imperialis* a S. Pietroburgo furono inviati frontespizi di tesi con figure e arrivarono a Pechino[42].

2.2. Tra i ***temi*** 'religiosi' più comuni delle "*sacræ imagines*" c'erano specialmente Cristo, la Vergine Maria, '*giunta con nostro Signore*', gli Apostoli, vari Santi; ma anche i martiri con il loro sacrificio ("*martyri, tormenti e aspetti lacrimevoli*" (Filippucci).[43] Altri temi non devozionali, ma edificanti, nel campo della moralità pratica erano espressi negli emblemi, con un motto scritto.

Per quanto riguarda gli ***argomenti profani*** ("*imagines profanæ*" o "*indifferentes*"), queste offerte includevano:

> ***paesaggi urbani*** ("*civitates*"): mi riferisco alle prospettive di paesaggi urbani che erano popolari fin dal Rinascimento in Europa, con le loro sim-

metriche vedute di vie e palazzi, in Cina conosciuti grazie, per esempio, a Vredeman de Vries.[44] Un altro tipo erano le viste panoramiche sulle città, come quelle nel citato *Civitates* di Hogenberg, ecc. Fin dagli anni 1680 erano popolari tra i missionari soprattutto le stampe olandesi, grazie al loro - relativamente parlando - basso costo: Cfr. Antoine Thomas: "*variæ curiosæ picturæ,* ***quales sunt levis pretii in Hollandia****, v.g. imagines impressæ præcipuarum Europææ civitatum, palatiorum, hortorum in ampla forma*"[45];

> un simile gusto cinese per le scene di architettura era sicuramente dietro al successo delle ***scene di palazzo,*** sia gli interni sia l'intero paesaggio che lo circondava, con giardini, fontane, gruppi, ecc.: i temi più favoriti - come suggeriscono le fonti scritte - erano l'Escorial, il Palazzo del Doge a Venezia (questi già fin da Matteo Ricci), il Vaticano e i suoi obelischi (Fontana: nn. 1623 e 3272). Non solo rappresentazioni pittoriche erano benvenute, ma anche ***planimetrie*** e ***progetti*** qualsiasi ("*ichnographia*"; "*delineationes*"), sia come parti separate sia in libri d'architettura, come quelli di Jacques Androuet du Cerceau (16° sec: nn. 40 - 42). L'ammirazione suscitata da queste riproduzioni visive era ovviamente trasferita anche ai pochi edifici in effettivo stile europeo che i gesuiti avevano costruito nelle principali città, in primo luogo a Pechino, cioè le chiese di Dongtang, e in particolar modo quelle di Xitang - Nantang e Beitang. Ritornerò su questo punto in seguito.

> I gesuiti si resero anche conto del successo delle loro proprie ***costruzioni***, che erano perciò un 'tema' popolare dei loro stessi disegni, o disegni fatti da artisti cinesi, sotto il loro 'controllo', o al di fuori di esso. Fonti documentarie ci informano sui disegni rappresentanti il collegio portoghese di Xitang negli anni 1680, di cui Philippe Couplet portò parecchie copie in Europa.[46]

Questo accade esattamente negli stessi anni in cui Verbiest fa riferimento - nelle sue *Astronomia Europæa* e *Responsum Apologeticum*, entrambi dei primi del 1680[47] - a rappresentazioni cinesi dello Xitang, fatte da artisti cinesi, a quanto pare non facendo una copia '*ad naturam*', ma copiando un modello ("*exemplar*"; "*prototypus*"), come Verbiest esplicitamente dice in un altro passaggio della sua *Astronomia Europaea*.[48] Si può anche immaginare che questo 'prototipo' fosse un modello europeo fatto dai gesuiti stessi. Per i dettagli che mostrava - nelle due fonti era evidenziata la posizione degli 'strumenti musicali' - questo non era il suddetto modello che Couplet portò in Europa, ma un altro, fatto poco dopo da Tomàs Pereira, come lui stesso descrive in una lettera del 10 giugno 1682 a Francisco Lopes, l'assistente portoghese a Roma. Questo infatti mette precisamente questi organi in rilievo, poiché erano all'apparenza tra le caratteristiche più favorite, con la più forte attrazione sui 'visitatori e turisti' cinesi.[49] Ad ogni modo, questi erano venduti in molte copie (spesso di piccole dimensioni) per le strade - a Pechino e fuori: le molte copie erano certamente copie xilografiche, riprodotte '*ad infinitum*' secondo la richiesta, e vendute come una 'curiosità' e articolo da 'collezionista'.

Anche delle successive fasi di questa Xitang - dal 1700 ca. in poi chiamata Nantang - si fecero dettagliati 'disegni', in primo luogo sempre destinati per autorità europee, come la Corte portoghese, il Papa, il Generale gesuita ecc. Penso ai due disegni ora nell'*Arquivo Historico Ultramarino* a Lisbona,[50] a volte erroneamente interpretate come un 'ritratto' del Dongtang, ma per ovvi dettagli iconografici (come le due iscrizioni e i loro ripari nell'"atrium') rappresentanti certamente una successiva, post-1730 fase dello Nantang. A parte questo, ci sono due lettere di Castiglione e Moggi del 1729, dalle quali si apprende: (a) che Castiglione propose al Generale di fare un 'libro di tavole' con incisioni, tratte dai disegni che egli aveva fatto per le sue composizioni, e chiedeva il permesso di completarlo e pubblicarlo;[51] (b) Moggi - dal suo canto - parla di inviare a Lisbona disegni dettagliati della residenza Dongtang, incluso una rappresentazione dettagliata della 'cappella' della Vergine Maria; poiché si riferisce alla Dongtang, questi disegni non possono essere identificati con i due ora nell'Ultramarina, ma ciò dimostra che c'era qualcosa più 'regolare' di disegni simili, continuando la tradizione citata già ai tempi di Couplet (anni 1680).[52]

Tutto ciò potrebbe essere importante come 'preludio', e creare lo sfondo del solo effettivo dipinto ad olio che abbiamo dalla Cina di questo periodo, con la rappresentazione di una chiesa cristiana, che ho identificato come la Beitang, o residenza francese[53].

> Un altro aspetto particolare erano le immagini topografiche di ***Roma Antica (e Papale)*** - presentata dai gesuiti ai cinesi come "*caput Orbis*"[54] - e i suoi resti monumentali, e ciò già fin dalla richiesta di Ricci di "*una Roma vecchia e nuova*": Cfr. ulteriormente Boissard; Fontana.

> ***Antiche e altre artistiche rappresentazioni***, a condizione che non comprendessero persone nude, cosa che era inevitabile nel caso di rappresentazioni di antiche statue, dei, dee ed eroi, ma anche con le molte personificazioni allegoriche fino ai piccoli '*putti*' così spesso aggiunti come un elemento 'dinamico' sulle monumentali pagine del titolo, ecc.[55];

> In linea con questi scenari 'civilizzati' anche ***panorami*** ("*regione integras")* attiravano l'attenzione, cioè panorami 'umanizzati' e gli 'horti' (…) in stile rinascimentale, e ciò fino alla fine della missione. Ciò è conosciuto grazie ad un divertente aneddoto su Michel Benoît, il quale, su ordine dell'Imperatore, studiò con l'aiuto di un dizionario le didascalie inglesi delle 60 tavole dell'*Eden, or a compleat body of Gardening* di Thomas Hale e John Hill London, 1757;[56] anche in questo caso - e troveremo molti più esempi - fu il contatto di un prominente cinese con un libro illustrato europeo a offrire l'origine di un nuovo 'progetto' o 'impegno' per gli stessi gesuiti;

> ***Ritratti*** ("*effigies virorum* ***illustrium***"), da gallerie di ritratti, o ritratti individuali di personalità, come re e regine, e alti membri delle famiglie reali: il Papa; Federico di Prussia, Luigi XIV; Mme de Bourbon, ecc.; i migliori di questi ritratti erano i più ammirati, per la loro dettagliata e particolarmente vivida presentazione dei lineamenti fisici e psichici del viso, che sorpassavano di gran lunga i volti piuttosto stereotipati cinesi.

> ***Tecnologia:*** strumenti, sia astronomici sia meccanici; lavori pubblici, nel campo dell'idraulica e dell'ingegneria acquatica; artiglieria/ costruzione di cannoni; si vedano i disegni nel *Qiqi tushuo* (1729) di Terrentius, ma anche quelli dello *Yixiang tu* di Verbiest e molti altri, di cui al mai pubblicato ms. del *Qiong Lixue* fino ad ora non rintracciato;

> Disegni ***anatomici***: sia come stam-

pe negli atlanti anatomici (Caspar Bauhinus…), ma anche come grafici sciolti, o cosiddetti fogli anatomici volanti:[57] questo è, a mio parere, il significato della richiesta esplicita di Verbiest, nel 1685, di "*tabulæ anatomicæ*' o 'cosiddetti fogli anatomici volanti';

Rogo etiam P(aternitatem) V(estram) ut nobis insigniores aliquot libros medicos, præsertim modernos, et nominatim ***tabulas anatomicas maiori figurâ impressas****, ac denique si quid novi hac in scientia in lucem illîc editum sit transmittere dignetur. Eiusmodi tabulæ (in quibus, si quid minus decens oculis occurrerit, facile auferri aut emendari poterit) magnam illam, quam Imperator de scientiis librisque Europæis concepit opinionem plurimum confirmare poterunt* / «Io chiedo che V(ostra) P(aternità) si degni di inviarci alcuni dei più importanti libri di medicina, in particolar modo quelli più recenti, e più precisamente tavole anatomiche, stampate con grandi figure, ed infine trasmetterci qualunque nuova edizione fosse stata pubblicata. Tavole simili (se contenessero qualcosa di meno decente per gli occhi, ciò potrebbe essere facilmente rimossa o 'corretta') sarebbero in grado di confermare il grande rispetto che l'Imperatore ha concepito per la scienza e i libri europei»[58].

Da questo testo, è chiaro che Verbiest conosceva i rischi potenziali di questo genere di illustrazione consistente nella presenza di dettagli 'indecenti', che violavano non solo le regole gesuitiche, ma anche il pudore cinese; nella sua cautela, egli immediatamente contrastò e minimizzò questa possibile obiezione, riferendosi a possibili 'correzioni'.

> ***Storia naturale e fauna*** europea: soggetti particolarmente favoriti erano (secondo Herdtrich a Canton) *equi* ('cavalli') e *leones* ('leoni'). Mentre i 'cavalli' certamente piacevano ai Manciù, ai quali erano naturalmente portati, ed erano trattati in parecchi libri europei sull'allevamento di cavali, sull'equitazione, ecc.[59], i 'leoni' erano ovviamente soltanto 'araldici', a meno che i legati portoghesi non avessero portato un esempio vivente come tributo all'Imperatore. Ma in generale tutti gli animali erano disponibili nella completa e illustrata enciclopedia sulla fauna di Jon Jonstonus; Ulisse Aldrovandi e Konrad Gessner. Ancorché alquanto 'nascosti' nella biblioteca, i visitatori cinesi - come l'Imperatore - conoscevano questi libri, gli davano un'occhiata guardando le figure; artisti cinesi disponevano di copie di alcune serie di questi animali, ecc. Uno splendido, fino ad oggi ignorato esempio della ricezione cinese di questo rinascimentale '*bestiarium*' è offerto da un paravento cinese, descritto da D. Greenberg[60].

2.3. Acquisizione

Le ***stampe*** erano acquisite in Europa, dove venivano acquistate nei negozi appropriati e "*officinæ*', ma più di una volta i venditori erano in qualche modo 'pressati' per offrirle gratis, come *elemosina* alla Missione (come per esempio Couplet cercò di fare con la famiglia Moretus ad Anversa[61]). In alcuni casi particolari, una produzione fu fatta 'su ordinazione', specialmente per un particolare contesto cinese: così fu il caso della grande rappresentazione della Vergine Maria, destinata ad una cappella dedicata a Maria a Pechino, e dipinta ("*picturam… depingi*") dal pittore di corte del Duca di Mantova, Jacob De Nijs, su ordine delle tre sorelle De Prince, le proprietari di un negozio-tipografia di "*imagines sanctae*" ("*santjes*") ad Anversa, con una rete di distribuzione mondiale, anche nelle missioni dell'India orientale, cinese e giapponese.[62]

Sebbene già Matteo Ricci li importava dall'Europa, ***dipinti ad olio*** nel senso proprio erano per ovvie ragioni materiali meno adatti per il trasporto transcontinentale lungo e rischioso. Perciò, in casi particolari, i dipinti erano ordinati nelle aree meno remote del '*padroado*'. Non so se questo accadeva già con i dipinti fabbricati in Giappone, da uno dei laboratori ivi stabiliti da **Giovanni Nicolao** (fino al 1614)[63]. Ma ci sono prove certe che - mezzo secolo dopo - Candida Xu - la grande benefattrice della chiesa di Shanghai - ordinò dipinti ad olio da **Goa** and **Macao**, dove erano prodotti nei laboratori di famosi artisti locali (portoghesi? gesuiti?).[64] L'identificazione di questi laboratori e pittori è ancora una questione aperta,[65] ma poiché sono state trovati soltanto pochissimi esempi nelle fonti scritte (uno di essi riguardante Antoine Thomas nel 1685[66]), l'importazione di veri dipinti, fatti 'su ordinazione' a Goa / Macao era / rimaneva piuttosto un'eccezione piuttosto che una regola.

3. Produzioni locali 'made in China'

Accanto a questa importazione - che può essere approssimativamente 'quantificata' soltanto dopo una ricerca più sistematica nelle fonti d'archivio, cosa che ancora resta un auspicio - c'erano le produzioni 'locali' in Cina, fatte da artisti sia gesuiti sia cinesi istruiti e 'guidati' dagli stessi gesuiti, che imitavano e interpretavano modelli europei. Fu certamente il trasporto rischioso e costoso dall'Europa alla Cina, che portò i gesuiti a cercare una via di 'autosufficienza' anche in questo campo.

Era effettivamente molto economico mandare le lastre di rame ("*tabulæ æneæ*") dall'Europa alla Cina, così che la riproduzione di immagini stampate poteva essere organizzata nella stessa Cina, e mandare "*pictores*" europei - per la maggior parte gesuiti "*coadjutores temporales*', che potevano produrre in Cina composizioni originali. Anche nelle lettere di Jean de Fontaney a Parigi e in quelle di Kögler si trova un riferimento alle '*lamina*', da usarsi per la stampa di incisioni in Cina.

Il primo dei pittori fu il già menzionato Giovanni Nicolao, un allievo degli studi del tardo *cinquecento* a Napoli (Edgerton). Ma anche successivamente in Cina, e specialmente nel 18° secolo, "*pictores*" erano tra le professioni più richieste nelle liste delle istanze inviate dai missionari dalla Cina all'Europa;[67] in altri casi, i gesuiti in Cina con tutta probabilità dovevano 'auto istruirsi', basandosi su ciò che ricevano nel corso della loro formazione e con il supporto di manuali tecnici e libri di modelli che avevano portato dall'Europa, o trovato nella biblioteca del collegio. Questi erano già ben rappresentati tra i libri che Nicolas Trigault e Johan Terrentius avevano raccolto nel corso del loro 'giro' in tutta Europa, tra il 1615 e il 1618, cosa che è una chiara indicazione che già fin dal 'piano generale' di Longobardo per le biblioteche europee in Cina, 'dipinti' e 'disegni' erano tra i 'centri di interesse': si vedano, tra i libri che raccolsero, titoli come: Giampaolo Lomazzo, *Trattato dell'arte*

della pittura (1585; n. 3335), Guidobaldo del Monte, *Perspectivæ l. VI* (n. 1428); Jacobus Francus, *De excellentia delineationis,* complettato da una piccola serie di lavori in catottrica. Molti altri continuarono ad arrivare, incluso Bosse (*Manière universelle de pratiquer la portraiture ou perspectives sur toutes superficies ou surfaces plattes, verticales, horizontales & inclinées*) (…), Paris, 1648 (1a parte) e 1653 (2nda parte), e come apogeo anche la *Perspectiva Pictorum* di Andrea Pozzo (con copie delle edizioni del 1702 e 1706). I pittori gesuiti che furono produttivi in Cina sono ben noti; John C. Ferguson[68] cita tra Matteo Ricci e Giuseppe Panzi (che arrivò nel 1771, cioè un periodo di circa 170 anni) dodici nomi, sottolineando la "*storia ininterrotta* dei pittori e dei dipinti europei nella Città Corte dal tempo di Matteo Ricci fino all'espulsione dei missionari". Sebbene intenda presentare una panoramica 'completa' (p. 21), omette di citare, tra gli altri, il fiorentino Ferdinando **Moggi** (1684-1761). Piuttosto che concentrarci qui sulle personalità ben conosciute, come Jean-Denis Attiret (1702-1768) e Giuseppe Castiglione (1688 – 1766), evidenzierei, che anche altri gesuiti collaborarono a questa tradizione, o come 'veri pittori' o come 'teorici' o 'istruttori'. Restando sempre nella 2a metà del 17° secolo metterei in rilievo la figura di **Johann Grüber** (1623 - 1680), sempre escluso in questo genere di studi. Eppure, si dispone di chiare prove che egli dipinse le mura del giardino del Dongtang, nel corso del suo breve soggiorno a Pechino (1659-1661)[69]; questi furono a sua volta copiate ("*ad imitationem*") successivamente da **Ludovico Buglio**, come tre mobili "*perspectivas*, a dimensione uomo, rappresentanti un Palazzo cinese ed uno europeo, e un giardino europeo, e offerti nel 1670 ca - all'inizio della 'restaurazione gesuitica' a Pechino - al giovane Imperatore Kangxi.[70] Altre '*perspectivas*' furono composte da **Claudio Filippo Grimaldi** sulle mura dello Xitang o Collegio portoghese di Pechino; secondo un testimone occidentale, F. Verbiest, queste erano fatte con effetti anamorfici, rappresentando - tra l'altro - case e giardini europei, ecc., e uno rappresentava un '*campus anthropomorphicus*", che mostrava, quando visto da un punto particolare un corpo umano da un lato, un paesaggio dall'altro.

All'interno dello stesso contesto Ludovico Buglio fu anche attivo con anonimi libri di modelli occidentali - alla luce degli argomenti dei dipinti con tutta probabilità riferenti a Vredeman de Vries.[71] Ma anche **Ferdinand Verbiest** contribuì a questo settore, anche quando la prova è meno chiara. In aggiunta ad alcuni passaggi nella sua lettera del 1670 in merito alla sua propria produzione di "*perspectivæ*",[72] il suo contributo fu probabilmente più teorico e didattico, in quanto pubblicò trattati cinesi (ora persi) su 'ottica' e 'prospettiva' (probabilmente parzialmente rintracciabili nel *Qiong li xue*).[73] Ancora dovrei aggiungere qui i suoi disegni tecnici, su 117 tavole, che illustravano gli strumenti dell'Osservatorio, i principi del loro funzionamento e i dettagli. Certamente furono prodotti da un '*pictor*' cinese (come a volte ci spiega Verbiest nei suoi commenti), ma quest'ultimo copiava indubbiamente i modelli disegnati da Verbiest - di cui penso di aver rintracciato alcuni esemplari[74] - che secondo me furono ispirati dai modelli europei nella tradizione delle pubblicazioni '*Theatrum Machinarum*', e il *Qiqi tushuo* (1627) libro delle macchine di Terrentius.

Mentre nel 17° secolo pitture europee o in stile europeo erano prodotte nell'ambito gesuitico e offerti successivamente in dono all'Imperatore, fu soltanto fin dai primi del 18° secolo che pittori occidentali (gesuiti) in Cina furono esplicitamente e sistematicamente 'impegnati' come ***pittori di corte professionisti***, e ciò particolarmente allo scopo di (a) dipingere i gloriosi risultati dell'Imperatore, i loro ritratti ufficiali in tutti i tipi di pose; e (b) produrre una serie di scene naturali, dipinte per diletto e decoro estetico del palazzo. Per tutti questi soggetti esistevano modelli nelle illustrazioni inviate dall'Europa, così che entrambe le tradizioni si fondevano. Allo stesso tempo, i gesuiti, specialmente Giuseppe Castiglione, e dopo di lui Jean-Denis Attiret e Ignaz Sichelbart (1708-1780) svilupparono anche a livello stilistico una specie di via 'di mezzo' tra le tradizioni e lo stile europeo e cinese[75]. Niente di ciò era completamento 'nuovo', nel senso che già Verbiest adattava i suoi disegni tecnici dello *Yixiang tu* - e gli stessi strumenti - in parecchi aspetti decorativi alla moda cinese[76].

Tutte queste prove riguardano la Città Corte, il che fino ad un certo punto è l'effetto 'distorcente' delle nostre fonti occidentali, che si concentrano sulla Corte stessa. Potrebbe essere uno dei contributi del singolare libro dei conti di ***F. De Rougemont*** alla storia della prima età moderna della società cinese, che arriva da Changshu (provincia di Jiangnan) la conferma, che anche i gesuiti ***nelle Provincie*** erano attivi nel campo della pittura.[77] Per il loro carattere peculiare, questi conti rivelano, con una ricchezza di dettagli, solo gli aspetti materiali delle loro attività, cioè i materiali per la produzione e l'incisione di 'imagines' in blocchi di legno, e la produzione locale di "*perspectivæ*", il loro contesto, ecc., incluso il nome di alcuni artisti 'locali'. I riferimenti sono così numerosi,[78] che appare che anche qui rappresentazioni pittoriche di tipo europeo erano presente in posizione di rilievo, accanto ai rotoli cinesi ('***piao poi***') in ogni caso. Anche a Changshu, questi dipinti ed immagini avevano una forte attrattiva, come lo stesso De Rougemont riferisce in una delle sue lettere a Couplet a Shanghai.[79] Per quanto riguarda gli argomenti: anche questi possono essere rintracciati dai conti e le evidenze relative. Tra i profani, era il catafalco dell'arciduca Leopoldo e i funerali di Barberini, ma anche l'immagine di Antoine Sucquet, SJ (1574-1627) della Vergine Maria con Bambino fu importata e localmente copiata; altre 'immagini' rappresentanti San Francesco Saverio; Nostro Signore il Salvatore e i 12 Apostoli; queste circolavano pure nella vicina Shanghai, dove viveva Couplet. Come per le stampe profane a Changshu, anche queste stampe 'religiose' erano accompagnate da un testo esplicativo cinese, come era il caso nella chiesa di Intorcetta a Hangzhou.

Gli intensi contatti/comunicazioni tra Changshu e Pechino - che si riflettono abbastanza chiaramente in questo libro dei conti - possono spiegare come queste tecniche e soggetti occidentali giunsero a Changshu e nella sua area. Ma presumo anche che i dintorni, e specialmente la vicinanza di Suzhou vi ebbero una certa parte. Esso stesso un centro tradizionale di produzione di stampe, già Martino Martini lo indica come un porto alternativo di importazione per prodotti europei[80], e John Lust porta l'attesa conferma che anche impronte di lastre di rame erano importate tramite questo luogo.[81] In aggiunta, Hiromitsu Kobayashi ha dimostrato come

la prospettiva occidentale era stata diffusa grazie a stampe con blocchi di legno di stampe di Suzhou;[82] ulteriori informazioni potrebbero probabilmente trovarsi nelle lettere di missionari nelle provincie.

4. Ricezione in China

4.1. Innovazioni tecniche dei prodotti occidentali importati o prodotti sul posto in China

Questa ampia attrazione del pubblico cinese era ovviamente l'effetto prodotto da ***alcune tecniche pittoriche***, che creavano suggerimenti tridimensionali o altre osservazioni 'devianti'; ciò causava una grande curiosità e ammirazione, ma alla fine questi risultati di una 'bravura' tecnica non erano né realmente apprezzate né accettate, ancor meno 'imitati' su più larga scala.

Queste tecniche 'innovative' o novità erano:

- la *prospettiva* lineare / la prospettiva da un 'centro unico' ("*ex uno / unico horizontis puncto*");
- "*anamorphoses*": dipinti con effetti ingannevoli; un uso più sistematico del '*trompe-l-oeil*' o si trova nel 18° secolo, particolarmente basato sulla lettura/modelli/traduzioni di Andrea Pozzo (1642-1709); si vedano gli studi di Elisabetta Corsi, che ha rinvenuto le copie della traduzione cinese, e le tracce della stessa traduzione[83];
- 'ombreggiatura' e tratteggio ("*ad) umbratio*"): come si sa dalla testimonianza di Verbiest, difficilmente imitati dagli artisti cinesi;
- '*chiaroscuro*".

4.2. Uso e funzione delle stampe, ecc. in Cina

Le occasioni e i luoghi in cui questi prodotti pittorici furono usati erano vari e frequenti, e si possono trovare in un contesto sia privato sia pubblico, all'interno dell'immediato complesso gesuitico, e al di fuori di esso.

Dentro il complesso gesuitico, le illustrazioni europee (illustrazioni, dipinti, incisioni, ecc.) erano esposte in ***luoghi molto differenti***, occasionalmente accessibili ai visitatori cinesi, nel corso di personali visite o grandi celebrazioni, come feste ecclesiastiche, presumo[84]. Questa esibizione della casa e della chiesa ai visitatori cinesi era una pratica comune; non solo era aderente alla tradizione monastica occidentale e ci ricorda A. Kircher che accompagnava i suoi ospiti più importati in una 'visita guidata' del suo "*Musæum*" nel *Collegio Romano*, ma coincideva anche con la tradizione cinese di 'visite turistiche religiose nei templi'[85] Questa tradizione spiega anche il grande successo di queste visite, e le testimonianze riferiscono di una massa di gente che si riversava contemporaneamente a Pechino nelle chiese occidentali (specialmente la Xitang, dopo Nantang):[86]

Cum ex omnium Provinciarum Mandarinis et aliis innumeris, qui litteris insignes sunt, nulli fere sint, qui ad hanc Curiam aliquando non perveniant, multi ex iis - rerum Europæorum famâ & studio eas videndi permoti - quotidie ad templum & domum nostram confluunt, id est ***interiorem omnem domum nostram, bibliothecam, templum et hortum nostrum*** *lustrant (…) magnâ cum admiratione diu multumque contemplantur* / «Tra i mandarini di tutte le Province e le innumerevoli altre persone che grazie alla loro cultura godono di una posizione prominente, difficilmente c'è qualcuno che non viene alla Città Corte di Pechino, e molti di loro si riversano ogni giorno nella nostra chiesa e nella nostra residenza, mossi dalla fama dei prodotti europei e dal desiderio di vederli. Gironzolano attorno ovunque all'interno della nostra residenza, nella biblioteca, nella chiesa e nel giardino, e con grande ammirazione **contemplano a lungo e intensamente i nostri dipinti e gli altri oggetti europei che noi deliberatamente vi esibiamo**, specialmente quelle cose che mettono in risalto qualche lavoro di rara abilità».

Secondo questo ed altri passaggi simili, queste visite riguardavano tutti gli spazi rilevanti dei collegi/residenze dei gesuiti:

> per primo le **stanze private** ("*cubiculum*") dei Padri: ciò è segnalato, tra l'altro nei diari di Wang Zheng, e riguardo alle visite che l'imperatore Shunzhi fece ad Adam Schall nella Xitang[87];

> visite nella **biblioteca** avevano istruito alcuni mandarini sulla presenza di un libro sull'artiglieria occidentale (Tartaglia?), e che fu all'origine dell'impegno di Verbiest nella produzione di cannoni cinesi; si vedano gli aneddoti su Kangxi che si riferisce ai libri sulla fauna che vi aveva visto (Aldrovandi? Cfr. *infra*), e ai quali fa riferimento mentre era in giro in Tartaria;

> altri dipinti, acqueforti, incisioni erano appesi nelle '***galerie' (verande?)*** o ***corridoi*** all'interno della residenza/collegio, secondo l'esempio europeo: mi riferisco, per esempio, alle incisioni, appese nel 'portico' e nell' 'aula' ('***tang***') della residenza di De Rougemont a Changshu: mostravano, tra l'altro, il catafalco di Leopoldo, ex arciduca dei Paesi Bassi spagnoli († 1662), o la camera ardente ("*chambre ardente*") di un Barberini, cioè probabilmente Papa Urbano VIII († 1644): due soggetti 'legati allo stato', commentati - secondo il modello europeo degli emblemi, ecc. - in una composizione cinese, fatta da un '*literatus*' cinese, che spiegava lo splendore ("*opulentiam*" et "*magnificentiam*") dei funerali europei, con una chiara allusione alla pietà cinese per il defunto.[88] Secondo le stesse parole di De Rougemont, era il 'prestigio sociale' e l'attrattiva che emanava da questi tipi di 'curiosità' occidentali che era stata per lui la ragione per convincere Ph. Couplet, nella vicina residenza di Shanghai a fare lo stesso.[89]

> altri erano stabilmente esposti nella ***chiesa***, per adorazione permanente: per questo scopo erano usate immagini più grandi; mi riferisco alle stampe che le sorelle De Prince avevano offerto a Ph. Couplet nel 1691 (?), per essere esposte nella cappella della Xitang; ma si veda soprattutto la descrizione dettagliata della chiesa di Hangzhou[90];

> in una speciale ***stanza d'esposizione***: si veda una fonte anonima citata da P. Bornet, che riguarda la residenza dei gesuiti francesi a Pechino: "*Avant cour, entre deux corps de logis bien proportionez, ce sont deux grandes salles à la Chinoise (…) L'autre sert à recevoir les visites. On a exposé dans celle-ci les portraits du Roy et des Princes, le Roy d'Espagne, etc. et on y trouve ces belles gravures recueullies dans de grands livres, qui font connoître la magnificence de la Cour de France, et que les Chinois considèrent avec une extrême curiosité*".[91]

Al di fuori del complesso gesuitico, erano usati dipinti (immagini) di dimensioni maggiori ma prevalentemente minori:

(a) per ***l'insegnamento*** - in linea di

principio come attività 'ambulante' - , come *supporto visivo della spiegazione* durante l'insegnamento, e altri incontri (in)formali; la loro potenzialità didattica era già dimostrata chiaramente da Giulio Aleni, nel suo *Kouduo richao* (ca. 1630-1640);

(b) per essere offerti ***in dono nel corso di visite esterne,*** sia:

(b1) per fini edificanti, cioè ***per confermare i cristiani*** nella loro Fede e pratica religiosa; la presenza di immagini cristiane, di qualunque genere (cinese "*xiang*") nelle case private di cristiani è confermata da (tra gli altri) De Rougemont e E. Zürcher; era infatti l'applicazione di una raccomandazione negli "*Acta Cantonensia (II & III)*";[92] (b2) sia come una ***cortesia, anche come un regalo promozionale*** (nel corso della visita a funzionari Chinese / Manchu, mandarini o prominenti 'literati'). Per questo uso, sono disponibili abbondanti prove riguardanti Pechino, per l'uso altrove in Cina, si veda la documentazione nella pratica di François De Rougemont nella Provincia di Jiangnan.[93]

Le fonti scritte europee danno a volte l'impressione che immagini 'cristiane' fossero fornite soltanto ai convertiti, e gli oggeti 'profani' ai pagani. Eppure, ciò sembra una semplificazione, e da altre indicazioni (in particolar modo cinesi) sembra che in realtà la circolazione di entrambi i tipi non coincidesse con questa linea di divisione, e illustrazioni con temi cristiani facilmente riconoscibili erano (ancorchè in una maniera meno sistematica e in un modo meno diretto) anche disponibili ai pagani, per esempio attraverso il normale mercato del libro, e riprodotti nel contesto di attacchi anticristiani (Yang Guangxian).[94]

4.3. Artisti cinesi e l'imitazione di modelli europei

Ovviamente, le produzioni gesuitiche fatte in Cina che partivano da un modello europeo e seguivano (parzialmente) tecniche europee, facilitavano i passi alla 'ricezione' di prodotti d'arte europei di artisti nativi cinesi: il primo passo potrebbe essere stato fatto da ***artisti / convertiti cinesi***, che collaboravano con i gesuiti in Cina, ai loro progetti academici e pastorali-catechistici. Il modello fu indicato dal già citato Giovanni Nicolao (1560-) di cui almeno due studenti cinesi sono conosciuti per nome, cioè Manuel de Pereira (1636-1681)[95] e Giacomo Niva, cinese **Ni Yicheng** (1579-1638), quest'ultimo arrivato in Pechino nel 1602[96]. Poichè molti 'allievi' cinesi potrebbero aver lavorato più o meno nello sfondo, è difficile reperirli dalle fonti. Che questa tradizione non fu interrotta è almeno garantito da Alvaro Semedo, il quale cita che "al giorno d'oggi (verso la fine del 1630) alcuni cinesi sono stati istruiti dai nostri Padri nei dipinti ad olio, e producono opere eccellenti".[97] Si possono identificare alcuni artisti individuali, come:

- **You Wen**-hui (1575-1633), cioè Manuel Pereira[98]: attivo al tempo di Matteo Ricci;
- **Ni Yagu** (paesaggio con iscrizione di M. Ricci, ora al Liaoning Museum);[99]
- "**pictor Johannes**", all'apparenza già assistente di Chr. Herdtrich durante l'esilio di Canton rimase nella residenza di Dongtang, assistette Ludovico Buglio nella produzione di alcuni quadri; secondo Verbiest, nel 1670 era ritornato nella Provincia di Shaanxi[100];
- **Jiao Bingzhen** (1689-1726): membro dell'Ufficio Astronomico *Qintianjian;* ha contribuito - tra l'altro - ai disegni dello *Yixiangtu*, e più tardi si è convertito al cristianesimo;
- **Wu Li** (ca. 1632-1718), pittore cinese e catechista di De Rougemont a Changshu; nel Libro dei Conti di De Rougemont non è citato come un artista;[101]
- *Cham Ku min*" (cioè **Zhang Gumin / Kumin**), 'pictor' nell'area di Changshu, autore di una 'Beata Vergine'[102];
- anche il figlio di ***C'ien Teu kum*** (cioè ***Qian*** *ecc.* ???) fu un 'pictor', che dipinse, tra l'altro, la Beata Vergine e altre non specificate "sacrae imagines"[103];
- un altro chiamato "***U', = U Yuen ngao*** (cioè probabilmente un ulteriore sconosciuto Wu Yuan'ao), pagato per montare in un rotolo tre dipinti europei e altre immagini profane e cristiane[104];
- l'anonimo artista cinese che copiò i modelli europei nel *Kunyu tu shuo* di Verbiest;
- un 'pictor' chiamato "Li", probabilmente ***Li Paulus***, il pittore cristiano della galeria dei dipinti dei 72 santi nella chiesa di Hangzhou, di Prospero Intorcetta[105];

D'altro canto, era specialmente il ***'prestigio'*** dei prodotti artigianali e artistici europei, che attirava l'attenzione dei nativi, ***anche artisti cinesi non cristiani***, che speravano di vedere incrementato il valore di mercato dei loro prodotti, quando erano fatti secondo 'principi' occidentali, o mostravano almeno aspetti esteriori di questo stile 'esotico'; a volte, l'aggiunta di un falso certificato occidentale era sufficiente per aumentare il loro valore. Per questa tendenza a 'falsificare' la vera origine di specifici 'arte-facta' aggiungendo un 'certificato europeo', di preferenza con il nome di un'autorità europea, mi riferirei ad un passaggio nell'*Astronomia Europæa* di Verbiest, il quale era all'apparenza molto bene informato su questo fenomeno:

"*Multi in hâc Curia Pekinensi, dum aliquid tamquam eximium & rare artis opus volunt extollere, illud vel ex Europa allatum, vel ab hominibus Europæis confectum, vel saltem Europæa simile esse dicunt, quod quidem ita invaluit, ut etiam homines inferioris sortis, artifices & mercatores (...) passim multa Sinica, vel ex Japonia aliisque regnis vicinis allata, MENTITO EUROPÆO NOMINE, carius venditent. (...) Alia etiam ejusmodi plura, uti (...) imagines cylindricas, PERSPECTIVAS (...) MENTITO NOMINE EUROPÆO tamquam pretiosiora passim carius vendunt*".[106]

La storia delle illustrazioni occidentali in Cina trova quindi il suo apogeo nella ricezione di modelli e tecniche da parte di artisti nativi cinesi. Di fronte ai prodotti di questa imitazione – e cinesizzazione – i gesuiti osservarono più di una volta strani effetti, dovuti alla scarsa conoscenza dello stile occidentale da parte degli artisti e all'errata interpretazione dei dettagli iconografici, soprattutto tecnologici. Questo spiega le 'distorsioni' iconografiche nella suddetta acquaforte con le presunte 'Muse delle scienze europee' (vedi sopra). L'incomprensione dei dettagli tecnologici nei disegni delle macchine occidentali ha causato l'omissione di alcuni dettagli nelle illustrazioni tecniche, con cui il progetto perde la sua 'logica' interna e per ciò la possibilità di essere costruito e di funzionare. Questo è accaduto, ad esempio, in alcuni disegni del *Quqi tushuo*[107] di Giovanni Schreck Terrenzio e del *Liber Organicus / Yixiang tu* di F. Verbiest, secondo la sua valutazione – probabilmente erronea – attribuita alla negligenza ("*incuria*") dell'artista cinese[108]. Altrove, lo stesso autore si riferisce

anche alla loro incapacità di riprodurre l'ombreggiatura occidentale[109].

Questo, tuttavia, non altera il fatto fondamentale, che le immagini occidentali (disegni, diagrammi, ecc.) hanno svolto un ruolo sostanziale come 'rivelazione' o, per usare un'altra metafora, come 'lubrificante' nell'attirare la curiosità del cinese istruito (e di altri) per i libri e l'apprendimento occidentali e - in un altro contesto - l'insegnamento e la propagazione della Fede.

NOTE

[1] Si tratta di una versione più ampia di un testo, che ho presentato durante il mio Corso Erasmus presso l'Università 'La Sapienza' di Roma, con la Prof.ssa Dott.ssa Elisabetta Corsi (marzo 2011), e nel corso del *Deutsche Orientalistentage*, in un workshop, organizzato dalla Prof.ssa Sarah E. Fraser (Münster, settembre 2013); ad entrambe esprimo la mia gratitudine, a S. Frazer soprattutto anche per il suo feedback. Le abbreviazioni che ho usato per i materiali d'archivio e di biblioteca sono quelle comuni: AHU: *Arquivo Ultramarino* (Lisbona); APUG: *Archivio della Pontificia Università Gregoriana* (Roma); ARSI: *Archivum Romanum Societatis Jesu* (Roma); BHSTA: *Bayerisches Hauptstaatsarchiv* (Monaco di Baviera); BnF: *Bibliothèque nationale de France* (Parigi); JS: *Japonica Sinica* (collezione in ARSI); MEP: *Missions Etrangères de Paris* (Parigi).

[2] O per dirlo in termini più moderni, con J.H. Larkin e H. A. Simon, 'Why a Diagram is (sometimes) Worth Ten Thousand Words', in *Cognitive Science*, XI, 1987, pp. 65 - 99. "Verhaeren n." riferisce a un libro di tale numero nel *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t'ang* de H. Verhaeren (Pékin, 1949).

[3] Vedi, per esempio, Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, C.H. Beck, München 1987 (anche: Leipzig, Koehler & Amelang 1987), 4. Auflage 2003.

[4] Continuando il classico trio degli obiettivi della letteratura e dell'arte in generale: 'docere' ('apprendere'), 'placere' ('piacere') e 'persuadere' ('convincere').

[5] Vedi M. Praz, *Studies in Seventeenth Century Imagery*, 2nd ed., Rome, 1964; Samuel Y. Edgerton, 'The Renaissance Development of the Scientific Illustration', in: John Shirley & F. David Hoeniger (cur.), *Sciences and the Arts in the Renaissance*, Washington, 1985, pp. 168 - 197; parecchi contributi in R. G. Mazzolini, *Non-Verbal Communication in Science prior to 1900* (Nuncius. Studi e Testi, XI), 1993, in particolar modo quelli di R.E. Rider, 'Early Modern Mathematics in Print' (pp. 91 - 113) e W.D. Hackmann, 'Natural Philosophy Textbooks Illustrations 1600-1800' (pp. 169 - 196), e William Shea, 'Image', in Michel Blay e R. Halleux, *La science classique. XVIe-XVIIIe siècle. Dictionnaire critique,* 1998, pp. 551 - 562; William R. Shea, *Science and the Visual Image in the Enlightenment*, 2000.

[6] Per qualche orientamento su questi frontespizi, si veda W. Harms, 'Programmatisches auf Titelblättern naturkundlicher Werke der Barockzeit', in: *Frühmittelalterliche Studien*, Bnd. 12, 1978, pp. 325 ss.; Volker R. Remmert, *Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung: Titelbilder und ihre Funktionen in der Wissenschaftlichen Revolution*, Wiesbaden, 2005; e per una presentazione più breve: '"Docet parva figura, quod multæ scripturæ non dicunt"'. Frontispieces, their functions and their audiences in Seventeenth-Century Mathematical Sciences', in S. Kusukawa & Ian McLean (cur.), *Transmitting Knowledge. Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe*, 2006, pp. 239 - 270 (con un sostanziale quantitativo di letteratura di ricerca, con riferimento, per esempio, all'aspetto programmatico delle pagine barocche del titolo, anche nei dibattiti scientifici, nelle opere di accademici gesuiti, come Clavius, Scheiner, Kircher, tutti ben rappresentati nelle biblioteche gesuitiche della Cina). Per un particolare aspetto di queste pagine di titolo, cioè la presenza dei '*putti*' decorativi, si veda J.L. Heilbron, 'Domesticating Science in the eighteenth century', in: William R. Shea (ed.), *Science and the Visual Image in the Enlightenment,* 2000, pp. 1 ss.

[7] Si veda Ignatius Kögler, l'8 novembre 1717 in JS 199, II, f° 429v.: "*Item si quæ in Europa novæ inveniantur formæ instrumentorum pro astronomia, geometria etc., quæso earum figuras saltem in charta delineatas cum modo construendi & usu huc [Peking] mittere studiose velint qui sunt in provincia Matheseos cultores (…)*" /«Parimenti, se in Europa sono inventate nuove forme di strumenti per astronomia, geometria ecc., desidererei che i matematici nella (nostra) provincia mandassero urgentemente qui [Pechino] schemi di queste forme, disegni su fogli di carta, in uno con istruzioni per costruirli e usarli».

[8] *"(libri) qui nova quædam inventa organica in figuris exhibent, cum commoda et dilucida explicatione, quæ ad facilem imitationem inducat*" / «libri che espongono in disegni le nuove invenzioni nel campo degli strumenti, accompagnati da una spiegazione conveniente e chiara, che potrebbe stimolare una facile imitazione (riproduzione)»: si veda la sua lettera del 13 novembre 1723 a Heinrich Hiss: Berlin Staatbibliothek-PKB, Ms. Lat. Fol. 640, f° 113r.

[9] Si veda la lettera a Antonio Baldigiani in JS 167, f° 90 ss, più precisamente f° 92r.

[10] Pauline Barbier fornisce un'esemplare discussione sulla relazione testo/illustrazione nel caso di libri di idraulica nel suo Mémoire de Master 2 : "Sciences humaines et sociales" (Grenoble, 2009-2010), dal titolo : *État du rapport image-texte dans les ouvrages d'hydraulique du fonds ancien de la Bibliothèque Universitaire de Sciences de Grenoble, de 1588 à 1811.*

[11] JS 148, f° 99v.

[12] Edito e annotato da A. Chan, 'Johann Adam Schall in the Pei-yu lu of T'an ch'ien and in the eyes of his contemporaries', in: R. Malek (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, 35/1, 1998, pp. 273 - 302.

[13] F. Verbiest, *Mechanica*, fig. 61, s.v. "*Cochlearum multiplex usus*" (Cfr. N. Golvers e E. Nicolaidis, *Ferdinand Verbiest and Jesuit Science in 17th Century China*, Athens - Louvain pp. 216 -217). Si veda Nicole Halsberghe, 'Research Note. Introduction and development of the Screw in Seventeenth-Century China: Theoretical explanations and practical applications by Ferdinand Verbiest', in *East Asian Science, Technology & Medicine*, 34, 2011, pp. 163 - 193.

[14] Ms. di *Mechanica*, 1676, fig. 43; si veda l'edizione in N. Golvers e E. Nicolaidis, *Ferdinand Verbiest and Jesuit Science in 17th Century China*, pp. 204 - 213. Questa analisi sembra contraddire la realtà storica: Fr. Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann & Georges Métaillé, *Graphics and Texts in the Production of Technical Knowledge in China,* Brill, 2007.

[15] Vedi Cl. Nissen, *Die botanische Buchillustration. Geschichte und Bibliographie*, Stuttgart, 1966; Gavin D.R. Bridson e James J. White (cur.), *Plant, Animal & Anatomical Illustration in Art & Science. A Bibliographical Guide from the 16th Century to the Present Day*, Detroit, 1990.

[16] "*Trewii Icones Plantarum, Numero centum*": sic nella lista dei libri, inviata nel 1774 da Bertin a Pechino: Cfr. le stesse "Lettres de M(onsieur) Bertin à des missionnaires de la Chine" (Paris: Institut de France, Bibl. 1522), fol. 63 - 66v., più precisamente f. 65. Il numero "centum (100)" prova che la Tavola 100 di Trew rappresenta l'Iris ochroleuca Linnæus 1771 (cioè Orientalis Miller 1768).

[17] Nella 2a dizione furono aggiunte altre dodici illustrazioni. E. Ullmann (cur.), *Maria Sybilla Merian– Leningrader Aquarelle*, 2 voll., Luzern (Bucher), 1974.

[18] Illustrazione anatomica in *Art & Science. A bibliographical guide from the 16th century to the present day*, Detroit, 1990; Sachiko Kusukawa, *Picturing the Book of Nature. Image, Text and Argument in Sixteenth-Century Human Anatomy and Medical Botany*, Chicago, 2012.

[19] Cfr. recentemente D. Asen, 'Manchu Anatomy: Anatomical Knowledge and the Jesuits in Seventeenth- and Eighteenth-Century China", in *Social History of Medicine*, 22. 1, 2009, pp. 1 - 22.

[20] S. Reil, *K. Stumpf 1655 – 1720,* Münster, 1977, p. 79.

[21] Supplemento di J. Bouvet a Parigi, BnF, Ms. franc. 17240, f° 284. Per una qualche provvisoria identificazione, vedi *Festes données par le Roy à Versailles*, Paris : Imprimerie Royale, 1673 (contenente, tra altre parti, alcuni titoli attrattivi come *Les plaisirs de l'isle enchantée*, *Course de bague*, *Collation ornée de machines*, *Comédie meslée de Danse et de Musique* e *Ballet du palais d'Alcine*, ecc.).

[22] ARSI, Fondo Gesuitico 722/2 ("De Missionibus Sinensibus: Sæc. XVII – XVIII"), f 7r. (n. 19).

[23] Antoine Gaubil, 11 febbraio 1755: Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 804. Cfr. copia a Paris, BnF (Mitterrand). Cfr. anche Florian Bahr, il 30 settembre 1757 a Kyrill Razumowski, President of the St. Petersburg Academy: "*Dissertationes academicæ, et oculos suâ pariter voluptate affecerunt Tabulæ illæ ichnographicæ, aliæ repraesentativæ palatio-*

rum, fluviorum, portuum et navigiorum vestræ magnæ Petropolis; Videbamur, nobis coram, (Sinenses) spectare urbis amplitudinem, Imperialis Palatii magnificentiam, aliorum publicorum ædificiorum decorem, populi frequentiam, diversarum nationum concursum, denique pulcherrimum, qui caput est urbis et orbis, rerum ordinem" / «Dissertazioni accademiche, e i suoi occhi erano impressionati con piacere dalle 'tavole iconografiche', da altre che rappresentavano palazzi, fiumi, porti e navi di questa vostra grande Petropolis (= San Pietroburgo). In nostra presenza, i cinesi ammiravano l'ampiezza della città, la magnificenza del palazzo Imperiale (a San Pietroburgo), lo splendore degli altri monumenti pubblici, la frequenza dei visitatori, la mescolanza di varie nazioni, infine il bellissimo ordine che è l'elemento principale della città e del mondo» (KADOC, Heverlee-Leuven, Bosmans Archives: n. 224, p. 273). Cfr. un'altra lettera di Jacob von Stählin ai gesuiti a Pechino: *"Mitto ultimas duas delineationes meas æri incisas et descriptiones allegoricarum ignibus festivis ante palatium Augustissimae Imperatricis nostræ adhibitarum tabularum*"/ «Invio le mie due ultime incisioni e descrizioni di tavole allegoriche illustrate con fuochi festivi davanti al Palazzo della nostra molto Venerabile Imperatrice» (ibid., p. 279*66).

[24] Con grafici del blasone di Luigi XIV e una copertina in marocchino, in cui si fa riferimento alle più antiche consegne di libri nella missione francese.

[25] Gaubil, in Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 345.

[26] Ibid., p. 347.

[27] Ibid., p. 497.

[28] Su questo aspetto dello scambio culturale europeo-cinese, si veda N. Standaert (cur.), *Handbook of Christianity in China*, I, Leiden: Brill, pp. 830 - 832.

[29] Cioè l'incisore di Anversa Hieronymus Wier(i)ckx (1553 - 1619), con un laboratorio ad Anversa, che incise l'*Evangelicæ Historiæ Imagines* di Nadal per l'Officina Plantiniana (Antwerp, 1595). Cfr. Karen L. Bowen e Dirk Imhof, *Christopher Plantin and Engraved Book Illustrations in Sixteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, 2008.

[30] Vedi H. Bosmans, 'Lettres inédites de François de Rougemont, missionnaire belge de la Compagnie de Jésus en Chine au XVIIe siècle', in: *Analectes pour server à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1913, p. 17; il suo riferimento ai "Procuratores Indiarum" riguarda i "Procuratores Missionum", specialmente a Lisbona, e il loro ruolo centrale nell'acquisizione, pagamento e spedizione di libri europei per la missione di Cina (su questo vedi N. Golvers, *Libraries of Western Learning for China,* Vol. 1, Leuven, 2012, sub-2.1.1).

[31] Sulla famiglia Galle, si veda J.J.P. Van den Bemden, *De familie Galle, plaetsnyders van het laetst der XVIe en de eerste helft der XVIIe eeuw*, Antwerpen, 1863; sulle edizioni di Wierickx: M. Mauquoy-Hendrickx, *Les estampes des Wierix conservées au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert 1er. Catalogue raisonné, Troisième partie, 1r fasc.*, Brussel, 1978, Annexe 1, pp. 491 - 496 ('Notes sur les éditions de la Bible dite de Natalis, les copies et les ouvrages qui en sont inspirés'). De Rougemont aveva probabilmente incontrato Cornelius II Galle in occasione del suo soggiorno ad Anversa e i suoi incontri con la famiglia Moretus, su cui si veda N. Golvers, *François de Rougemont, missionary in Ch'ang-shu*, pp. 11 - 13.

[32] Vedi N. Standaert, *An Illustrated Life of Christ presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang (1640)*. Monumenta Serica Monograph Series LIX, Nettetal, 2007.

[33] Mezzafalce il 7 aprile 1706, in JS 169, f° 94r.

[34] Riconosciuti da Eugenio Menegon in alcune imitazioni cinesi nel ***Kouduo richao (…)*** di Rudamina**,** che presuppone la presenza di una (non localizzata) copia di questo volume in Cina; vedi E. Menegon, 'Jesuit Emblematica in China: the Use of European Allegorical Images in Flemish Engravings described in the Kouduo richao (ca. 1640)', in *Monumenta Serica*, 55, 2007, pp. 389 - 437.

[35] In effetti, questo è un calendario annuo, con brevi biografie di Santi, e - nell'edizione ampliata con 48 immagini per ogni mese - dei Santi per ogni giorno.

[36] APUG 570, f° 77r/v.

[37] Passim, nelle sue lettere pubblicate da P. Visschers, *Onuitgegeven brieven van eenige Paters der Societeit van Jesus, Missionarissen in China, van de XVIIe en XVIIIe eeuw, met aanteekeningen*, Arnhem: J. Witz, 1857.

[38] Da distinguersi dalle *Theses sacræ* che trattavano materie teologiche, le quali ovviamente consistevano soltanto (?) di testo e argomentazione.

[39] Sull'identificazione di questo modello dietro un'imitazione cinese, v. N. Golvers, 'A Chinese Imitation of a Flemish allegorical picture representing the Muses of European Sciences', in: *T'oung Pao*, 81, 1995, 303 - 314. Per frontespizi di tesi gesuitiche: Louise Rice, 'Jesuit Thesis Prints and the Festive Academic Defense at the Collegio Romano', in O'Malley et al. (cur.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts* (1999), pp. 148 - 169.

[40] MEP 479, p. 16 (6°) : « *Les estampes du Louvre sont excellentes. N'oubliez pas ces belles thèses, ou il y a de dessein, la Cour a cheval* etc. ».

[41] Munich, BayHptStA, Jes., 607/141. Sulle tesi (e frontespizi di tesi) dall'area austriaca, cfr. G. Galavics, 'Thesenblätter Ungarischer Studenten in Wien im 17th Jahrhundert. Künstlerische und Pädagogische Strategien', in H. Karner – W. Telesko (cur.), *Die Jesuiten in Wien*, 2003, pp. 113 - 130.

[42] Cfr. sopra nota 23.

[43] È importante che i desiderata qualitativi fossero alti; si veda la continuazione del testo di Filippucci, che fornisce anche alcuni ulteriori rari dettagli sulla differenza tra antichi e nuovi cristiani, e la necessità di distribuire questi frontespizi di tesi in maniera selettiva, e sulla dimensione preferita dei frontespizi: "*La ragione della qualità delle immagini è, perche si hanno* ***da dare a nuovi Christiani, che non tengono altra Immagine****, et è bene che sia del Signore che adorino, e i Gentili che lo veggono s'è d'alcun santo, pensano che sia Immagine del Signore che adoriamo. In somma nella praxi non riesce commodo,* ***come anche Immagini sacre non vestite intieramente, otra figura di molti martyrii, tormenti e aspetti lacrimevoli, che tra vecchi Christiani causano divotione,*** *pero con nuovi Christiani che lo tengono a vista de' gentili non sono opportune, nè conviene darle facilmente. Immagini del SSmo* ***Crocefisso i Christiani le desiderano e chieggono continuamente con grandi istanze e cosi è bene trare molte, e la maggior parte non grandi, ma in 4° in 8° di foglio***

[44] Copie dell'opera di Vredeman sono ancora nella Beitang; più importante è il fatto che erano già tra i libri che Trigault e Terrentius comprarono nell'*Officina Plantiniana* ad Anversa nel 1616/1617.

[45] In merito a stampe olandesi - come concorrenti dell'industria della stampa ad Anversa – si veda N.M. Orenstein, *Hendrik Hondius and the Business of Prints in Seventeenth-Century Holland*', Rotterdam, 1996.

[46] JS 199, I, ff. 44-4v.

[47] N. Golvers, *Letters of a Peking Jesuit* (Leuven, 2017), p. 361 (5 ottobre 1680): "*ipsimet artifices Sinæ,* ***incisis tabulis****, totum templum cum turribus suis atque instrumentis musicis …****in formam maioris mappæ*** *impresserint, quam* ***vivis coloribus*** *expressam nunc passim Pekini per omnes plateas publice venalem circumferunt atque ad alias totius imperii provinicias distrahunt****, litteris maioribus cum hoc titulo frontispicio inscriptis*** *'Templum Domini Caeli….in Aula Pekinensi erectum*". «Gli stessi artisti cinesi hanno stampato, in blocchi di legno, tutta la nostra chiesa con le sue torri e gli strumenti musicali... sotto forma di "mappa" di grandi dimensioni, espressa in colori vivaci e che stanno ora vendendo pubblicamente ovunque a Pechino in tutte le strade, e circola in altre province di tutto l'Impero con caratteri principali l'iscrizione sulla nostra facciata: "Chiesa del Signore del Cielo ... costruita nella Corte della città di Pechino».

[48] *Astronomia Europaea*, Dillingen, 1687, p. 79: '*Quapropter eiusmodi* ***picturæ, præsertim minoris formæ****, quam plurimæ non solum in hac urbe Pekinensi, sed per totam pene Sinam dispersæ sunt, adeo ut ipsi Sinenses iam eas passim venales exponent,* ***pluribus scilicet pictoribus exemplum aliquod sive prototypum sibi proponentibus,*** *a quo, licet non parum sæpe aberrant, tamen, dum umbrationem aliquam assequi se confidunt, tum sibi, tum aliis satisfaciunt, internæ scilicet imaginationis vi externæ imagines defectum supplente*". «Per questo motivo, dipinti di questo tipo, specialmente quelli di dimensioni più piccole, sono distribuiti molto frequentemente, non solo nella città di Pechino ma quasi in tutta la Cina, così che anche i cinesi li offrono in vendita ovunque. Inoltre molti pittori hanno posto davanti ai loro occhi (questi dipinti) come modelli o prototipi: sebbene spesso si discostino notevolmente dall'originale, nella convinzione di produrre un quadro con ombreggiatura, soddisfano sé stessi e le altre persone integrando i difetti dell'immagine esterna con il potere della loro fantasia».

[49] Su Couplet e il suo disegno, e le differenze tra essi, cfr. JS 199, I, f. 44r/v.: "*Nesta carta me diz Vossa Reverencia, não chegárão as minhas, que leuaua o Moscouita; e acrescenta Vossa Reverencia desejarião lá a descripção dos sinos musicos: pello que (não tendo eu ja este pensamento) com a ordem de Vossa Reverencia me animej a renouar o rascunho; enuiando a Vossa Reverencia todo o frontispicio*

de nossa Igreja; no qual uerá Vossa Reverencia juntamente os sinos musicos; e o Orgão grande em outra torre; de que ja o anno passado dei noticia a Vossa Reverencia; e supponho ja ser chegada. ***Aduirto que as duas torres são diuersas das que leuou o Padre Philippo Couplet em hum debuxo: porque depois do Padre partir (e aquele debuxo era ainda infieri) mudej depois de parecer, fasendo as duas torres como se ue no presente exemplar; por me ficarem mais acomodadas a nossos intentos, do Orgão, e sinos musicos; ainda que com mais algum trabalho; pois estauão ja os sinos colocados de outro modo. (...)".***-

[50] Collocazione: A.H.U. Cart. Ms.-XI.CM 758.

[51] JS 184, f° 37ff (12 ottobre 1729) "E cosi propongo a V(ostra) P(aterni)tà come per il decorso de' varii anni feci varie opere di pittura (ben che di poco valore) delle quali mi restarono i ***disegni con i quali mi pare che si protrebbero intagliare rami e imprimersi imagini per utilità di questa missione***, e poi doppo con le dette imagini formare un libro, il quale servisse in Europa d'alcun aiuto a principianti nell'arte della pittura", etc. Per l'"intagliatore' sta pensando a Moggi.

[52] Moggi, l'8 novembre 1729, in JS 199, I, f° 41r./v.: *"(…) Il P(atre) Domenico Pinhero Superiore di questa residenza (sc. San Giuseppe = Dongtang) mi suggerì come li pareva molto convenende (?) che hancora se mandassino li disegni della medesima Chiesa (i.e. San Giuseppe) al Serenissimo Re di Portogallo. (…). Quando ciò successe, già il tempo era breve per fare raddopiati esemplari di disegni in prospettiva come havevo pensato di fare, e per questo veddi non havere altro rimedio che far puramente disegni geometrici, e se bene questi non possono mostrare giustamente l'effetto che fa l'opera reale, il buon gusto di V(ostra) P(aternità) saprà imaginarsi quello che manca ai disegni i quali vengono rimessi a V(ostra) P(aternità) dal P(adre) Superiore, che quando li consegnai i disegni per mandare a Sua Maestà mi richiese hancora quelli per la P(aternità) V(ostra) li quali senza alcuna replica gli li detti subito, sacrificando alla mortificazione, la consolazione che haverei tenuto in rimetterli io medesimo a V(ostra) P(aternità), ecc.*

[53] V. la mia nota in *Astronomia Europaea* (Monumenta Serica Monograph Series, XXVIII, 1993), pp. 12 - 13 e 'Textual and Visual Sources on Catholic Churches in Peking in the 17th-19th century', in: *History of the Catholic Church in China. From its beginnings to the Scheut Fathers and 20th Century*. Leuven Chinese Studies, XXIX, Leuven: F. Verbiest Institute, 2015, pp. 9 – 21.

[54] Cfr. M. P. D'Elia, 'Roma presentata ai letterati cinesi da Matteo Ricci S.I.', in: *T'oung Pao*, 41, 1952, pp. 149 - 191.

[55] Per un particolare aspetto di queste pagine di titoli, vale a dire la presenza dei 'putti' decorativi, vedi J.L. Heilbron, 'Domesticating Science in the eighteenth century', in: William R. Shea (ed.), *Science and the Visual Image in the Enlightenment*, Portland OR, 2000, pp. 1 ss.

[56] Parigi: Inst. de France, Fonds Bertin, ms. 1519, ff. 1 - 14.

[57] Su cui si veda, tra l'altro, Le Roy Crummer, '*Early anatomical fugitive sheets*', in *Annals of Medical History*, 5, 1923 pp. 189 - 209 e 7, 1925, pp. 1 - 5, e A. Carlino, *Paper Bodies: A Catalogue of Anatomical Fugitive sheets, 1538-1687*, London, 1999.

[58] N. Golvers, *Letters from a Peking Jesuit*, Leuven, 2017, p. 649.

[59] I libri di Grisone e Caracciolo sull'equitazione, ma anche l'anonimo *Secrets utiles et éprouvés dans la pratique de la médecine et de la chirurgie (…) Avec un appendix sur les maladies des chevaux*, Paris, 1742 (Verhaeren, *Catalogue*, n. 644, dalla Beitang).

[60] Dan Greenberg ha identificato in un paravento cinese, chiamato 'Manuale dei mostri marini' (attualmente al National Palace Museum di Taipei) forti influenze visive delle illustrazioni nell'edizione di Jonstonius: cfr. il suo 'Weird Science: European origins of the fantastic creatures in the Qing Court Painting, the 'Manual of Sea Oddities', in Jerome Silbergeld e Eugene Y. Wang (cur.) The *Zoomorphic Imagination in Chinese Art and Culture,* Honolulu: University of Hawaii Press, 2016. cap. 7.

[61] Su Couplet che 'pressa' Anna Goos, la vedova di Balthasar II Moretus e la madre del frustrato indipeta Johannes Moretus (°1647) ad 'offrire gratuitamente' una serie di immagini alla missione di Cina, si vedano le sue lettere dell'8 e 26 maggio 1686 a Bruxelles, Museum Bollandianum. Ms. 64, f° 199 e 201 rispettivamente.

[62] Copia del contratto tra Elisabeth, Maria Anna e Clara Johanna de Prince e Couplet (quest'ultimo 'in absentia') fu firmata ad Anversa, 16 novembre 1692: cfr. ora JS 165, f° 278.

[63] Giovanni Nicolao (o Niccolò) (1560-1626) fu un gesuita italiano, pittore e missionario. Arrivò a Macao nel 1582 accompagnato da Matteo Ricci. Operò per tanto tempo in Giappone prima di far ritorno a Macao dove morì. (Nota del curatore).

[64] ("*elle fit peindre les images (...) à Macao et à Goa par les plus habiles peintres, our orner son église de Nostre-Dame et la Grande Eglise de Xam hay*") Couplet, *Histoire d'une Dame chrétienne*, Paris, 1688, p.78 f.

[65] Almeno uno è quello di **Ignatius Minachi**, 'pictor' a Goa; descritto da Spinola nel 1691 nei seguenti termini: "*pictor in Italia [Roma] satis bona; hîc [India] melior, ne dicam facile primus. Bonæ indolis…totus ad picturam, ad alia non multum utilis*" (JS 165, f° 103v.)

[66] JS 148, f° 96v.: per la cappella della Vergine Maria a Nanchang: "*Curavi novam (imaginem) eleganter* ***pingi Macai,*** *ut eo mittatur, et pro eius ornatu adiuvi ut potui*". 'Ho fatto fare a Macao un nuovo (dipinto), in maniera elegante, per essere inviato lì, e ho dato il maggior supporto possibile alla sua decorazione.'

[67] Munich, BayHptStA., Jes. 590, nr. 99, f° 233v. (18th c.): "*Si de sociis agitur:* ***maxime necessarii sunt mathematici, medici, chirurgi, musici, periti fontium extruendorum ..architecti, sculptores, pictores****…et hi omnes, quoad fieri potest, sacerdotes*" / «per quanto riguarda i 'soci' (confratelli): le categorie più necessarie sono matematici, medici, chirurghi, musici, specialisti di costruzione delle fontane (…), architetti, scultori, pittori e tutti - per quanto possibile - preti». Cfr. Bakovski il 4 ottobre1717 (JS 176, f° 405r.: "*ad Sinas mitterentur optimum esset si sint musici, pictores, medici quasi missi ab Imperatore Romanorum*") / 'sarebbe meglio che fossero inviati in Cina se sono musicisti, pittori, medici, come se fossero mandati dall'Imperatore romano'.

[68] J.C. Ferguson, 'Painters among Catholic Missionaries and their helpers in Peking', in: *Journal of the North China Branch of the R.A.S.*, 65, 1934, pp. 21 - 35.

[69] Non è irrilevante a questo riguardo che nel corso della sua formazione avesse probabilmente un'istruzione matematica superiore alla media (Secondo il 'Catalogus Brevis' della Provincia d'Austria del 1648 [JS 124f° 127v.] era tra i "*repetentes Mathesim*").

[70] La descrizione più dettagliata è data da De Magalhães, in I. Pih, *Le Père Gabriel de Magalhães. Un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris, 1979, pp. 367 - 368.

[71] P. Pelliot, 'Les influences européennes', p. 7; C. Picard, *Les peintres jésuites à la Cour de Chine*, Grenoble, 1973, p. 82 cita anche un 'trattato sulla pittura' di L. Buglio, che non ho potuto né trovare né identificare.

[72] N. Golvers, *Letters of a Peking Jesuit*, p. 192 (20.VIII.1670): "*Præter has, alias aliquas præ manibus habeo, quae ex directo, sive a fronte (ut aiunt) conspectæ confusam rerum imaginem exhibent, ex unico autem puncto in obliquo designato, si eas intuearis, distinctas rei determinatæ figuras exhibent*" / «In aggiunta a queste (pitture), ne ho sotto mano anche delle altre, che - guardate direttamente o (some si dice) frontalmente - mostrano una rappresentazione di cose confuse; però, quando le si guarda da un determinato punto inclinato, mostrano distinte (i.e. chiaramente riconoscibili) figure di cose» .

[73] Cfr. *Astronomiæ Mechanica*, sub fig. 102 (N. Golvers-E. Nicolaidis, p. 254-55); A. Dudink & N. Standaert, in: N. Golvers (ed.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Leuven, 1999, p. 13: *Guangxiang yiyan litui* [ottica; acustica]; *Musi tushuo* [l'occhio]). Che Verbiest stesso (?)insegnò 'prospettiva' a Jiao Bingzhen (1687-1726) come citato da Vanderstappen sembra difficile; sulla vita di Jiao, v. Ch. E. Ronan & Bonnie B.C. Oh, *East meets West*, p. 108 (riferendosi a Michael Sullivan, 'Some possible sources of European Influence on Late Ming and Early Ch'ing Paining', in: *Proceedings of the International Symposium on Chinese Painting*, Taipei, 1970, pp. 604 -607); O. Sirén, *Chinese painting*: *Leading Masters and Principles,* London, 1958, p. 91); su Jiao Bingzhen, vedi *infra*.

[74] V. le pagine sciolte con strumenti astronomici chiaramente del tipo "Verbiestiani" nell'Archivio di Stato di Roma: N. Golvers, *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623 - 1688) and the Chinese Heaven (*Leuven Chinese Studies, XII), Leuven, 2003, p. 114 ss.

[75] Sulla descrizione di queste 'modifiche', si veda N. Standaert (cur.), *Handbook of Christianity in China*, I, pp. 826 - 828.

[76] Vedi N. Golvers, *Ferdinand Verbiest and the Chinese Heaven*, Leuven, 2003, pp. 119 - 120.

[77] Ho raccolto ed analizzato le prove in: N. Golvers, *François de Rougemont, SJ, Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan),* pp. 465 - 478.

[78] Pagamenti "*pera concertar duas per-*

spectivas"; 'in lignum pro conficiendo loculamento perspectivæ'; 'in asseres et alia ligna pro perspectivis exponendis"; "in 2 scrinarios pro perspectivæ tabulatis";"in 2 uncias xe çim ad pingendas perspectivas"; colore usato: "xe çim" = ***shiqing***: "darkgreen, azurite'; collaborazione con un ***ç'ie çiam***, i.e. ***qijiang***: 'laccatore'. Per i nomi degli artisti locali, cfr. *infra*.

[79] "*Vix credat R(everentia) V(estra) [i.e. Couplet] quam celebrem et frequentem a civibus et alienigenis faciant hanc domum porticus et aula variis instructa picturis et imaginibus, etiam Europaeis*" / «V(ostra) R(everenza) non ha idea quanto famosa e frequentata da cittadini e gente straniera sia stata resa questa casa dal portico e dal salone, con i loro disegni e dipinti vari, incluso anche quelli europei».

[80] *Novus Atlas Sinensis*, p. 101.

[81] J. Lust, *Chinese Popular Prints*, Leiden, 1996, p. 48; qui anche su Suzhou come un centro tradizionale di fabbriche di stampe (47 - 66); sull'influenza gesuitica: ibid., pp. 52 - 53.

[82] Hiromitsu Kobayashi, 'Suzhou prints and Western perspective: the Painting Techniques of Jesuit Artists at the Qing Court, and Dissemination of the Contemporary Court Style of Painting to Mid-Eighteenth-Century Chinese Society through Woodblock Prints', in: J.W. O'Malley etc. (eds.), *The Jesuits, II. Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto, 2006, p. 262 ss.

[83] Elisabetta Corsi, *La fabrica de las ilusiones. Los jesuitas y la transmisión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México: El Colegio de México, 2004.

[84] Su questo splendido esempio di '*Bibliothekenstrategie*' - cioè l'attivazione strategica di biblioteche nel contesto di una politica generale di attrazione e convincimento del popolo, vedasi il mio contibuto**:** 'The pre-1773 Jesuit libraries in Peking as a Medium for Western Learning in Seventeenth- and Early eighteenth-Century China', in: *The Library*, 7th series, vol. 16.4, Dec. 2015, pp. 429 - 445.

[85] N. Standaert (cur.) *Handbook*, I, p. 816.

[89] F. Verbiest, *Astronomia Europaea*, cap. XXVIII, p. 97.

[87] Questo era esplicitamente permesso da una istruzione di Prospero Intorcetta: si veda JS 164, f°. 49 - 50, spec. f° 49r. (sub 4: "*Ordenaçoens do P(adre) Joam Valat, delegado do P(adre) V(ice)Prov(inci)al Prospero Intorcetta com plenario seu poder, pera visitar o Coll(egi) o de Pekim tocantes o espiritual*").

[88] "*Vix credat R(everentia) V(estra) quam celebrem et frequentem a civibus et alienigenis faciant hanc domum porticus et aula variis instructa picturis et imaginibus, etiam (!) Europais. Modo etiam exposui* ***funus et sarcophagum Leopoldi cum capella ardenti Barberini, et cum elegante compositione Licentiati,*** *ex qua hospites cognoscant opulentiam et magnificentiam Europaeam in apparatu funebri, exequiis aliisque*" «V(ostra) R(everencia) può a malapena comprendere quanto il suo portico e la sua 'aula', decorati con vari quadri e immagini, anche europei, abbiano reso famosa e frequentata da cittadini e stranieri questa residenza. Recentemente ho anche messo in mostra l'immagine del funerale e del sarcofago (bara) di Leopoldo, con la 'camera ardente' dei Barberini, e un'elegante composizione di un 'licentiatus', affinché i nostri ospiti possano conoscere il lustro e la magnificenza per ciò che riguarda le attrezzature funebri, i funerali ecc. in Europa». (*Elogium Francisci de Rougemont*: ARSI: Prov. Flandro-Belgica, 70, II, p. 1047). L'incisione del catafalco era fatta da Frans van den Steen (°1604), secondo il modello d'architettura di Philibert Luchaerius: M. Hawlik-Van de Water, *Der schöne Tod,* 1989, pp. 42 – 45; 90 - 92; L. Popelka, *Castrum Doloris oder Trauriger Schauplatz*, Wien, 1994, pp. 33 - 34; 48 - 50; 92 - 97. Per i funerali cinesi e sino-cristiani: cfr. N. Standaert, *The Interweaving of Rituals, Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe,* Seattle - London, 2008.

[89] "*Hoc in genere imitatorem sui optavit P(atrem) Philippum (Couplet), unde prope increpando: 'Si non adornat, inquit, R(everentia) V****(estra) porticum illam suae domûs Xamhayanae perspectivis et aliis curiositatibus****, sicut ego hîc feci, arguam defectum aliquem zeli. Maiorem spe meâ fructum ego hîc in Cham xo, etiam domo absens, refero*" /« In questo genere desiderava che Padre Couplet fosse il suo imitatore, per cui disse, quasi rimproverandolo: 'Se V(ostra) Rev(erencia) non decora il portico della sua residenza a Shanghai con pittura prospettica e altre curiosità, come ho fatto qui, allora lo accuserò di una mancanza di zelo. Qui a Changshu ho – anche quando sono assente – ottenuto un risultato maggiore di quanto mi aspettassi» (*Elogium Fci De Rougemont*, p. 247).

[90] V. C. Capizzi, "La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del seicento", in: *Studi e ricerche sull'Oriente christiano*, 12, 1989, pp. 3 - 15.

[91] P. Bornet, in *Bulletin Catholique de Pékin*, 32, 1945, pp. 123 - 124.

[92] *"II. Bien que les fidèles aient l'image du Seigneur exposée dans leur maison ; III. A côté de l'Image (xiang) exposée dans la maison, il faut encore placer celle de l'Ange Grand Chef (i.e. S. Michael), de l'Ange Gardien, du Patron Universel S. Joseph, de nos premiers apôtres S. Thomas et S. François, des Saints Patrons et Patronnes de tous les membres de la famille, du Patron permanent et du patron du Mois, et rendre à tous notre culte".* Si veda H. Verhaeren, 'Ordonnances de la Sainte Eglise', in: *Monumenta Serica*, IV, 1940, p. 454.

[93] ***"impressas imagines dissipabat longe lateque per ecclesias Christianorum omnes, magna palatia et pauperum casas***" / «egli distribuì le copie a stampa in lungo e in largo, in tutte le chiese cristiane, i grandi palazzi e le case dei poveri» (*Elog. Fci de Rougemont*, p. 1042).

[94] N. Standaert (cur.), *Handbook of Christianity in China*, I, p. 813

[95] J. Dehergne, *Répertoire*, p. 201.

[96] J. Dehergne, *Répertoire*, p. 185.

[97] Alvaro Semedo, *Relatione della grande monarchia della Cina*, 1643, p. 73.

[98] J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, Rome, 1973, pp. 199 - 200. Isabel Pina, *Jesuitas chineses e mestiços da missão da China (1589 - 1689)*, Lisbon, 2011; passim.

[99] Cfr. Lin Meicun, in: *Wenwu* 2010/12, pp. 66 - 79 (EUCHINA 12/3/11).

[100] N. Golvers, *Letters of a Peking Jesuit*, p. 182 (20.VIII.1670) .

[101] Cfr. Lin Xiaoping, *Wu Li, his Life, his paintings*, Maryland, 2001.

[102] De Rougemont, *Account Book*, p. 217; 198; 150; 149; 126; 122, sempre nell'area di Changshu.

[103] *Account Book*, p. 160 e 136 (Cfr. l'edizione, p. 476).

[104] *Account Book*, p. 134 e 200 (Cfr. l'edizione, p. 477).

[105] Mi sembra che il nome di questo artista non sia citato nella moderna letteratura sull'argomento, ma compaia nella stessa descrizione di Intorcetta in JS 163, f° 122r. (8 giugno 1681) "*as pinturas estão excellentes, que o Li Paolo aqui devagar me pinta, que ja todas 33 imagens que estão expostas das grades para dentro todas parecem pinturas boas europeas*"

[106] F. Verbiest, *Astronomia Europaea*, pp. 96 – 97: «Ci sono molti in questa Corte della Città di Pechino, che, volendo esaltare qualcosa come un'opera eccellente di eccezionale abilità dicono che è importata dall'Europa, o è fatta da europei, o almeno che assomiglia all'artigianato europeo. Questa usanza diventa così diffusa che anche le persone di condizioni sociali inferiori, artigiani e mercanti, specialmente quelli la cui mercanzia ha un suo valore per età o curiosità (rarità) offrono ovunque in vendita molti prodotti cinesi o articoli importati dal Giappone o da altri regni vicini per più soldi sotto una falsa etichetta europea».

[107] S.Y. Edgerton, Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry. Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution*, Ithaca-London, 1991, in particolare p. 269 ss.

[108] Citata per la prima volta nel 1678 nel manoscritto del suo *Mechanica*, fig. 3 (vedi l'edizione di N. Golvers & E. Nicolaidis, *Ferdinand Verbiest and Chinese Science* [Athens – Leuven, 2009], p. 178).

[109] *Astronomia Europaea*, p. 79.

Alessandro Valignano e il «De Missione»: una volta ancora[1]

di Adolfo Tamburello

Nel ricordo dell'insigne prof.ssa Marisa Di Russo, benemerita studiosa, recentemente scomparsa, contraddistinta da alti valori spirituali, che ha fornito all'Italia e al Giappone importanti chiavi di lettura del mondo gesuitico operante tra Occidente e Oriente.

Sono stati necessari ben più di quattro secoli perché disponessimo di una traduzione italiana del testo latino sulla missione compiuta a Roma fra andata e ritorno negli anni 1582-90 da sette adolescenti e giovani giapponesi cristiani, sotto l'egida della Compagnia di Gesù, per iniziativa e su organizzazione di Alessandro Valignano, allora Visitatore generale delle Indie Orientali[2]. Sfumata all'epoca un'edizione almeno integrale in lingua giapponese e forse pure una in cinese, l'opera ha dovuto attendere il Novecento per avere le prime traduzioni complete in lingue moderne: in giapponese nel 1942[3], sebbene fosse già disponibile una riproduzione dell'originale latino[4], in portoghese nel 1992[5] e per seguire quella in inglese nel 2012[6]. Sarebbe interessante poter conoscere l'eventuale eco che il testo potrebbe aver avuto in Cina, ma ovviamente ciò non è dato sapere.

Qualche anno fa, l'Olschki di Firenze ha pubblicato la prima edizione italiana del *De Missione* in un corposo volume [pp. 670] a cura dell'amica e collega, Marisa Di Russo (1944-2022)[7], nell'attenta traduzione di Pia Assunta Airoldi e con la presentazione di Dacia Maraini[8]. È un volume dall'apparato informativo e critico di grosso spessore, accompagnato da documenti e costellato di preziose note al testo, sia per la parte giapponese e cinese, che per quella dei paesi attraversati lungo l'Oceano Indiano e l'Atlantico fino in Europa e le città qui visitate. Si rivelerà molto utile a chi voglia approfondire le conoscenze sia sulla missione sia sul periodo storico e le relazioni correnti all'epoca fra l'Estremo Oriente e l'Europa. Selezionato e di accurata scelta il corredo illustrativo in bianco e nero nel testo e tavole a colori fuori testo con immagini rare e spesso di primo incontro; di puntuale orientamento è la dettagliata cronologia e la bibliografia molto ampia, tuttora scarsamente aggiornabile.

L'edizione originale dell'opera latina, stampata a Macao fra il 1589-90 al ritorno dal viaggio e nella lunga sosta prima del rimpatrio dei suoi membri, fu dovuta anch'essa a Valignano e alla sua previdenza di farsi portare dalla missione un'apparecchiatura tipografica completa di caratteri, la quale inaugurava in Cina e Giappone la stampa europea coi caratteri mobili. L'opera, assemblata preliminarmente in varie lingue coi diari e appunti dei giovani viaggiatori giapponesi e tanto materiale attinto a varie fonti, fu composta in latino in forma dialogica dal gesuita portoghese residente in Cina e Macao: Duarte De Sande (1547-1600)[9], sotto la supervisione dello stesso Valignano, cui si ascrive la complessiva paternità del testo. Leggiamo nella presentazione del De Sande:

«Quando dunque questo lavoro iniziò, piacque allo stesso Padre [Valignano] che avesse forma non di una narrazione cronologica che avrebbe potuto in qualche modo annoiare, ma di dialogo in cui fossero presentati i seguenti personaggi: gli ambasciatori Mancio e Michele, i loro compagni Martino e Giuliano e inoltre Leone e Lino […]. Leone e Lino, sebbene mai usciti dal Giappone e ignari fino a quel momento delle nostre cose, fanno molte domande agli altri che sono venuti a conoscerne tante e quelli rispondono esaurientemente» [*De Missione*, p. 62 s.].

Chi legge noterà che i nomi dei vari personaggi, di cui il passo riferisce, sono quelli di battesimo; omessi quelli di Costantino, Agostino e Jorge de Loyola, i primi due aggregati al gruppo dei quattro legati in qualità di aiutanti o paggi, più che attivi e intellettualmente operosi nella missione e per l'opera; l'ultimo, partito appena ventenne in qualità di precettore, moriva a Macao prima del rientro del gruppo. Scrive Marisa Di Russo:

«[…] il nome dell'*irmào* Costantino Dourado compare come *mestre da primeira classe do latim*... È pure ricordato come insegnante di musica strumentale '*ensina a tanger tecla*'… e come pittore. Esiliato a Macao con Martino nel 1614, fu ordinato sacerdote a Malacca nel 1616 e due anni dopo nominato superiore del seminario nel collegio di san Paolo a Macao dove morì il 3 luglio 1620» [*De Missione*, p. 48].

Jorge de Loyola (Loyola Georgius, Isahaya 1562 ca.-Macao 1589), invece:

«fu di grande aiuto a Valignano che aveva pensato di affidargli il compito di tradurre in giapponese il *De Missione*, ma la sua morte prematura, avvenuta il 16 agosto 1589, vanificò il progetto del Visitatore» [*De Missione*, p. 49].

Frutto già maturo dell'apostolato gesuitico intrapreso da Francesco Saverio (1506-1552) in Giappone dal 1548 a cinque anni dal fortuito approdo dei primi portoghesi nell'arcipelago, l'arrivo a Macao nel 1582 della missione in proseguimento per l'Europa e nella sua prolungata sosta nella città prima di prendere il mare per Malacca, aveva destato meraviglia e stupore nei macaensi civili e religiosi che avevano alle loro spalle e sotto gli occhi il confronto di una Cina ancora inospitale verso i religiosi europei. Era stato

il cruccio di Valignano congedarsi nel 1579 da Macao per la sua prima visita del Giappone lasciando il Celeste Impero ancora risoluto nella sua chiusura alla cristianità e nella sola attesa che i nuovi confratelli da lui intanto chiamati dall'India riuscissero finalmente a schiudersi un varco presso le autorità cinesi. Nel 1582, riapprodando a Macao con la missione alla volta dell'Europa, constatava la miglior piega che prendeva la causa gesuitica sul continente: in quell'anno Michele Ruggieri (1543-1607) e Francesco Pasio (1554-1612) potevano prolungarvi per qualche mese la permanenza e preordinavano la prima missione cattolica dell'età moderna nell'entroterra cinese, mentre nello stesso anno anche Matteo Ricci (1552-1610) raggiungeva Macao e si apprestava a entrare in Cina studiandone la lingua, giorno e notte.

Valignano, impedito ad accompagnare la missione in Europa, attendeva in India il rientro della stessa e nel 1588 tornava a Macao riaccompagnandola con le nuove reclute di giovani gesuiti europei che vi si erano aggiunte. L'anno precedente il Giappone aveva assistito alle prime persecuzioni e proscrizioni della cristianità perseguite da Toyotomi Hideyoshi[10] (1537-1590), e la protratta sosta forzata nella città portoghese era utilmente spesa anche nell'allestimento della tipografia e la stampa di una prima opera che precedeva quella del *De Missione* in fase di avanzata stesura e ultimazione.

Erano i primi anni della missione cinese di Ruggieri e Ricci e i promettenti successi che prospettava erano tali che Valignano già progettava l'invio di un'ambasceria pontificia a Pechino per perorare la quale disponeva il rientro di Ruggieri in Europa. Sarebbe stato comprensibilmente coinvolto nell'ambasceria Filippo II di Spagna e Portogallo con le sue flotte, ma la disfatta della sua Invincibile Armata intervenuta proprio quell'anno vanificava il progetto.

Si aggiungeva Hideyoshi negli immediati anni seguenti a oscurare il clima favorevole all'apostolato in Cina e Giappone, col richiedere sia il vassallaggio delle Filippine spagnole sia delle isole tributarie dell'impero Ming, e nel 1592 con le prime spedizioni in Corea nel disegno di una più larga conquista armata. Ne soffriva a breve tempo anche Macao e l'apostolato in Cina nel diffuso timore delle autorità Ming di connivenze e spionaggio di portoghesi e religiosi cattolici a favore del Giappone.

C'è da chiedersi se il *De Missione* avesse giocato una parte sebbene in misura solo concorrente all'inasprimento di Hideyoshi, tanto verso il cattolicesimo quanto nei riguardi delle potenze europee, una volta venuto a conoscenza dell'opera. Valignano, rientrato a Nagasaki con l'intera delegazione nel 1590, era ricevuto con gran pompa da Hideyoshi a Kyoto l'anno dopo quando gli si presentava come ambasciatore del viceré delle Indie. Come prendeva il despota l'incondizionato panegirico di cui certo gli era venuta voce che i giovani connazionali reduci dal viaggio avevano fatto e venivano facendo degli Europei e di paesi come la Spagna e il Portogallo ora minacciosamente vicini e in procinto, a detta di molti, di voler conquistare la Cina? Possiamo solo immaginare le sue reazioni, per esempio,

al negativo confronto che poteva essere letto sul diverso modo di intendere il commercio[11] (giapponesi *vs* altri popoli) così come veniva descritto dal Valignano[12]:

«La terza causa dell'abbondanza è il commercio degli europei tra loro e con altri popoli. [364] **Non se ne curano invece i nostri giapponesi** che, contenti di quel che producono i loro terreni, non cercano nulla al di fuori, né lo ritengono utile, pur mancando il nostro paese di molte cose e soffrendo di una grande penuria delle altre. Invece gli europei, mai sazi della ricchezza dei propri regni, per commerciare percorrono tutte le terre, solcano tutti i mari, cercano ogni mezzo per arricchire e rendere più bella la loro patria. Per questo, all'infuori di quella sconosciuta terra australe di cui ho detto, tutto il globo è loro noto ed essi si danno da fare a trasportare merci in questo e quel luogo» [*De Missione*, p. 465].

La stessa Cina era piena di ricchezze, come avevano constatato ed erano venuti scrivendo i giovani legati visitata la sola Macao. Non era il caso che il Giappone e lui in persona affermassero la propria egemonia anticipando la stessa Spagna nella conquista della Cina? Dato di fatto è che intraprendeva l'anno dopo l'invasione della Corea con le operazioni di guerra che si protraevano fino alla sua morte mentre rinnovava gli editti di persecuzione e proscrizione del cristianesimo dal paese nel 1597.

Da lì a qualche anno, le nuove informazioni raccolte sull'impero Ming (1368-1644) di fonte prevalentemente ricciana e riversate nel *De Missione* («Colloquio XXXIII sul Regno di Cina, le sue usanze e il governo») erano estrapolate da Richard Hakluyt per le *Principal Navigations*, la cui parte specifica pubblicava in inglese a Londra nel 1599?[13]. Fino ad allora l'Europa non era stata così bene informata sulle risorse della Cina, e per saperne di più avrebbe dovuto attendere il 1615 per leggere le memorie di Ricci pubblicate dal gesuita Nicolas Trigault (1577-1628) ad Augusta nel *De Christiana Expeditione apud Sinas*[14].

In ogni modo, nella postfazione al testo, la curatrice rileva l'obiettiva importanza che ebbe il *De missione* per il Giappone e l'eredità che lasciò nel paese dal punto di vista dell'incremento delle conoscenze europee, nella cultura e nelle arti. Auspicabilmente gli studi che seguiranno potranno rintracciare altri echi e memorie del passaggio lasciato dai giovani giapponesi durante il loro lungo viaggio e dello stesso *De Missione*.

Vorrei infine concludere che per tutti i punti su rilevati l'opera si rivelerà molto utile non solo a chi voglia approfondire lo studio della missione e del periodo storico con le relazioni correnti all'epoca fra l'Estremo Oriente e l'Europa e viceversa, ma anche a chi voglia tastare il polso di quella che era l'Europa dell'epoca: sì nella sua magnificenza tanto ostentata a quei giovani, ma anche nei suoi limiti (di cultura e scienza) e in tutti i suoi pregiudizi; su quelli razziali si è soffermata Dacia Maraini nella sua perspicace presentazione del volume in questione.

Da ultimo, si fa notare che agli inizi del 2022 Silvio Vita, professore ordinario alla «Kyoto University of Foreign Studies», ha tenuto una lezione presso l'Istituto Italiano di Cultura di Osaka dal titolo «La cultura europea spiegata al Giappone nella visione di Alessandro Valignano. Una lettura del *De Missione Legatorum Japonensium*», a riprova dell'interesse che ancora circonda il nostro missionario e i suoi numerosi scritti.

NOTE

[1] A. Tamburello, *Alessandro Valignano e il "Dialogo sulla Missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia Romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio"*… in «Orientalia Parthenopea», XVI, 2016, pp. 173-77.

[2] Alessandro Valignano, qualche volta Valignani, nacque a Chieti nel (15?-20?) febbraio 1539. Di carattere impetuoso, studiò e si laureò in diritto a Padova dove ebbe problemi con la giustizia, tanto da essere imprigionato a Venezia. Dopo questa brutta esperienza, entrò nel Collegio Romano dei Gesuiti. Nel 1572 fu nominato Visitatore delle Indie Orientali ovvero Padre Generale con pieni poteri per le attività missionarie in Estremo Oriente. Visitò tre volte il Giappone negli anni 1579-1582, 1590-1592 e 1598-1603. Morì a Macao il 20 gennaio 1606 mentre si preparava a partire per visitare le missioni cinesi.

[3] *Tenshō nenkan kenʾō shisetsu kenbun taiwaroku*, Edouarudo de Sande-shi hen, Hamada Kōsaku, Tanaka Hidenaka etsu, Izui Hisanosuke [and others] yaku [*Tōyō Bunko sōkan*, dai 6, fuhen 1], Tōkyō, Tōyō Bunko, Shōwa 17, 1942.

[4] *De missione legatorum Iaponensium ad romanam curiam, rebusq[ue], in Europa, ac toto itinere animaduersis dialogus ex ephemeride ipsorvm legatorvm collectvs, & in sermonem latinvm versvs ab Eduardo de Sande Sacerdote societatis Iesv*, In Macaensi portu, In domo Societatis Iesu, 1590, facs. repr. [*Tōyō Bunko sōkan*, dai 6], Tōkyō, Tōyō Bunko, 1935.

[5] *Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano* (Macau, 1590) [*Documentos & ensaios*, 4], introd., versão portuguesa e notas de R.M. Loureiro, Macau, Instituto Cultural, 1992. Cfr. R.M. Loureiro, *Livros europeus para o Japão: Algumas notas sobre o «De missione legatorum Iaponensium» (Macau, 1590)*, in *Os Portugueses e a Ásia Marítima*: trocas científicas, técnicas e sócio-culturais (séculos XVI-XVIII), coord. V.G. Rodrigues & A.P. Avelar, Lisboa, Academia de Marinha, 2020, pp. 239-250.

[6] *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe: a Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia 1590*, Ed. and Ann. with an Intr. by D. Massarella, Transl. by J.F. Moran, London, The Hakluyt Society, 2012.

[7] Qualche anno fa, un altro imponente volume ci vide tra i curatori: *Alessandro Valignano uomo del Rinascimento: ponte fra Oriente e Occidente*. Atti Convegno internazionale di Chieti 2006, a cura di A. Tamburello & M.A.J. Üçerler s.j. & M. Di Russo, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.

[8] *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia Romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio*: basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù [Biblioteca dell'«*Archivum Romanicum*». Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, 450], a cura di M. Di Russo, trad. di P.A. Airoldi, Firenze, Olschki, Firenze, 2016.

[9] Duarte de Sande, entrò nella Compagnia nel 1562 a Lisbona, fu ordinato sacerdote nel 1577 a Coimbra, l'anno seguente (24 marzo 1578) partì per l'India in qualità di superiore di un gruppo di missionari, tra i quali sono da annoverarsi Michele Ruggieri e Matteo Ricci.

[10] Utile consultare: Miyazaki Kentarō, *Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan*, in *Handbook of Christianity in Japan* [*Handbook of oriental studies*, Sect. 5, Japan, 10], ed. by M.R. Mullins, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 1-18: 10 s.; D. Massarella, *Envoys and Illusions: The Japanese Embassy to Europe, 1582-90, "De Missione Legatorvm Iaponensium", and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», Third Series, XV/3 Nov., 2005, pp. 329-350.

[11] H. VU Thanh, Part III: *Missionaries in the countryside*, Ch. VII: *Funding the mission: The Jesuits' economic integration in the Japanese countryside*, in *Catholic Missionaries in Early Modern Asia Patterns of Localization* [*Religious Cultures in the Early Modern World*], ed. by N. Amsler & A. Badea & B. Heyberger & Ch. Windler, London-New York, Routledge, 2020, pp. 113-124.

[12] In quegli anni, anche altri sottolineavano tali differenze. È questo il caso dello scritto *Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradiçoes e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão* [erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes in der Biblioteca de la Académia de la História in Madrid, mit deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von J.F. Schütte (*Monumenta Nipponica monographs*, 15), Tokyo, Sophia Universität, 1955], redatto nel 1585, dal gesuita portoghese Luís Fróis (1532-1597), che ben conosceva la cultura giapponese. Questo scritto sembrerebbe però essere stato redatto per uso privato dal momento che nessuna fonte sembra conoscerlo.

[13] *The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation made by sea or overland, to the remote and farthest distant quarters of the earth, at any time within the compasse of these 1600 yeres*: divided into three severall volumes according to the positions of the regions whereunto they were directed ..., London, By George Bishop, Ralph Newberie & Robert Barker, 1599-1600.

[14] *De Christiana expeditione apvd Sinas svscepta ab Societate Iesv* / ex P. Matthæi Ricij eiusdem Societatis commentarijs, libri V ad S.D.N. Pavlvm V...; auctore P. Nicolao Trigaltio Belga ex eadem Societate, Augusta[e] Vind. [*i.e.* Augsburg], apud Christoph. Mangium, MDCXV [1615]. Cfr. M. Dickens, *"Tarsā": Persian and Central Asian Christians in Extant Literature*, in *Artifact, Text, Context: Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia* [*orientalia-patristica-oecumenica*, 17], ed. by Li Tang & D.W. Winkler, Wien, Lit Verlag, 2020, p. 31.

La «Biblioteca Virtuale» della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta

di Nicoletta Basilotta

Chi non legge a 70 anni avrà vissuto una sola vita: la propria.
Chi legge avrà vissuto 5000 anni …
perché la lettura è un'immortalità all'indietro.
Umberto Eco

Nel sito web della Fondazione Prospero Intorcetta troviamo un utile e interessante pagina che dà accesso ad una esclusiva "Biblioteca virtuale". Impossibile riferire sul numero esatto dei volumi perché in continuo aggiornamento: possiamo certamente indicare che supera i 1500 volumi; definirne la quantità esatta risulterebbe limitante ed approssimativo. Si trovano nella stessa, in formato digitale, edizioni antiche e moderne e questa pagina ha il grande merito di rendere subito disponibile e fruibile un'importante documentazione bibliografica sull'attività dei gesuiti nei paesi in cui hanno operato come missionari.

I volumi sono ordinati alfabeticamente per titolo. Tra questi vi sono edizioni rare e di pregio e l'arco temporale delle pubblicazioni va dal XVI al XX secolo delineandosi come approdo necessario per i cultori della materia che - da remoto - possono aver accesso alla consultazione dei volumi.

Ci preme evidenziare che la facilità e la completezza della ricerca bibliografica dovrebbe incentivare e favorire i ricercatori affinché la conoscenza del nostro missionario, Prospero Intorcetta, non resti ancora coperta e all'ombra di suoi eminenti confratelli, passati a miglior fama grazie all'intervento postumo messo in atto da istituzioni e intellettuali conterranei.

Desideriamo, ora, entrare nel dettaglio della "Biblioteca Virtuale". La ricchezza e la varietà dei titoli messi a disposizione la rende unica nel panorama nazionale ed internazionale e, considerate le esigue risorse economiche e le grandi risorse umane ed intellettuali che costituiscono la Fondazione stessa, non si può in questa sede tacere o non riconoscere il profilo di alto spessore dei membri che la costituiscono.

Sia per facilità di osservazione che per "naturale" lustro di uno dei più grandi e geniali gesuiti, noto anche in ambito non prettamente storico-religioso, desideriamo porre per primo la nostra lente d'osservazione sulle opere disponibili alla lettura di Athanasius Kircher.

Considerato tra i più estroversi ed originali gesuiti del suo periodo, etnologo, astronomo, linguista, vulcanologo ante litteram, senza mai spostarsi da Roma e dal museo del Collegio Romano, raccolse oggetti e scrisse importanti trattati scientifici relativi alle materie sopra elencate. Per questa ragione non può passare inosservato il testo "*Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum* …" edito a Colonia nel 1643 [**Fig. 1**], come pure l'importante "*China monumentis, qua sacris, quà profanis, nec non variis naturæ & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata, ...*" Antwerpiæ (Jacobum à Meurs) 1667. In quest'ultima troviamo la prima descrizione di Lhasa (capitale del Tibet) accompagnata da ricche illustrazioni e da dettagli e descrizioni del palazzo del Potala (che prende il nome dall'omonimo monte) [**Fig. 2**]. È importante ricordare che questo lavoro fornisce all'Europa la prima importante descrizione scientifica di questi paesi e presenta inoltre una traslitterazione del Padre Nostro e dell'Ave Maria in lingua sanscrita.

A quest'opera si può riconoscere il merito di aver avuto una notevole influenza sulla concezione della Cina in Europa alla fine del XVII secolo e rimane per lungo tempo un lavoro di riferimento sulla Cina stessa e l'Estremo

1

Oriente per i numerosi studiosi di quei paesi.

Del Kircher risultano non meno importanti i due volumi "*Ars magna lucis et umbræ*" del 1646 e "*Ars magna sciendi*" del 1669. Esse sono opere dal valore scientifico superlativo e gioielli dell'antica arte tipografica degli albori della stampa.

Il nostro impegno rimane quello di rendere disponibili in questa ricca biblioteca tutte le opere di Athanasius Kircher cosa che stimiamo essere un omaggio obbligato ad uno tra i più poliedrici, brillanti, geniali intellettuali del suo secolo [**Fig. 2 bis**].

Non meno significativo per la storia della Compagnia risulta il volume di Antonio Possevino "*Bibliotheca selecta de ratione studiorum, ad disciplinas, & ad salutem omnium gentium procurandam. Recognita nouissime ab eodem, et aucta, & in duos tomos distributa. Triplex additus index. Alter librorum, alter capitum vniuscuiusq. libri, vt vniuersa ipsorum materia statim incurrat in ocu-*

los. Tertius verborum, & rerum". Questo è il titolo di un'edizione veneziana del 1603 (quella inserita nella "Biblioteca Virtuale"). La prima edizione dell'opera fu - invece - edita a Roma nella Tipografia della Stamperia Vaticana, dallo stampatore vaticano Domenico Basa, nel 1593 in due volumi, in folio e corredata di un'appendice [**Fig. 3**]. Quest'opera risulta essere tra le più significative del suo tempo e si propone come azione censoria e di controllo della Controriforma. Essa appare come una sorta di esposizione di modello di biblioteca cattolica che, pur rimanendo fedele al suo genere bibliografico, se ne distacca in modo peculiare per il marcato senso censorio. Possevino, infatti, non si limitava a dare indicazioni per la disposizione e la corretta conservazione dei volumi ma anche indicazioni per l'«emendatio» e l'«expurgatio» di quelle opere che altrimenti sarebbero state proibite ed a commentare in senso censorio opere ed autori già messi all'indice. L'esigenza di Possevino era dunque anche quella di ritornare sulle passate condanne di alcuni libri e confermare, in modo speculare e complementare, l'*Index Librorum Prohibitorum*. Questa insistenza lascia presupporre che Possevino avesse il sospetto o addirittura la certezza che, malgrado le chiare prescrizioni, alcune opere proibite continuassero ad essere presenti in alcune importanti biblioteche di Roma[1]. L'opera si può considerare, più che una bibliografia, una storia della cultura e degli studi ispirata alla *Ratio Studiorum* e ai principi controriformistici e perciò non dimenticando, ed anzi rimarcandoli, autori e testi messi all'indice. L'insistenza con cui Possevino sottolinea quali pratiche mettere in atto, per purgare alcune biblioteche, fa supporre che fosse di sua conoscenza che alcune biblioteche romane, a lui note (probabilmente quelle di alcuni principi e nobili e le grandi biblioteche cardinalizie), continuassero a far circolare testi messi all'indice. Non riteniamo di sbagliare asserendo che, così come fu concepita da Possevino, l'opera era bibliografica e insieme pedagogica e da destinarsi prevalentemente ai principi ed alla nobiltà anche ecclesiastica, reputati sia fruitori dell'istituzione scolastica gesuitica che difensori della cristianità.

Consideriamo ora Rudjer Boscovich e la "*Dissertatio de turbine*" del 1766 in cui l'autore ci descrive il turbine che la notte tra l'11 e il 12 giugno 1749 danneggio una gran parte di Roma. Boscovich, incaricato dal Cardinale Silvio Valenti, descrive con precisione i danni alla città causati dal passaggio di un forte tornado, che creatosi nelle prime ore del mattino sul mare, investe Ostia e

2

2bis

Fig. 1 - Antiporta del volume *"Magnes sive de arte magnetica …"* di A. Kircher S.J.

Fig. 2 - Incisione del Palazzo del Potala a Lhasa dal volume *"China monumentis …"* di A. Kircher S.J.

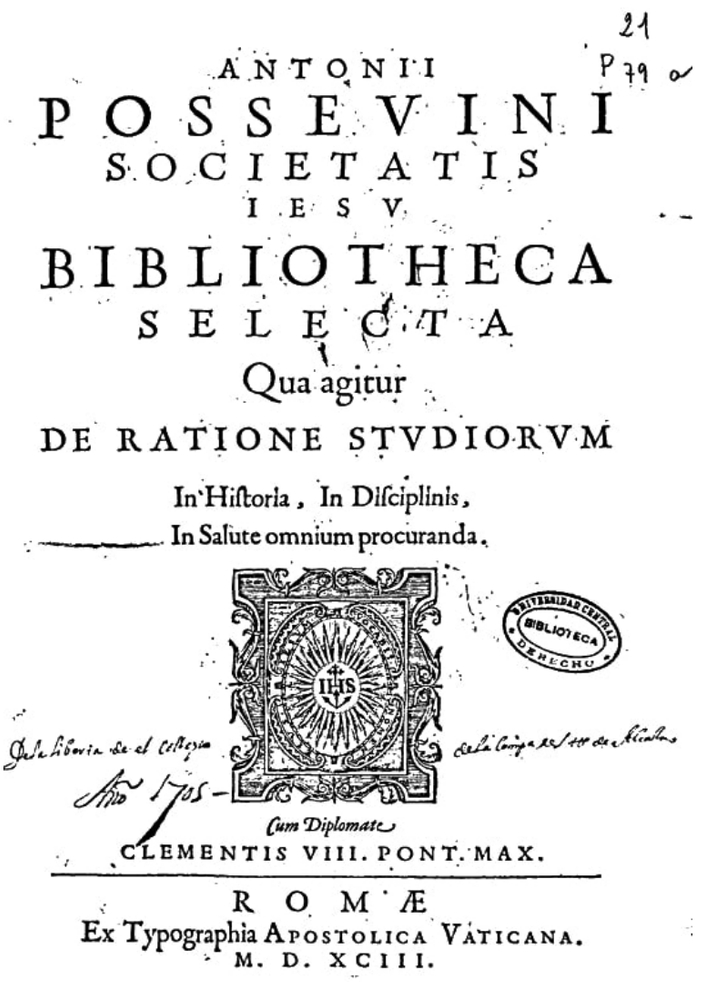
Fig. 2 bis - Originale incisione dal volume *"China monumentis …" - Pars Sexta – Caput IV "Differentia inter Sinenses & Hierogliphicos ægyptiorum characteres* di A. Kircher S.J.

Fig. 3 - Frontespizio della prima edizione del volume *"Bibliotheca selecta …"* di A. Possevino S.J.

Fig. 4 – Antiporta del volume *"Description géographique historique …"* – t. 2 di J.B. Du Halde S.J.

Fig. 5 - Frontespizio del volume *"Evangelicæ historiæ imagines …"* di J. Nadal S.J.

Fig. 6 – Frontespizio di un recente e interessante volume dedicato al "pittore degli Imperatori cinesi"



3

4

arriva fino a Roma intensificandosi via via, e lo confronta poi con altri tornado famosi (detti turbini appunto) descrivendone le probabili cause. È un'opera di 224 pagine, l'autore così la introduce:

«Essendosi parlato tanto per Roma degli effetti meravigliosi cagionati dal turbine ultimamente veduto, Sua Eminenza, il Cardinal Silvio Valenti, si degnò di comandarmi, che raccolti i fatti più significativi, ne dessi al pubblico un ragguaglio e discorressi delle cagioni di un fenomeno da queste parti così raro. Per eseguire un ordine sì venerato, non ho risparmiato fatica alcuna di corpo o contenzione di spirito, affrettandomi, quando mi era possibile, a vedere sulla faccia medesima, dei luoghi più danneggiati, le particolarità più rimarcabili e raccoglierne dagli autori esempi di altri turbini somiglianti a questo nostro e ricavarne i sentimenti loro che riguardano la natura di questi turbini».

Boscovich ci lascia una attenta testimonianza di questo evento eccezionale indicando il percorso, la velocità e i danni prodotti a luoghi e a persone; alla città ed alle zone intorno, informandoci anche delle reazioni della popolazione. Riferisce che il turbine è comparso sotto forma di un nuvolone oscuro e denso, che avanzando a tratti andava infiammandosi rilasciando ogni tanto delle "vampe". Le testimonianze raccolte narrano di aver visto il suo arrivo da lontano e lo stesso Boscovich non ha dubbi sul fatto che si generò sul mare, ad Ostia. Avanzando verso Roma il fenomeno meteorologico recò danni alle case distruggendone i tetti ed alle campagne che attraversava, giungendo a Roma per una traiettoria dritta, facendo il suo ingresso tra le porte di San Sebastiano e San Paolo uscendo da Roma nella parte opposta tra Porta Pia e Porta San Lorenzo mantenendo una linea diagonale con piccoli ondeggiamenti nel suo avanzare. L'unico orario certo sembra essere quello dell'arrivo presso San Clemente: alle sei e tre quarti. Boscovich dice di non essere sicuro delle reali dimensioni del fenomeno ma ipotizza potesse essere almeno di 270 palmi e più in alcune zone, da quanto lui stesso ha osservato e dalle testimonianze raccolte, si sia diviso in più turbini.

Altri testi di grande interesse si possono considerare i preziosissimi quattro volumi di Jean Baptiste Du Halde "*Description géographique historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales*

et particulières de cas pays, de la carte générale & des cartes particulières du Thibet, & de la Corée, & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravée en taille-douce" (1736) [**Fig. 4**]. Quest'opera, unica nella sua trattatistica, può considerarsi sicuramente un gioiello dal punto di vista tipografico e descrive magistralmente le conoscenze fino ad allora acquisite dai missionari in Asia fornendo un quadro fedele e significativo delle competenze raggiunte.

I volumi, concepiti in forma di enciclopedia, offrono una descrizione metodologica dell'impero cinese ed hanno avuto un grande impatto in Europa, influenzando al tempo stesso la percezione e l'immagine europea della Cina. I volumi presentano descrizioni dettagliate di natura geografica e non tralasciano considerazioni storiche, giuridiche, sociali; ci parlano della nobiltà dell'artigianato, dell'arte, della scienza, della medicina, della lingua, del commercio, della scrittura, della produzione della porcellana e dell'allevamento dei bachi da seta. Le bellissime illustrazioni che accompagnano il testo la rendono un capolavoro.

Possiamo indicare ancora l'"*Evangelicæ historiæ imagines*" di Jeronimo Nadal del 1593 [**Fig. 5**], che si caratterizza per la sua difficile gestazione. È una grande collezione di incisioni di estrema complessità nella sua composizione interna (incisioni, leggende, annotazioni e meditazioni allegate), rappresenta la prodigiosa fecondità del patrimonio europeo attraverso la storia artistica e religiosa dell'Europa stessa e del mondo moderno. Opera in-folio (mm 327x220) composta da 153 tavole calcografiche a piena pagina, descrive scene del Nuovo Testamento; e attraverso l'uso della prospettiva, invoca il senso dinamico della narrativa evangelica e può considerarsi una guida "gesuita" alla vita di Cristo e un apparato evangelico tra i più potenti mai sviluppati. L'obiettivo che l'opera si proponeva era quello di contribuire significativamente alla rivitalizzazione della fede cattolica in tutta Europa e alla sua penetrazione in tutto il mondo, dall'Africa alla Cina, al Perù e oltre. Nella volontà del fondatore dell'ordine vi era anche l'intento di compilare questa particolare guida illustrata per la meditazione orante sui Vangeli nella tradizione degli Esercizi Spirituali. Le 153 scene bibliche rappresentate integrano i tre Vangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni in un'unica narrazione composta da illustrazioni che descrivono la vita e il ministero di Gesù in ordine cronologico. Nadal era convinto che attraverso l'arte delle immagini ed il linguaggio universale, che riuscivano ad evocare, fosse più facile ed incisivo giungere a tutte le genti; e di fatto questo volume ha influenzato il modo in cui i missionari cristiani procedevano a convertire persone di altre fedi o senza alcuna fede.

La missione gesuitica in Cina si avvalse delle immagini di Nadal quale prezioso manuale sul campo; un aiuto indispensabile per l'evangelizzazione al punto che lo stesso Matteo Ricci lo ritenne un volume di corredo alla Bibbia stessa, ritenendo che potesse rinforzare ed evocare interpretazioni che le sole parole non potevano illustrare e chiarire. Nel volume di Nadal le incisioni sono state create da quattro artisti (Bernar-

5

6

dino Passeri, Marten de Vos e Jerome e Anton Wierix, con la collaborazione ed il sostegno degli editori di Anversa: Christophe Plantin e Martinus Nutius). Nel 1594 e nel 1595 le incisioni vennero nuovamente pubblicate in volumi più grandi intitolati *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* (Note e Meditazioni sui Vangeli), con un testo di accompagnamento più ampio e riorganizzato secondo l'ordine di letture usato nell'anno liturgico, così come prescritto nel Messale Romano ma mantenendo sempre la loro funzione di guida per la formazione spirituale degli ecclesiastici gesuiti.

La tradizione pittorica ci insegna quanto sia forte l'immagine, laddove non può la parola espletare convincentemente il messaggio, e quanto questa sia al contempo importante per definire le sfere di influenza sia nella cultura in senso stretto che nel sentito generale. A tal proposito si pensi all'influenza nell'arte pittorica del padre Giuseppe Castiglione che volle insistentemente introdurre, nei dipinti realizzati durante la sua vita in Cina a servizio della Corte Imperiale, i cavalli in tutta la loro eleganza e rappresentazione, regalandoci così un bellissimo ritratto di elementi scenico-pittorici orientali ed europei **[Fig. 6]**.

L'*Opera omnia* di Francisco Suarez è stata pubblicata a Parigi in 26 volumi (più due di indici) tra il 1856 e il 1861. Rappresenta l'epilogo dei suoi approfonditi studi di filosofia, teologia, diritto, metafisica ed è la più importante fonte bibliografica in grado di influenzare i filosofi successivi. Suárez ebbe l'onore di svolgere la sua prima lezione a Roma alla presenza di Papa Gregorio XIII. Le sue opere hanno esercitato un'influenza notevole sulla scolastica cattolica e protestante del XVII secolo e furono adottate nelle scuole cattoliche in Spagna, Portogallo e Italia ed in molte università luterane in Germania dove, in questi luoghi del sapere, la Compagnia fu grazie a lui presente. I suoi scritti, disponibili nella nostra pagina, offrono orizzonti sconfinati di uno tra i maggiori studiosi in grado di segnare il nostro pensiero moderno antiassolutistico.

De Incarnatione (1590-1592), *De sacramentis* (1593-1603), *Disputationes metaphysicæ* (1597), *De divina substantia eiusque attributis* (1606), *De divina prædestinatione et reprobatione* (1606), *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (1606), *Summæ theologiæ. De Deo uno et trino* (1607), *De religione* (1608-1625), *De legibus* (1612), *De gratia* (1619), *De angelis* (1620), *De opere sex dierum* (1621), *De anima* (1621), *De fide, spe et charitate* (1622), *De ultimo fine hominis* (1628).

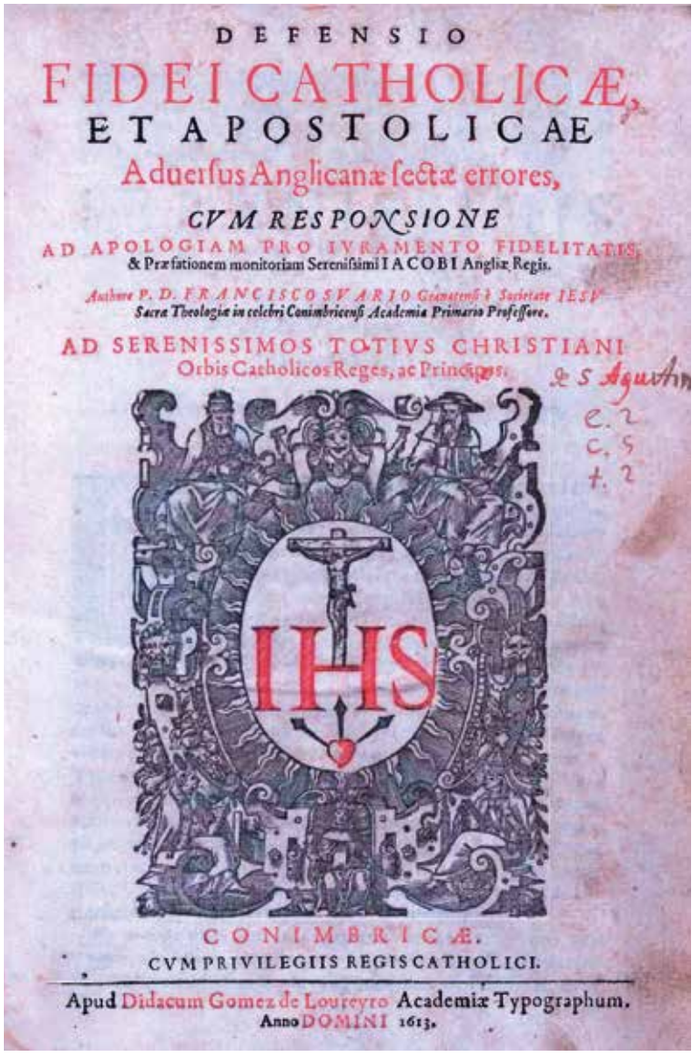
Tra le altre opere figurano le "*Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate*", stampate per la prima volta a Coimbra nel 1603 da Diego Gomez de Louriero e pubblicate l'anno successivo in Francia da Horace Cardon emendate da errori e corredate da indici. Queste opere ci offrono un pensiero moderno nell'ambito della sfera religiosa quando afferma che la *mens* umana pur non essendo capace di comprendere Dio ne intuisce la presenza (spirito religioso) ed esibisce la coerenza tra ragione umana e principio ultimo delle cose. I contributi più importanti riguardano la metafisica e la filosofia del diritto. Con Suárez nasce la moderna ontologia, la nuova conoscenza; lavora proponendo una nuova concezione del termine greco *ens* (ente) asserendo che possiamo prescindere dalla causa dell'ente (Dio) perché la mente precede Dio; più ancora metafisicamente il concetto di Dio nella mente umana ha la precedenza. La domanda di Suárez, lavorando sui concetti di ente (*ens*) e Dio, è cosa metafisicamente abbia la precedenza: il concetto o l'ente stesso? L'oggetto della metafisica è l'ente in quanto tale e Dio è l'oggetto principale. Secondo Suárez il *conceptus entis* è l'origine della nostra conoscenza - intesa come mente non solo razionale ma per estensione al concetto di pura coscienza - indipendentemente dalla cosa che pensiamo nella quale è implicato il concetto di ente. Questo nuovo concetto della filosofia si frappone tra la scolastica medievale e Suárez, impegnato anche ad individuare ciò che andava conservato e ciò che doveva essere "purgato", grazie all'individuazione e successiva messa in opera di principi e criteri rigorosi per orientarne i giudizi. La sua opera si situa tra correnti innovatrici ed eventi di conflitto che hanno segnato e sconvolto la storia europea e più in particolare la cristianità e la cultura occidentale. Questa sommaria esposizione del pensiero di Suárez risulta necessaria per comprendere ed inquadrare la ricchezza problematica della sua opera, non raramente offuscata dalla parzialità di angolature interpretative. Per accostarsi adeguatamente alla sua opere è necessario evidenziare che ragiona con totale consapevolezza delle contrastanti sollecitazioni che giungono da un quadro d'insieme del suo tempo; ancor di più si sforza di trovare il giusto compromesso tra i tanti elementi, tra essi contrastanti, sotto il profilo delle esigenze di fatto e di diritto. Non di meno possiamo trascurare le richieste di papa Paolo V, che lo dirige verso una prospettiva teologico-politica e jusnaturalista, tali da provocare ripercussioni sia nel rapporto tra Stato e Chiesa che nella costruzione di un tessuto sociale e sulle relazioni internazionali che durarono lunghi secoli. L'opera "*Defensio fidei Catholicæ*" (1613) **[Fig. 7]** è appunto la risposta alla politica religiosa di Giacomo I d'Inghilterra in cui Suárez ribadisce e rivendica alla chiesa la sovranità nell'ordine spirituale, costituendosi come fonte autonoma e sovrana per diritto. È ben noto che Trento voleva da un lato combattere le teorie protestanti e dall'altro affermare la supremazia regale della chiesa, l'opera di Suárez riflette e ribadisce che sebbene il principe è sovrano nell'ordine temporale la chiesa rimane sovrana in quello spirituale.

Interessante è in questa biblioteca virtuale la presenza dei due volumi del Padre Pedro Lozano "*Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*" (Madrid 1754-1755) **[Fig. 8]**. L'opera rende omaggio all'autore ed offre agli studiosi un importantissimo documento di questa terra di missione della Compagnia nei primi anni dell'evangelizzazione da cui non si può prescindere per le ricerche storiche di quest'area così importante per la storia delle missioni in America Spagnola.

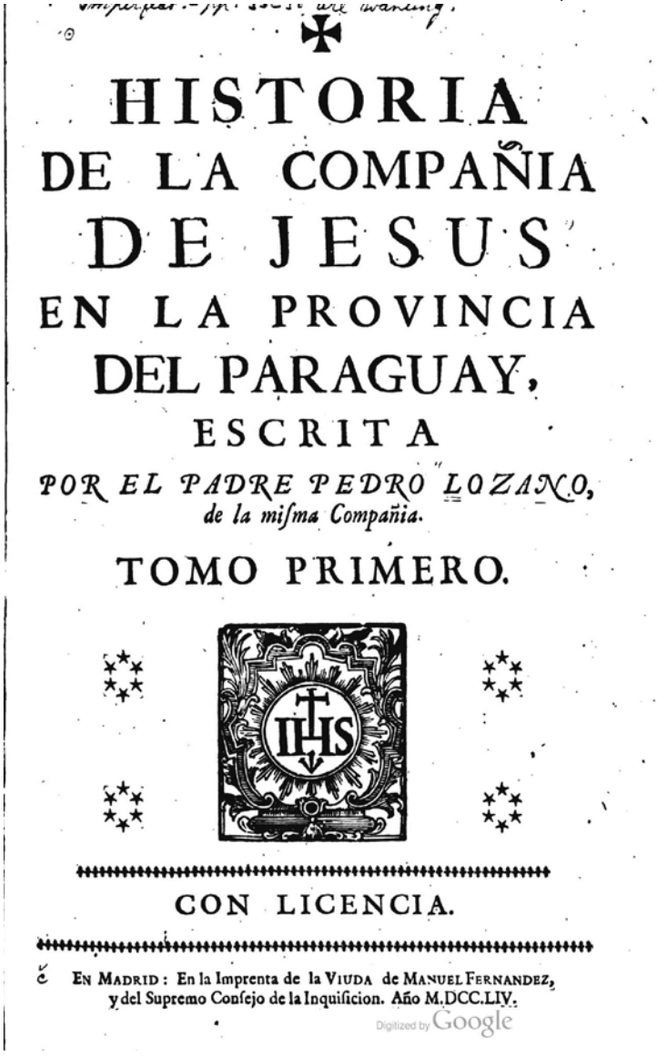
Il Padre Lozano[2] con la sua abbondante produzione bibliografica è considerato ufficialmente lo storiografo della Compagnia al punto da essere considerato per gli storici argentini, uruguaiani e paraguaiani come Tacito per gli inglesi, Cesare per i francesi e Tito Livio per gli italiani. I due volumi si possono considerare, per la loro estrema peculiarità, per lo stile attento e puntuale con cui relazionano la storia di questa importante missione della Compagnia, fonte bibliografica imprescindibile per

un corretto e iniziale studio storico che per secoli ha segnato il modo di procedere tipico della Compagnia in terra d'America. Lozano rappresenta il modello a cui gli storiografi successivi, quali Nicolás del Techo e José de Guevara, si ispirarono per continuare a scrivere la storia delle missioni e la storia dell'evangelizzazione nelle terre d'oltreoceano.

Restando in tema ed in zona latino-americana ci piace evidenziare la disponibilità dei sedici volumi del "*Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*" del P. F. Zambrano[3] la cui ridotta disponibilità in Italia rende tale repertorio bibliografico prezioso ed importante per i cultori di questa materia. Pubblicati tra il 1961 e il 1977 i 16 volumi riguardano esclusivamente il Messico. Come autore di quest'opera inizialmente appare il P. Francisco Zambrano che a partire dal dodicesimo volume si associa al nome di José Gutiérrez Casillas, come "preparatore" dell'opera. Durante il suo incarico come maestro dei novizi si dedica alla pubblicazione di opere che possiamo indicare come preparatorie al dizionario, da ritenersi più ascetico-istituzionali "*Compendio histórico de la Compañía de Jesús en México*"; lui stesso nel prologo del primo volume del "*Diccionario*" scrive e riconosce la fatica e l'impegno profuso alla pubblicazione dell'opera che si fatica pensare sia stata concepita e realizzata in una sola vita da una sola persona!


DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ,
ET APOSTOLICAE
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,
CVM RESPONSIONE
AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS,
& Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.
Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV
Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.
AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI
Orbis Catholicos Reges, ac Principes.
IHS
CONIMBRICÆ.
CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.
Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.
Anno DOMINI 1613.

7


HISTORIA
DE LA COMPAÑIA
DE JESUS
EN LA PROVINCIA
DEL PARAGUAY,
ESCRITA
POR EL PADRE PEDRO LOZANO,
de la misma Compañia.
TOMO PRIMERO.
IHS
CON LICENCIA.
En Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez,
y del Supremo Consejo de la Inquisicion. Año M.DCC.LIV.
Digitized by Google

8

Fig. 7 - Frontespizio del volume *"Defensio Fidei Catholicæ …"* di F. Suarez S.J.

Fig. 8 - Frontespizio del volume *"Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay"* di P. Lozano S.J.

Ci dice infatti che:

«Impegnativo è stato il compito di leggere centinai di libri e manoscritti ed intersecare pazientemente, lentamente quello che corrispondeva a ciascun soggetto per formarne la biografia di ciascuno; annotando in calce la fonte da dove si è ricavata l'informazione; leggere i cataloghi e designare per ciascuno l'ufficio, l'incarico; chiarire dubbi che sopraggiungevano da diversi scritti che non concordavano con le date; decifrare manoscritti alle volte illeggibili impiegando ore o giorni per decifrare e consegnare la versione più fedele possibile…».

L'opera è divisa in tre periodi: secolo XVI, secolo XVII e secolo XVIII, vale a dire dalla fondazione della Compagnia di Gesù in Messico fino alla sua Soppressione (1773) con Clemente XIV; pertanto è incluso anche il periodo posteriore all'"extrañamiento" di Carlo III nel 1767. Il 26 settembre 1572, per volere di san Francisco Borja, arrivò in

Messico la prima spedizione di gesuiti, composta da quattordici elementi (di cui tre di questi non ancora sacerdoti ed altri tre Fratelli coadiutori. Il "*Diccionario*" inizia riportando informazioni del 1566, vale a dire quando la missione gesuitica de la Florida tra il 1566 e 1571 non apparteneva ancora a quella del Messico perché non ancora fondata; nel dizionario sono presenti tutti i gesuiti compresi quelli che anche se non appartenenti alla Provincia Messicana in essa hanno lavorato in qualche tempo.

Si discusse sul titolo da attribuire all'opera, quello definitivo non trovava tutti d'accordo e fu suggerito quello più semplice: "*Los jesuitas en México*" tuttavia si mantenne il nome "*Diccionario*" perché favoriva l'ordine alfabetico, sia i nomi che le materie trattate, inclusa la biografia e bibliografia di ciascuna singola voce. Quello che risulta mancante è una lista alfabetica di tutti gli autori così come l'indice analitico per ciascun singolo volume. I Tomi 1 e 2 riguardano il XVI secolo (1566-1600); dal 3 al 14 sono riportate informazioni sui gesuiti del XVII secolo (1600-1699) e gli ultimi due: 15 e 16 riguardano il XVIII secolo, stiamo parlando di 12.585 pagine in cui si sono registrati 3.533 gesuiti e di cui, in non pochi casi, si può parlare di vere e proprie monografie!

Già a prima vista si nota ed apprezza la continuità dell'opera; tale continuità spesso inciampa con la difficile preparazione e finalizzazione degli originali, con i problemi finanziari e con gli ostacoli editoriali; malgrado tutto il ritmo della pubblicazione è sorprendente. Un'opera di tale portata non fu tuttavia libera da critiche e considerazioni polemiche, in alcuni momenti si lamentava la mancanza di riferimenti delle fonti da cui si ricava l'informazione, che non ci fosse distinzione tra le fonti pubblicate e quelle manoscritte, che non fossero registrate le localizzazioni e l'inesatta attribuzione di alcuni nomi all'Ordine pur non essendo gesuiti ed infine la confusione di varie personalità. Specialisti come il P. Zubillaga o P. Francisco Mateos pur essendo stati sinceri nelle loro critiche hanno manifestato stima per quest'opera anche tenendo conto che fu il risultato di una vita di lavoro di un autore di 71 anni che dedicò, senza risparmiarsi, il suo lavoro all'apostolato in diverse città, e che passò gli ultimi 14 anni di vita all'edizione del 12 volumi che furono pubblicati quando ancora era in vita e materiali bibliografico sui cui il successore Josè Gutiérrez Casillas poté scrivere e pubblicare gli ultimi due volumi. Il Padre Zambrano ha decisamente lasciato la sua l'impronta spirituale ed apostolica nell'opera asserendo che: "Uno storico studia le opere nel processo di creazione, maturazione e coronamento… Non c'è storia senza gli uomini: ciascuno storico, di opere ed istituzioni, dovrà storicizzare gli uomini che gli diedero la luce e la fecero progredire: è sempre l'opera che attrae lo sguardo dell'indagine storica. La centralità dell'uomo è anche nella visione di sant'Ignazio, le *Costituzioni* sono uno strumento per la formazione e la "distribuzione" degli uomini. L'uomo è il fattore primario per Ignazio, sarà l'uomo che discutendo del mondo scriverà/farà opere secondo il volere di Dio. In questo senso P. Zambrano fu un formatore di uomini interessandosi agli uomini della Provincia del Messico tra i quali ha lavorato raccogliendo documenti e tra loro ha cercato il modo per progredire nell'opera apostolica. In questa visione va letto e compreso il valore umano e cristiano, nel voler dare un impulso iniziale ai molti futuri storici di cui fu maestro.

Per quanto riguarda la storiografia della Compagnia di Gesù in Europa, in particolare la patria del suo fondatore, si deve segnalare l'imponente opera del Padre Antonio Astrain (1857-1928) in sette volumi: "*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*" disponibile nella "nostra" Biblioteca Virtuale. L'opera relaziona l'attività e la politica della Compagnia in Spagna attraverso la narrazione dei singoli interventi messi in atto per il governo di questa regione, tanto importante nel panorama generale. Per questa peculiarità è ancora oggi da considerarsi fondamentale per la storia complessiva e importante riferimento bibliografico, di fatto citata nelle bibliografie generali delle opere sulla storia della Compagnia. Il Padre Astrain fu collaboratore e direttore di numerose riviste ma fu certamente questo lavoro a dargli fama internazionale e ad accreditarlo tra gli storici autorevoli, seri e scrupolosi, soltanto la morte gli impedì di terminare l'imponente imponente opera con il periodo dell'espulsione dei gesuiti dai domini spagnoli nel 1767. L'opera è cosi divisa: t. 1. San Ignacio de Loyola, 1540-1556 -- t. 2. Laínez, Borja, 1556- 1572 -- t. 3. Mercurian-Aquaviva (1. parte.) 1573-1615 -- t. 4. Acquaviva (2. parte.) 1581-1615 -- t. 5. Vitelleschi, Carafa, Piccolomini, 1615-1652 -- t. 6. Nickel, Oliva, Noyelle, González, 1652-1705 -- t. 7. Tamburini, Retz, Visconti, Centurione, 1705-1758. Il primo volume è in gran parte dedicato alla vita di sant'Ignazio, gli ultimi quattro volumi dedicano una parte del volume all'opera dei gesuiti spagnoli nelle Americhe, nelle Isole del Pacifico e nelle Filippine. Nella stesura dell'opera una nota di merito deve essere riconosciuta al suo confratello Pablo Pastells per la preparazione delle ricerche di archivio malgrado lo stesso Astrain non fosse estraneo nei grandi archivi che conservavano documenti di Spagna e Messico.

La prestigiosa collana "*Monumenta Historica Societatis Iesu*"[4] fu concepita già nel 1750 dal Padre Andrés Marco Burriel ma, a causa di vicende legate alla soppressione della Compagnia, nel 1767, il progetto non vide la luce. Fu poi concepita in forma più modesta con la pubblicazione delle lettere di sant'Ignazio ad opera di gesuiti spagnoli tra il 1804 e il 1889. L'elezione del Padre Luis Martín a Generale della Compagnia e la riconferma del Padre Juan Luis de la Torre ad Assistente di Spagna assicurarono la definitiva sorte alla pubblicazione della Monumenta. Il punto più originale e nuovo del progetto era la forma periodica mensile che doveva contare 160 pagine.

Scopo dell'opera era la pubblicazione dei documenti più importanti riguardanti la storia dell'Ordine, primi tra tutti gli scritti di sant'Ignazio. L'opera ancora in continuazione con il nome: "Nova Series" consta di cento quarantatré volumi e si sviluppa in due principali sezioni: *Monumenta Originum* (con 75 volumi) e *Monumenta Missionum* (con 68 volumi) una terza sezione contiene la pubblicazione che per la loro natura non rientrano nelle due sezioni descritte, rappresentano una piccola percentuale dell'intera collezione e riguardano la pedagogia ignaziana con la *Ratio Studiorum* e l'antica provincia della Compagnia di Gesù in Ungheria e Austria. I volumi che costituiscono la *Monumenta Missionum* furono pubblicati tra il 1894 e il 1925 a Madrid mentre il resto fu pubblicato a Roma dal 1932 (anno

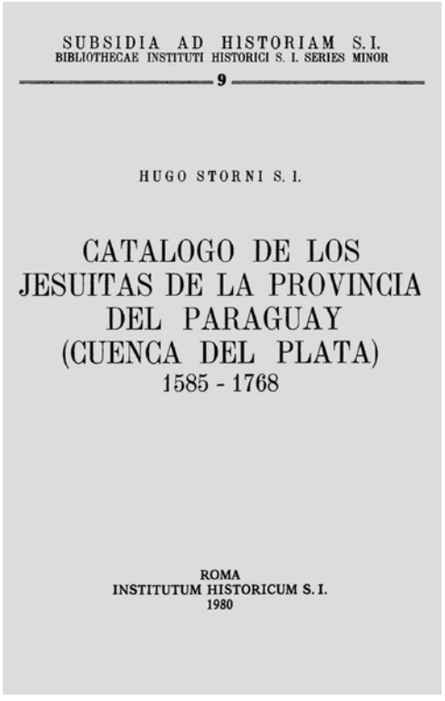
di fondazione dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù sotto il generalato di P. Ledóchowski (1866-1942). I volumi in coedizione con il Canada e la Spagna sono quelli denominati *Monumenta Novæ Franciæ* e *Monumenta Borgia*. La struttura dell'opera è monumentale, come il titolo ci indica, e come fu il volere di due Generali che avendo a cuore la storia vollero lasciare, per le generazioni future, i materiali sui quali poter documentare l'identità forte che la Compagnia ebbe fin dai suoi albori. La *Monumenta Originum* si può dividere virtualmente in tre sezioni: *Monumenta Ignatiana* (con i suoi 26 volumi), *Monumenta Primorum Sociorum* (con 37 volumi) e *Monumenta Originum* (con 12 volumi).

La *Monumenta Missionum* si può suddividere in Orientale e Occidentale. Purtroppo questa sezione è frammentaria e poco omogenea e lamentiamo la mancanza di volumi sulla storia della Compagnia nell'antica Provincia del Paraguay, che sappiamo essere stata molto florida, lunga ed importante. Ai suoi esordi la direzione della "*Monumenta*" fu affidata al P. Vélez (1893-1897), al P. Rodeles (1897-1912) e al P. Lecina; dal 1912 al 1919 troviamo il P. Cervós e P. Codina (1919-1921) e nel 1912 il progetto si trasferì a Roma. Il Padre Generale Wernz continuò con fermezza la prosecuzione dell'opera indicando regole per la monumentale opera.

Solo nel 1921, dopo anni di collaudato approfondimento e rivisitazione della struttura e finalità dell'opera, si decise di abbandonare la pubblicazione mensile a fascicoli a vantaggio dei volumi. Si procedette con un perfezionamento nel metodo, che seppur subendo un significativo rallentamento definì un eccellente risultato nell'elaborato ectòdico dei redattori.

L'opera "*Bibliotheque de la Compagnie de Jesus*" di Carlos Sommervogel descrive la nuova era bibliografica, continuazione dell'opera di Augustine e Aloyse De Backer, che pubblicano il primo volume nel 1853, nel 1862 Sommervogel[5] suggerisce una nuova edizione (la 3ª per l'esattezza) il cui primo volume vede la luce nel 1890 con 4.200 voci (1928 colonne). È chiaramente un limite di questa bibliografia quello di citare soltanto scritti di autori gesuiti; lacuna che venne poi colmata da Auguste Carayon (1813-1874). L'opera di Sommervogel introduce una breve nota biografica non sempre attendibile; altrettanto può dirsi di alcuni volumi citati, si può ritenere con alta probabilità che lo stesso non avesse informazione diretta dalla visione del volume citato. L'opera è scritta in dodici volumi composti da bibliografia (1-7), supplementi (8-9 e 12), tavole (10) e storia (vol. 12); come accennato la prima parte *Bibliographie* è a cura di De Backer, la seconda *Histoire* è del P. Auguste Carayon. La nuova edizione di Sommervogel è pubblicata a Parigi e Bruxelles tra il 1890 e il 1960. L'opera è così composta: Augustin e Aloys De Backer e Auguste Carayon (9 voll., 1890-1900) ai quali fecero seguito il volume dieci (indici, 1909), undici (bibliografia storica, 1932) a cura di Pierre Bliard e il dodicesimo volume composto da 5 fascicoli di correzioni ed aggiunte di Ernest M. Rivière (1911-30). Il lavoro nacque in seguito alla passione letteraria del Sommervogel che, nel 1856 quando fu nominato prefetto e vice-bibliotecario al Collegio dell'Immacolata Concezione di Parigi nel periodo in cui era in pubblicazione la "Bibliotheque" di De Becker, notò una lunga serie di errori ed omissioni che sanò portando a termine con un esame attento, sistematico dell'intera opera. Malgrado le imprecisioni segnalate l'opera è uno strumento bibliografico importantissimo per i cultori della materia ed offre una panoramica vasta ed approfondita delle materie trattate dagli autori gesuiti nell'arco di diversi secoli. Potrebbe essere un validissimo strumento per una ricerca storica circa la storiografia gesuitica dei primi padri storici, matematici, teologhi. Se sfogliata con principio scientifico e storico potrebbe senz'altro informare, in modo indiretto, circa gli interessi degli studi dell'Ordine. Va senza ombra di dubbio riconosciuto la metodicità con cui questa opera, insieme ad altre opere monumentali, aiuta globalmente e permette al ricercatore di cogliere la visione d'insieme e la ricchezza indiscussa della ricerca attuata dal Sommervogel. Così come per la "Monumenta" possiamo altresì cogliere la tenacia, la ricchezza intellettuale dei padri gesuiti che vivevano la loro missione in totale dedizione all'amore donato a Cristo, alla chiesa alla ricerca del sapere; sono certamente manufatti nei quali si sono spese tante vite al solo fine di rendere

Fig. 9 – Il semplice frontespizio dell'importantissimo *"Catalogo …"* di H. Storni S.J.


SUBSIDIA AD HISTORIAM S.I.
BIBLIOTHECAE INSTITUTI HISTORICI S. I. SERIES MINOR
9

HUGO STORNI S. I.

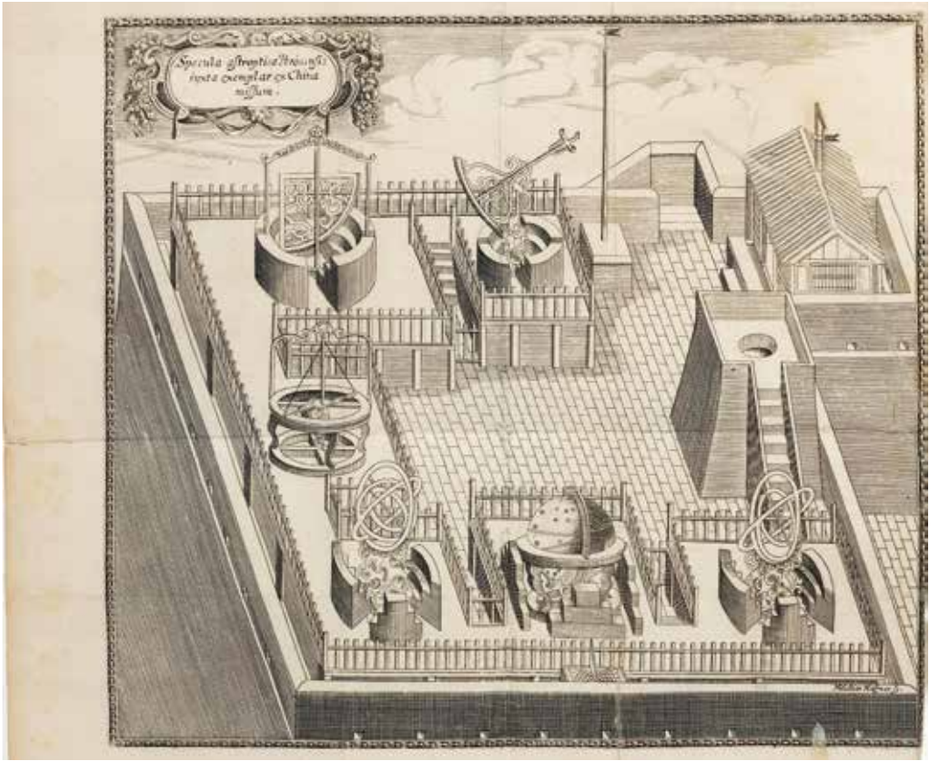
CATALOGO DE LOS JESUITAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (CUENCA DEL PLATA)
1585 - 1768

ROMA
INSTITUTUM HISTORICUM S.I.
1980

9

"Ad maiorem Dei gloriam" tutto ciò che faceva divenire e lasciava traccia ai posteri della grandezza della conoscenza e della fede indiscussa della propria vita consacrata totalmente a Dio. Queste opere segnano non soltanto il passo verso la conoscenza e la consapevolezza di quanto fosse totalitaria la dedizione alla chiesa e all'ordine, rappresentano certamente il fulcro, il nucleo di come e quanto fosse importante dedicarsi alla propria missione per lasciare traccia di una porzione di storia, di sapere per le generazioni a venire.

Alla posizione 184 si trova l'opera curata da P. Hugo Storni[6] "*Catalogo de los jesuitas del Paraguay*" [**Fig. 9**]; ospitato nella collana "Subsidia" si sviluppa in trecentocinquanta pagine ordinate alfabeticamente contenenti 1571 gesuiti di cui si indica: data e luogo di nascita, data ed ingresso in Provincia , data d'arrivo nella Provincia dell'antico



10

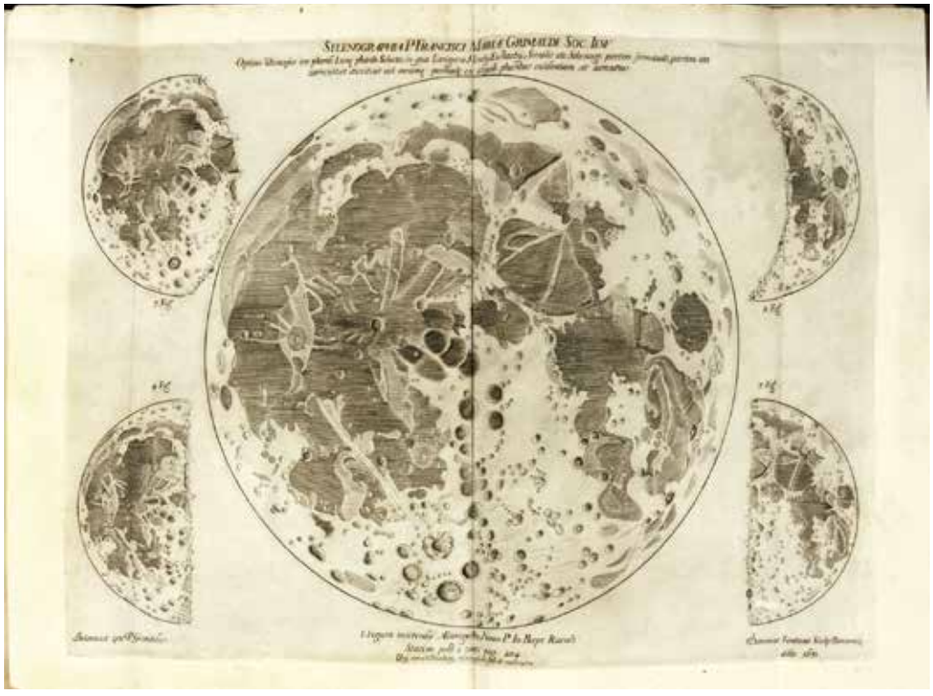
Paraguay, data, vescovo e luogo di ordinazione sacerdotale, data e luogo degli ultimi voti, laddove necessario data ultima di cui si ha conoscenza dell'esistenza, data e luogo dell'uscita dalla Compagnia, data e luogo al momento dell'espulsione e data e luogo di morte, chiudono il volume un indice dei nomi ed un indice per Provincia gesuitica d'origine. L'opera si presenta quale indispensabile repertorio per lo studio della missione dell'antica Provincia del Paraguay (che si riferisce a parte dell'attuale Paraguay, Brasile e Argentina); sappiamo quanto questa missione sia stata lunga e florida, certamente fu utilizzata come modello per altre fondate successivamente in altri paesi dell'America Spagnola dove i gesuiti si insediarono; fu la lotta interna tra corona spagnola e portoghese a dichiararne la fine, furono gli interessi economici a vanificare fino alla morte il lento, paziente e florido lavoro dei primi missionari[7] che con grade dedizione e fatica evangelizzarono gli indigeni nel rispetto, nella modalità con cui questo era concepito nel XVII secolo, delle loro tradizioni, della loro cultura e identità. Sfogliando il volume si ha la giusta percezione della vastità e dell'impiego dei molti gesuiti che la chiesa, nello specifico la Compagnia di Gesù, mise a disposizione nel processo di evangelizzazione e culturalizzazione delle etnie indigene. Come il titolo della collana ci suggerisce è appunto un sussidio per la storia della Compagnia di Gesù e naturalmente l'attenzione e la ricerca condotta per la sua realizzazione ancora oggi, malgrado i molti canali per giungere ad una informazione, mantiene quell'affidabilità che giustifica e non vanifica gli anni di lavoro a cui il Padre Storni si dedicò per favorirne la pubblicazione. Nella preparazione della pubblicazione c'è un capillare, attento lavoro di ricerca sui cataloghi dell'antica Compagnia, custoditi in archivio. Rintracciare tante informazioni, spesso non sempre reperibili, a causa delle peculiarità di ciascuno, perché non per tutti i gesuiti le informazioni richieste corrispondono, necessita della ricerca esclusiva per ciascun nome. Ci piace immaginare che certi dati ancora oggi si trovino soltanto in questo utilissimo volume malgrado le molte fonti d'informazione a nostra disposizione e la potenza globale del web.

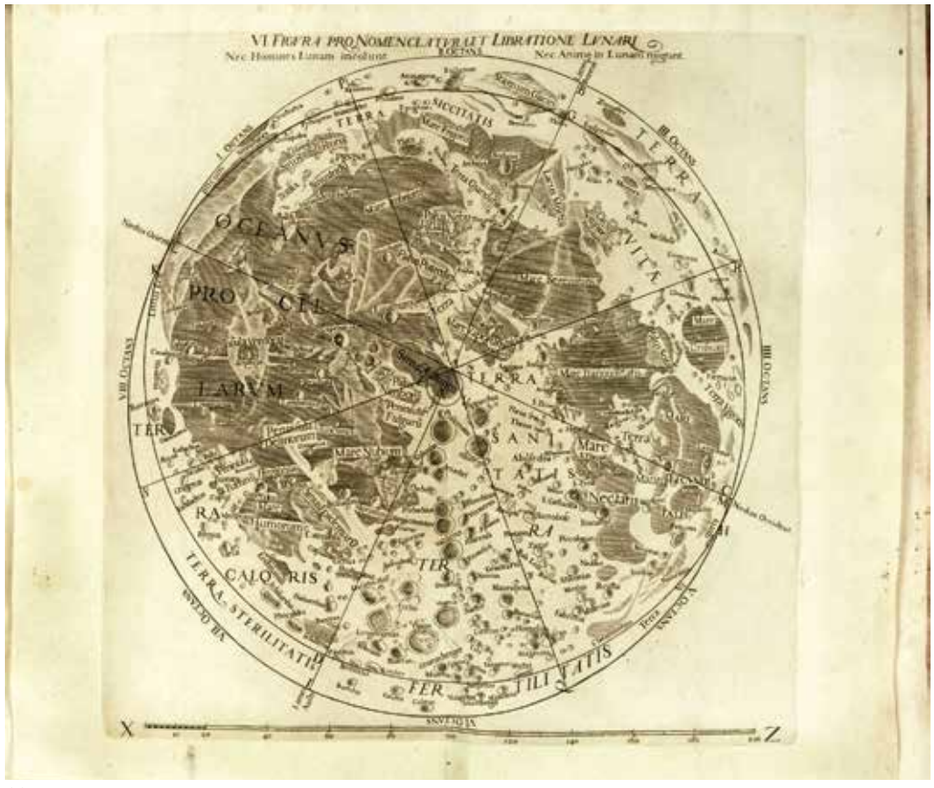
Non di meno possiamo tralasciare di spendere due riflessioni sopra il volume "Capitoli sulla parrucca del Padre Rugiero Boschovik e due egloghe militari dell'Abate Giulio Cesare Cordara" data l'originalità della materia trattata e lo stile allegro d'ispirazione satirica con il quale è scritto, verso la seconda metà del Settecento dal poeta gesuita Giulio Cesare Cordara (Alessandria 1704-1785)[8]. Dopo la morte dell'autore, il testo fu ripubblicato altre due volte: la prima nel 1792 ad Osimo, con una traduzione latina eseguita da Raimondo Cunich, la seconda nel 1805 a Venezia, nel tomo IV delle *Opere latine ed italiane* del Cordara. L'autore presenta un ritratto ironico e affettuoso del gesuita, astronomo, fisico, matematico, filosofo e poeta Ruggero Boscovich, suo amico. Il volume prende spunto dal viaggio compiuto da Boscovich, da maggio a dicembre del 1760 in Inghilterra; viaggio che gli permise di farsi conoscere ed apprezzare nella Royal Society, di cui divenne socio nel 1761, dopo aver lasciato Londra. Cordara stesso ci racconta le circostanze che portarono alla composizione del testo, ricordando che Boscovich, in Inghilterra, abbandonato temporaneamente l'abito ecclesiastico, si mise sulla testa un *fictum capillitium*, da cui Cordara trasse ispirazione per scrivere il primo capitolo, al quale dovette far seguire altri due per allontanare ogni dubbio circa il carattere giocoso del testo; avendo destato reazioni di lode ma anche di sdegno la circolazione del solo primo capitolo scritto che doveva a ragion veduta rimanere tale. Le vicende personali di Ruggero Boscovich, allontanato dall'insegnamento probabilmente perché le sue idee erano considerate troppo innovatrici, non gli impedirono di essere apprezzato per le sue capacità diplomatiche. Il suo carattere mondano ne favorì la reputazione, in Europa, al punto da essere considerato sia da papa Clemente XIII che dal Generale Lorenzo Ricci affidatario di compiti in cui la virtù dell'intermediazione lo rendeva persona adatta a funzioni rappresentative, grazie anche ai legami con molti personaggi illustri. Tali capacità diplomatiche ebbero modo di brillare anche a Londra, dove fu accolto con grande entusiasmo dagli scienziati inglesi. Con la soppressione della Compagnia, Boscovich andò a Parigi, dove mise a punto il telescopio acromatico per la marina. Giulio Cesare Cordara e Ruggero Boscovich, oltre ad appartenere alla Compagnia di Gesù, erano entrambi membri dell'Accademia dell'Arcadia, menzionata più volte all'interno dei capitoli "*Sopra la perrucca usata dal padre Ruggero Boscovich*". Cordara. Con spirito giocoso e goliardico, lancia qualche stoccata all'Accademia, che al

ritorno di Ruggero sarà in prima linea ad accogliere il suo illustre membro. È chiara l'ironia verso la pratica della poesia d'occasione, ampiamente utilizzata dagli Arcadi; pratica alla quale, tuttavia, non fu affatto estraneo Cordara, come emerge dal tomo IV delle sue *Opere latine ed italiane*. Con la sua ironia non scorda neppure gli astronomi quando definisce Boscovich *mago* (III 54).

La sezione riguardante l'astronomia è ben rappresentata con le opere di Ferdinand Verbiest riguardanti i trattati sull'astronomia in Europa, "*Astronomia Europæa*", Dillingen, 1687 (104-106 dell'inventario) **[Fig. 10]** e le opere di Padre Giovanni Battista Riccioli[9] "*Astronomiæ Reformatæ*" edito a Bologna nel 1665 e dell'"*Almagestum novum*", anteriore del 1648-51; nel primo citato è contenuta la mappa della luna **[Fig. 11]** e compare una nomenclatura di notevole fortuna tanto da essere in uso ancora oggi per identificare le varie formazioni della superficie lunare. Si legge sotto al titolo: "gli uomini non abitano la luna, e neppure le anime dei morti migrano sulla luna" se è vero che questo vale ancora per le anime dei defunti non possiamo più dirlo per gli uomini che dopo aver fatto il primo viaggio negli anni '70 nel 21 secolo organizzano viaggi di andata e ritorno per vacanza! Nell'"*Astronomiæ reformatæ*" sono introdotte nuove osservazioni astronomiche, e un sistema di calcolo delle posizioni di Sole e pianeti secondo un modello kepleriano ma quello che risulta utile sottolineare è l'importanza delle opere, disponibile nella "Biblioteca Virtuale", con le quali confutò le tesi copernicane aprendo nuovi scenari di ricerca astronomica con nuovi presupposti scientifici tali da influenzare e modificare le credenze e conoscenze del tempo. A Bologna Riccioli attrezzò un osservatorio astronomico con telescopi, quadranti, sestanti e altri strumenti tradizionali, e portò avanti, con la collaborazione ventennale di Francesco Maria Grimaldi e di altri confratelli, una serie impressionante di osservazioni e misure sui corpi celesti. L'introduzione del telescopio, che permise di dimostrare il non funzionamento del sistema geocentrico. Fu grazie ad un elaborato studio di Riccioli, con la variante del sistema del mondo intermedio, e l'ideazione del metodo a geoeliocentrismo *epic-epicyclos* che fu possibile riformulare le leggi di Kepler. Riccioli giudicava la sua ipotesi di mondo *absoluta*, la migliore in circolazione, convinzione che portò molti studiosi ad interpretare questa posizione del Riccioli come una teoria di sotto determinazione[10] o incapacità di adattarsi alle novità del secolo.

Nella ricca carrellata di titoli non possiamo tralasciare di parlare delle opere di P. Paolo Segneri[11] che marcano la dottrina dell'evangelizzazione e della predicazione popolare in Italia. Nelle opere "*Il cristiano istruito nella sua legge*" (788) e "*Il penitente istruito a ben confessarsi*" (791) possiamo rintracciare i dettami della pastorale e della predicazione itinerante in cui il missionario sperimenta modelli autonomi ed originali. Sono le genti povere delle campagne che devono essere rafforzati nella fede con la conoscenza della dottrina, la compunzione e la penitenza con il suggello sacramentale della confessione e della comunione affinché possano restare nella virtù senza conflitti; è una doppia risposta all'ignoranza religio-





11

sa e alla minaccia ereticale. Nei libretti presentati si può individuare il format di questa predicazione che si sviluppa all'insegna della sollecitazione, della volontà facendo leva sul coinvolgimento corporeo ed affettivo. È un tipo di apostolato che si sviluppa nell'arco di otto-quindici giorni durante sei-otto mesi l'anno e si avvale dell'arte oratoria, le prediche non sono scritte ma accompagnate da gesti, invocazioni, preghiere e movimenti collettivi e trovano forza nel coinvolgimento corporeo ed affettivo. Possiamo affermare che le opere su citate, essendo state scritte al termine di un lavoro trentennale di attività missionaria del Segneri, possono rientrare nel modello di prediche con veste narrativa, formata da lettere e resoconti che informano sui criteri di lavoro adottato. Per meglio specificare, soprattutto "*Il cristiano istruito nella legge*" consistente in cento ragionamenti (come il sottotitolo ci indica) destinati al clero e la cura dell'anima vuole essere anche uno strumento per i missionari. La nota presenza scenica della recitazione teatrale, nelle sfide di recitazione e di memoria degli scolastici nei collegi raggiunge l'apice con la "recitazione sul campo" di questi giganti della retorica. Il Segneri stesso rivendica un ruolo importante al confratello Gian Pietro Pinamonti[12] che viene da lui stesso citato nell'introduzione del volume: "mio collega, individuo nelle missioni il quale già da ventidue anni ha veduto con esso me quanto sia il bisogno de' popoli abbandonati della parola divina nelle campagne…già da tempo mi ha stimolato vivamente a quest'Opera"[13]. I Ragionamenti sono il frutto di un'azione missionaria che rispecchia la disciplina pubblica che, da Paolo Segneri in avanti, va considerata non autonomamente ma profondamente legata ed in rapporto con la parola. La conversione passa con la predicazione popolare attraverso un dialogo corporeo tra il predicatore e gli astanti.

Non è mai il momento giusto per riuscire a mettere la parola fine quando rimangono fuori tanti titoli di opere non meno importanti di quelli analizzati, presentati e descritti; in un totale di 1725 titoli, volutamente congelati per non rincorrerne sempre qualcuno, chissà quante corrette critiche si possono fare a quelli non trattati! Alcuni volumi sono fuori dalla portata di poter essere approfonditi perché definirebbero per un verso un'analisi noiosa che diventerebbe superficiale per chi è maggiormente esperto; probabilmente se non si trovasse il coraggio di smettere di far scorrere gli occhi nel lungo elenco non si potrebbe mai terminare. Con questa consapevolezza del limite "fisiologico", che non vuole essere superficialità, necessario per concludere questo excursus riteniamo che possa terminare questa presentazione di questa ricca ed importante biblioteca virtuale.

NOTE

[1] «Romæ autem cum præter Vaticanam, tot aliæ sint Cardinalium, atque hominum aliorum privatorum: in iis, si quid curandum sit, mox dicetur». A. Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in Historia, in Disciplinis, in Salute omnium procuranda*, Romæ, Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593. Vol. 1, p. 57.

[2] Pedro Lozano, madrileno di nascita (1697-1752) a quattordici anni entra nella Compagnia di Gesù (1711) sollecitando da subito la partenza per le missioni. Professa i suoi primi voti nel 1713 e giunge a Rio de la Plata nel 1717. Nel 1720 termina i suoi studi all'Università di Cordoba. L'opera si compone di due parti: la prima è formata da un'ampia introduzione e dalla cronaca della conquista ispanica delle regioni del Paraguay, Río de la Plata e Tucumán. La seconda contiene gli annali dell'ordine della Compagnia di Gesù. Come lo stesso Lozano ci dice nel prologo: "Non ha cessato di essere difficile anche materialmente; perché se il lavoro di padre Pastor, padre Techo e altri mi ha aiutato non poco, è stato ancora non poco quello che mi è servito per indagare su tante vecchie carte, con molta fatica». La narrazione comprende i ventotto anni di rappresentazione della Compagnia di Gesù nel Río de la Plata, dal suo ingresso a Tucumán (1586), fino alla fine del provincialato di padre Diego de Torres (1614). La prima parte rimase a lungo inedita, finché Andrés Lamas la pubblicò in cinque volumi (1873-1875) con il titolo di Storia della conquista del Paraguay, Río de la Plata e Tucumán. Malgrado possiamo asserire che si tratta di una narrazione scritta in modo disordinato ed esageratamente lunga rimane la più utilizzata, anche dai moderni ricercatori della storia coloniale rioplatense, essendo uno dei trattati in cui si forniscono notizie e riferimenti di valore storico ed è espressione della vita coloniale delle suddette regioni. In essa padre Lozano descrive il governo del Río de la Plata, la sua geografia, flora, fauna e l'origine delle popolazioni.

[3] Il P. Zambrano nasce a Monterrey, in Messico, nel luglio del 1888 ed entra nel noviziato ad ottobre del 1907 ma già prima di terminarlo è inviato al noviziato di Loyola ad Azpeitia (Guipúzcoa). A Loyola e Burgos fece i suoi studi umanistici e la teologia a Sarriá (Barcellona) dove fu ordinato sacerdote a luglio del 1923 ea Woodstock terminò i suoi studi teologici. Iniziò il suo lavoro apostolico e quello di professore e tra il 1936 e il 1948 fu Superiore a Guadalajara e Città del Messico, fino al 1959 alternò il suo incarico di di Superiore con altri incarichi amministrativi, con l'insegnamento e delle pubblicazioni. La notte del 19 febbraio 1973 ha una trombosi celebrale muore il 18 marzo seguente.

[4] Dionisio, Fernández Zapico y Pedro, Leturia "Cincuentenario de Monumenta Historica S.I. 1894-1944" Archivum Historicum Societatis Iesu 13 (1944) 1-61.

[5] Carlos Sommervogel - Nato a Strasburgo nel 1834 e morto a Parigi nel 1902, suo padre fu Marie Maximillian Joseph Sommervogel e sua madre Hortense Blanchard. Dopo aver studiato al Liceo di Strasburgo, entrò nel noviziato dei gesuiti a Issenheim in Alsazia, il 2 febbraio 1853; fu successivamente inviato a Saint-Acheul, vicino a Amiens, per completare gli studi letterari. Erudito e bibliografo aggiunse vastissimo materiale bibliografico alla terza edizione, da lui curata, della "*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*". Sommervogel è inoltre autore del « *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus ...* » (1884) e della "*Bibliotheca mariana de la Compagnie de Jésus*" (1885). Pubblicò anche sotto lo pseudonimo di *Pierre Clauer.*

[6] Hugo Storni (Lomas de Zamora 1922-Roma 2008) storico, scrittore, bibliotecario, membro dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù. Iniziò la sua tesi di dottorato con la stesura del primo volume della Monumenta, relativa all'antica Provincia del Paraguay, che vide la luce con i Typis dell'Istituto Storico nel 2005 nella collana (Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series) a cura di Martín María Morales che inaugura la riapertura con questo importante primo volume della collana stessa. Nel suo lavoro come Prefetto della biblioteca fu attento e scrupoloso dote questa che permette alla biblioteca di essere annoverata come esclusiva nel panorama locale e nazionale per l'importante fondo storico con i numerosissimi volumi sulle missioni, la storia, l'etnologia. Con la chiusura di due importanti centri di ricerca cittadini quali furono l'Istituto per l'Africa e l'Oriente (ISIAO) e l'Istituto Italo Latino Americano (ILA) la biblioteca, "fondata" da un punto di vista bibliografico da Hugo Storni, rimane l'unico punto di riferimento per i cultori della materia.

[7] Giuseppe Cataldino (Fabriano 1571-1653 Misiones) e Simone Mascetta (Castilenti 1577-1658 Misiones) furono i fondatori delle prime due riduzioni: Sant'Ignazio Minì e Loreto (Cfr. "Catalogo de los jesuitas del Paraguay" p. 61 e p. 178).

[8] Antonio Giulio Cordara. - Nacque ad Alessandria il 16 dic. 1704, da Giulio Antonio ed Eleonora Crescini. Entra nella Compagnia di Gesù, attirato dalla fama di santità e di scienza di molti suoi componenti, come anche dall'alta stima di cui allora godevano i gesuiti negli ambienti religiosi e laici; nella casa di S. Andrea al Quirinale fece il noviziato.

Nell'ottobre del 1728 il C. si trasferì a Fermo, dove i superiori l'avevano inviato a proseguire lo stesso insegnamento della retorica. Nella satira il C. traeva spunto dal fastidioso comportamento di un servitore del collegio, intrigante ed importuno, per colpire tutti i molesti "seccatori". Verso la fine del 1730, il C. ritornò a Roma per cominciare gli studi di teologia al Collegio Romano e nel 1733 fu ordinato sacerdote. Nello stesso anno scrisse la satira *Infatuos numerorum divinatores* dove scherniva gli stolti indovini dei numeri da giocare al lotto; opera che lo fece entrare nel novero degli arcadi con il nome pastorale di Panemo Cisseo. Terminato il corso di teologia, il C. si trasferì a Firenze, nel 1734, per compiere il terzo anno di "probazione"; nel 1735 fu inviato al collegio di Macerata per insegnare filosofia. Fu accolto favorevolmente e non trascurava i suoi impegni sacerdotali e l'attività letteraria. Nei primi mesi del 1739 il C. fu destinato come professore di filosofia al Collegio Romano, dove giunse verso la fine dell'anno; ma non entusiasmandolo l'insegnamento di tale disciplina, nel 1741 ottenne di ricoprire la cattedra di diritto canonico nello stesso collegio. Espulsi i gesuiti dal Portogallo, nel 1759 per opera del Pombal, e prevedendo prossima ormai la stessa sorte per quelli di Francia, il C. ritenne che in condizioni così avverse non si potesse stampare e divulgare il secondo tomo della storia della Compagnia (fu pubblicato postumo nel 1859 a Roma). Il 6 giugno 1763 il C. partì da Roma per compiere un viaggio in Piemonte; dopo una sosta a Torino, egli giunse, il 25 giugno, a Calamandrana. In questo periodo compose quattro capitoli in terza rima: gli *Insetti*, la *Pulce*, la *Mosca* e la *Zanzara* (riuniti in *Parnaso italiano*, LII, Venezia 1792); rientrò definitivamente a Roma nel novembre del 1763. Intanto la polemica antigesuitica si stava sempre più inasprendo fino a culminare nella soppressione della Compagnia in Francia nel 1764, Cordara continuava ad essere ricevuto dalle principali famiglie romane, che non mancavano di dimostrargli a loro benevolenza. Nel 1770 il C. pubblicò a Roma il volume *Collegii Germanici et Hungarici libris IV comprehensa*, per il quale aveva utilizzato le molte fonti d'informazione fornitegli dall'archivio del collegio fondato da s. Ignazio di Loyola in Roma nel 1552. Dopo aver trascorso quasi l'intero anno 1770 ad Albano per motivi di salute, il C. ritornò a Roma, dove ormai la sorte della Compagnia sembrava sempre più compromessa. Nel 1773 lo raggiunse la notizia che Clemente XIV aveva sottoscritto il breve con il quale dichiarava estinto e soppresso l'Ordine di s. Ignazio; precluso ormai il suo ritorno a Roma, il C. si trasferì a Torino, dove revisionò il poemetto satirico in dodici canti *Il Fodero ossia il Ius sulle spose degli antichi signori sulla fondazione di Nizza della Paglia nell'alto Monferrato*. Verso la fine del 1774, il C. si stabilì definitivamente ad Alessandria, dove fu eletto, nel 1779, "principe" dell'Accademia degli Immobili, alla quale era iscritto sin dal 1751. Morì ad Alessandria il 6 marzo 1785.

[9] Giovanni Battista Riccioli (nato a Ferrara il 17 aprile 1598 e morto a Bologna il 25 giugno 1671) astronomo, geografo e latinista. Insegnò lettere, teologia e filosofia prima a Parma ed in seguito a Bologna. Oppositore di Copernico, le sue opere mirano a confutarne le tesi, diede grande impulso agli studi astronomici. Insieme al confratello gesuita Francesco Maria Grimaldi (fisico) professore di matematica nel Collegio di Bologna, Grimaldi mise a punto la nomenclatura della luna

[10] Inteso in senso filosofico, secondo la quale l'evidenza a nostra disposizione in un dato momento potrebbe essere, da sola, insufficiente per determinare quali credenze dovremmo avere in risposta ad essa**.** La sotto determinazione esiste quando l'evidenza disponibile è insufficiente per identificare quale convinzione si dovrebbe avere riguardo a tale evidenza.

[11] Paolo Segneri -Senior (Nettuno 1624 - Roma 1694) oratore entrò il 1° dicembre 1637 nel noviziato della Compagnia di Gesù a S. Andrea del Quirinale, a Roma, dove trascorse un biennio sotto la guida di padre Giampaolo Oliva, futuro generale dell'Ordine. Prima di prendere i voti, frequentò presso il Collegio romano i corsi di retorica, filosofia e teologia, avendo come maestri i padri Vincenzo Carafa, poi generale dell'Ordine, e Sforza Pallavicino.

[12] Gian Pietro Pinamonti (Pistoia 1632 - Orta 1703) oratore. Durante gli anni di formazione insegnò grammatica a Città di Castello e a Pistoia, dove emise la professione semplice (1661). Sospesi gli studi per motivi di salute, fu destinato al Collegio di Pistoia. Là fu ordinato sacerdote e impegnato nell'ufficio di ministro e procuratore del Collegio e della tenuta di Montefoscoli. Fu incaricato di accompagnare il confratello Paolo Segneri nelle missioni itineranti. Ben affiatati, insieme furono in centinaia di luoghi e in diverse diocesi d'Italia. Segneri predicava, mentre Pinamonti guidava le processioni penitenziali, confessava e insegnava i principî della dottrina cristiana. Il legame tra i due missionari gesuiti fu molto stretto, cementato da ventisei anni di lavoro comune. La breve biografia di Segneri scritta da Pinamonti, infatti, contribuì a diffonderne la fama in tutta Europa.

[13] Segneri, Paolo "Il cristiano istruito nella sua legge" Milano (1837) p. 17.

I cannoni dei Gesuiti

di Antonino Lo Nardo

Riteniamo oggi abbastanza nota la circostanza che tra le attività scientifiche sviluppate dai gesuiti in Cina nel XVII secolo ci sia stata anche quella di fondere cannoni! Altrettanto conosciuto è il nome del gesuita che quasi si specializzò in questa particolare attività: parliamo del gesuita fiammingo P. Ferdinand Verbiest S.J. (1623-1688).

Non riteniamo opportuno, in questa sede, approfondire questi due assunti per i quali rimandiamo a pubblicazioni più specialistiche.[1]

Certo era questa un'attività che né i gesuiti come ordine né Verbiest come singolo svolgessero volentieri e a cuor leggero, consci - com'erano - di attirarsi con ciò le feroci critiche degli altri ordini religiosi a cominciare dai Domenicani guidati da quel P. Domingo Fernandez Navarrete (1610 - 1689), nemico implacabile della Compagnia di Gesù.

Lo stesso gesuita fiammingo sottolinea i suoi sforzi per essere liberato da questo impegno; in subordine chiede, ed è convinto che questo suo desiderio sia stato esaudito, che il "Concilio Regio" abbandoni il suo proposito di incidere il suo nome sui manufatti.[2] E questo come prova, per le future generazioni che «… me non ex instituto proprio, aut voluntate inclinante, sed ex mero Imperatoris mandato totam hanc rem suscepisse»[3]. Verbiest ribadisce - qui - chiaramente che ubbidiva ad un ordine dell'Imperatore per evitare conseguenze negative sulla stessa missione.

Non era la prima volta che le conoscenze tecniche e scientifiche di un gesuita in China venivano utilizzate per fondere armi; un importante precedente era quello del P. Adam Schall che si dedicò a questa attività alla fine dell'era Ming (1642/1643).

Occorre rilevare, però, che storicamente i due contesti erano completamente diversi. I cannoni forgiati dal P. Schall servirono per proteggere l'impero cinese e consolidare la stessa missione gesuitica; nel caso di Verbiest dovevano essere usati anche per sedare una ribellione scoppiata in alcune provincie cinesi "anno Imperij illius 13"[4].

1

Si era nel pieno della cosiddetta guerra San-fan (三藩之亂) o "Rivolta dei Tre Feudatari" che durò dal 1673 al 1681 nel corso del regno dell'imperatore Kangxi. La rivolta era guidata dai tre signori dei feudi nelle province di Yunnan, Guangdong e Fujian contro il go-

verno centrale dei Qing.

I cannoni di Verbiest e i servizi dei gesuiti furono utilizzai dall'imperatore anche nel corso della spedizione militare cino-mancese contro la fortezza russa di Albazin negli anni 1685 e 1686[5].

È stato giustamente fatto notare che, accanto all'astronomia, il secondo più importante supporto per la missione di Cina dei gesuiti sia stata proprio la balistica (e l'arte dell'artiglieria)[6].

Verbiest viveva la sua situazione, chiaramente, con imbarazzo ma si rendeva conto che era impossibile per lui rifiutare di assecondare quell'imperatore il quale era ben cosciente che i gesuiti avevano ripreso le loro predicazioni all'interno dell'impero malgrado il suo divieto e accettava, in silenzio, la situazione in cambio dei servizi che i gesuiti erano in grado di offrirgli.

Il gesuita fiammingo, che nella trasmissione della scienza occidentale alla Cina ebbe un ruolo meno preminentemente di "matematico" («l'astronomo dell'Imperatore») quanto piuttosto quello di un ingegnere[7], non dimenticò mai il motivo principale per cui era in Cina. E malgrado alcuni rapporti negativi di alcuni cristiani sullo sviluppo della missione da parte di Verbiest e sulla sua relazione con l'imperatore, egli usò sempre la sua posizione per fare avanzare la causa della chiesa cattolica in Cina. Le accuse, con il "malessere" di Verbiest, giunsero all'orecchio di Papa Innocenzo XI, il quale, in data 3 dicembre 1681, indirizzò al gesuita fiammingo una lettera[8].

Nella stessa, il Papa scriveva tra l'altro:

«Iucundissimum vero prae c[a]eteris fuit ex eisdem litteris cognoscere quam sapienter atque opportune prafanarum scientiarum usum ad Sinensium populorum salutem, et ad Christianae fidei incrementum utilitatemque deflexeris, earum beneficio refellens falsas criminationes et calumnias, quibus nonnulli in Christianum nomen invehebantur, viamque tibi sternens ad eum gratiae locum apud Sinarum REgem eiusque consiliarios ut, solutus ipse gravibus molestiss, quas diu forti magnoque animo pertulisti, socios tuos missionarios ab exilio revocaveris, et religionem ipsam non soilum pristinae libertati dignitatique restitueris, sed etiam ad meliora in dies speranda provexeris.[9]»

§§§

Sul numero di cannoni fabbricati complessivamente da Verbiest non c'è uniformità di giudizio tra gli studiosi; si ritiene, comunque, abbastanza accettabile la cifra di 400 (più o meno) tenendo presente che alcuni esemplari furono costruiti, come già detto, dopo la sua morte su suoi disegni e istruzioni[10].

Pochi sanno, però, che dopo la Rivolta del Boxer in Cina (1899), diciassette di questi cannoni furono portati in Europa come trofei di guerra[11], sette di essi finirono con il fermarsi in Italia.

Fig. 1 - P. Ferdinand Verbiest con l'abito da Mandarino e i suoi strumenti astronomici

Fig. 2 - L'Imperatore Kang-xi

2

Fig. 3 - Uno dei cannoni di Verbiest conservato presso il Santuario di Hakozaki a Fukuoka in Giappone (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en)

Fig. 4 - I quattro cannoni conservati al Museo dell'Istituto Storico e di Cultura dell'Arma del Genio (foto tratta da: Ferdinando Bortone, S.J., *I gesuiti alla corte di Pechino*, Roma 1969, tra le pp. 128 e 129)

Tre di essi si trovano nella fortezza romana di Castel Sant'Angelo e recano sulla culatta una iscrizione bilingue cinese-mancese di difficile lettura. Il prof. Stary, però, è stato capace di identificare la data di fusione (1682) e il nome del progettista/costruttore: Nan Huairen, nome cinese del gesuita Ferdinand Verbiest[12]. L'insigne studioso ritiene che questo debba essere il tipo di cannone "leggero ma efficace", e - perciò - facilmente trasportabile da Pechino al punto più settentrionale dell'Amur, utilizzato nella spedizione militare cino-mancese del 1685/1686. La data è confermata da due documenti conservati in ARSI (*Jap-Sin* II, 67 III): il n. 4 ("Memoriale presentato da Verbiest, datato 5 marzo 1682, che mostra il progetto per il cannone Shen-wei") e il successivo n. 5 ("Memoriale dal Ministro del Personale, presentato il 16 maggio 1682, riguardante il progetto del cannone Shewei")[13]; quest'ultimo a dimostrazione che il lavoro era stato già eseguito e veniva presentato all'imperatore.

3

4

Gli altri quattro esemplari si trovano, sempre a Roma, presso il Museo dell'Istituto Storico e di Cultura dell'Arma del Genio e differiscono da quelli citati sia nella dimensione sia per la ricca decorazione che portano nei fusti. Anch'essi hanno un'iscrizione bilingue cinese-mancese in questo caso, però, facilmente leggibile. Il prof. Stary ce ne fornisce il testo originale in mancese con una sua traduzione in inglese[14]; di seguito la versione italiana in traduzione propria:

«Nell'anno ventotto di Kangxi della Grande dinastia Qing (1689) il (cannone denominato) "Grande (e) eternamente fedele Condottiero (e) Artigiano della Potenza Imperiale" venne fuso. La polvere necessaria è *6 gin 8 yan* (3879.304 gr.). (Con esso si spara) una palla di ghisa di *13 gin* (7759.609 gr.). Il mirino posteriore è *8 fun 9 li* (28.48 mm.). Il funzionario (incaricato di) disegnare la forma fu Nan Hûwai-jin. I funzionari (incaricati di) controllare il lavoro furono Foboo e Sostai. Il capo degli artigiani fu Wang Zhichen, Gli arigiani furono Li Wende e Yan Si».

Gli altri dieci esemplari, secondo quanto indicato dal prof. Stary, si trovano:

- due presso il *Museum für Deutsche Geschichte* a Berlino;
- uno al *Bayerisches Armeemuseum* di Ingolstadt;
- uno al *Veste Coburg*;
- due al *The Armouries, Tower of London, Chelsea Royal Hospital* a Londra;
- due al *Heeresgeschichtliches Museum* di Vienna;
- due a Budapest.

Le iscrizioni bilingue sono identiche tranne la parte che riguarda le caratteristiche balistiche che sono diverse.

Questi quattordici cannoni furono fusi sulla base di un progetto disegnato di Verbiest, anche dopo la sua morte (28 gennaio 1688). Ovviamente, il processo

di fusione era cominciato molto tempo prima come si evince dal documento n. 14 ("Il 28 marzo 1687, con un decreto imperiale, fu ordinato a Verbiest di procedere alla fusione di cannoni") conservato in ARSI (*Jap-Sin* II, 67 III).

Per concludere: ci resta il legittimo dubbio se Innocenzo XI, nell'elogiare da parte di Verbiest l'uso delle scienze profane per la salvezza del popolo, intendesse anche riferirsi alla fabbricazione dei cannoni![15]

NOTE

[1] Rimandiamo, fra altri, ai seguenti due testi: Noël Golvers, *The* Astronomia Europæa *of Ferdinand Verbiest, S.J. (Dillingen, 1687)*, Nettetal, 1993 e Id., *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondence of Ferdinand Verbiest S.J. (1623-1688). Revised and expanded*, Leuven, 2017.

[2] Ciò potrebbe esser vero per la prima generazione di cannoni; quelli fusi nel 1681 e 1688 (dopo la pubblicazione dell'*Astronomia Europæa)* portano tutti il nome di Nah Huaijen (in cinese e in mancese) come quello del funzionario incaricato di disegnarne la forma. (Cfr. Noël Golvers, *The* Astronomia Europæa, *op. cit.*, p. 286 nota 38).

[3] Cfr. *Astronomia Europæa sub Imperatore tartaro sinico … à R.P. Ferdinando Verbiest …*, Dilingæ, 1687, p. 67.

[4] Cfr. *Astronomia Europæa,* op.cit., p. 62.

[5] La spedizione si concluse con il noto Trattato di Nechinsk, firmato nell'omonima cittadina il 27 agosto 1689. Il documento ufficiale fu redatto in lingua latina dal gesuita francese P. Jean-François Gerbillon (1654-1707) e dal suo confratello portoghese, P. Thomas Pereira (1645-1708), i quali - nel corso delle lunghe negoziazioni - avevano agito da interpreti per conto dell'imperatore cinese. Il primo produsse anche una traduzione in francese del testo del trattato che fu, subito dopo, tradotto in russo e mancese. Per avere una versione cinese bisognerà attendere il 1886. Su tutto ciò cfr., tra altri, Joseph Sebes S.J., *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689). The Diary of Thomas Pereira S.J.*, Rome 1961.

[6] Cfr. Noël Golvers, *The* Astronomia Europæa, *op. cit.*, p. 278.

[7] Su questo aspetto, cfr. Noël Golvers, *F. Verbiest* Ingegniere *between Sabatino de Ursis and Claudio Filippo Grimaldi: a re-appraisal*, in *Catholicism's Encounters with China. 17th to 20th Century*, Alexandre Chen Tsung-ming (ed.), Leuven 2018, pp. 9-30.

[8] Il Pontefice rispondeva ad una lettera di Verbiest del 15 agosto 1678 con la quale il gesuita gli inviava, assieme ai suoi disegni astronomici, la traduzione in cinese del *Missale Romanum* da parte del confratello, il gesuita siciliano, P. Ludovico Buglio (1606-1682).

[9] Cfr. Noël Golvers, *Letters of a Peking Jesuit,* op. cit. pp. 431-432 ("Ci ha fatto particolarmente piacere, apprendere dalla vostra lettera con quale saggezza e ragionevolezza avete fatto uso delle scienze profane per la salvezza dei popoli cinesi e per l'avanzamento e il beneficio della fede cristiana: impiegarle per respingere le false accuse e calunnie che sono state accumulate sul nome cristiano, aprendo la strada a quel rapporto privilegiato con il re cinese e i suoi consiglieri, che ha ottenuto sia che voi stesso foste liberato dalle dure persecuzioni che a lungo avete sopportato con il massimo coraggio, sia il potere di richiamare i vostri compagni missionari dall'esilio e di restituire alla religione non solo la sua precedente libertà e splendore, ma di ispirarla con la speranza di un progresso quotidiano". *Traduzione propria*).

[10] Presso l'Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI) si conserva (*Jap-Sin* II, 67 III) un corpus di quattordici documenti in cinese, ben sei dei quali trattano l'argomento "cannoni" con due fogli pieni di illustrazioni.

[11] Per questa parte della nostra nota abbiamo attinto al seguente articolo: Giovanni Stary, *The "Manchu cannons" cast by Ferdinand Verbiest and the hitherto unknown title of his instructions*, in John W. Witek, S.J. (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, London and New York 1994, pp. 217-225.

[12] Il nome in mancese del gesuita era Nan Hûwai-jin.

[13] Per queste diciture (in cinese e in inglese), cfr. Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*, London and New York, 2001, p. 380. La versione italiana è una traduzione propria.

[14] Cfr. Giovanni Stary, *The "Manchu cannons" cast by Ferdinand Verbiest,* op. cit., p. 218.

[15] Ricordiamo, *ad abundantiam*, che Papa Francesco, primo gesuita salito al Soglio di Pietro, non ha mai perso occasione per scagliarsi contro i fabbricanti di armi, i mercanti di morte, arrivando a definire il commercio delle armi come immorale.

Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, translated and annotated by Thierry Meynard, S.J. and Dawei Pan, Brill, 2020, 400, € 157,85.

«Meynard e Pan offrono una traduzione annotata ed estremamente dettagliata di uno dei più importanti lavori di Giulio Aleni, missionario gesuita in Cina. Soprannominato "Confucius from the West" dai suoi seguaci, Aleni fece notare la sua presenza nel primo moderno incontro tra Cina ed Europa. I due traduttori descrivono la complessità delle sfide intellettuali affrontate da Aleni e le estese risorse concettuali sulle quali costruì un particolareggiato schema con lo scopo di costruire un ponte tra le tradizioni spirituali cristiane e quelle cinesi». (*Dalla quarta di copertina. Trad. propria)*

Luigi Bressan, *Hangzhou, Città delle meraviglie. Vista e narrata dai primi visitatori occidentali in Cina***,** Università di Trento - Centro Studi Martino Martini, 2021, 127, € 19,00.

«Il presente volume trae l'avvio da una conferenza che l'autore (Vescovo trentino, dal 1971 al 1999 impegnato nel servizio diplomatico della Santa Sede e quindi per 117 ani Vescovo di Trento) doveva tenere ad Hangzhou nel 2008, ma che non ebbe luogo. Il testo è stato tradotto in cinese e pubblicato, dall'Istituto Culturale Italiano a Shanghai, nel 2010. […] Dopo nuovi studi, che costituiscono un terzo dell'attuale volume, esso appare ora in italiano, con la collaborazione di Riccardo Scartezzini, Francesco Surdich, Miriam Lenzi e Marcella Orrù che ringrazio vivamente». (*Dall'Introduzione*)

[Nicolò Longobardo], *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, edited by Thierry Meynard, S.J., & Daniel Canaris, Palgrave MacMillan, 2021, 375, € 196,88.

«Il libro rappresenta la prima edizione critica e la sua traduzione accademicamente commentata di un rapporto pionieristico sulla difficile situazione della comprensione interculturale agli albori della globalizzazione scritto in Cina dal missionario gesuita siciliano Nicolò Longobardo (1565-1654) nel 1620. Il libro ripristina l'attenzione sulle preoccupazioni intellettuali di Longobardo, riproducendo e analizzando tutte le annotazioni in lingua cinese sui manoscritti portoghesi e latini inediti. Inoltre, l'opera presenta quattro saggi introduttivi, scritti dagli editori e da due eminenti studiosi sulla missione gesuita in Cina. Questi saggi ricostruiscono in modo esaustivo il contesto storico e intellettuale della relazione di Longobardo».

Giuseppe Marini, *La porta richiusa del Celeste Impero. Matteo Ricci e l'avventura missionaria in Cina tra xvi e xviii secolo*, Gaspari Editore, 2021, 303, € 29,00.

«Il celebre gesuita Matteo Ricci (1552-1610) aprì per primo la porta sul Celeste Impero, bruscamente richiusa poi dall'imperatore Kangxi nel primo Settecento.

Il libro segue l'ascesa e la caduta dell'avvenuta missionaria in Cina, e ne rileva la grandezza ma anche i forti contrasti tra ordini religiosi, che al principio del Settecento ne causarono il tramonto, soffermandosi sulla "controversia dei riti cinesi" e sulla sopravvivenza del cristianesimo in Cina». (*Dalla quarta di copertina*).

Antonino Marrone, *Tolomeo e la Sicilia. Un contributo alla topografia e alla viabilità della Sicilia antica*, Palermo University Press, 2018, 146, € 10,00.

«Il lavoro di A. Marrone rilegge i dati relativi alla Sicilia nella Geografia di Tolomeo, partendo in maniera innovativa dall'esame dei codici che tramandano l'opera, e fissando una serie di criteri per estrarre le coordinate precise dai diversi manoscritti, spesso difformi, pur individuando nel codice X la fonte più vicina all'originale». (*Dalla Presentazione di Oscar Belvedere*).

Paola Mastrocola – Luca Ricolfi, *Il danno scolastico. La scuola progressista come macchina della disuguaglianza*, La nave di Teseo, 2021, 270, € 19,00.

«Paola Mastrocola e Luca Ricolfi per la prima volta insieme in un libro per denunciare a due voci il paradossale e tragico abbaglio della scuola democratica, che, nata per salvare i più deboli, oggi di fatto ne annega le speranze. […] Questo libro è un j'accuse, spietato e dolente, e al tempo stesso un atto d'amore verso il mondo della scuola e dell'università, i docenti, gli studenti». (*Dall'aletta di copertina*)

Silvia Meroni, *Carlo Maria Martini e gli anni di piombo. Le fatiche di un vescovo e le voci dei testimoni,* Àncora, 2020, 351, € 27,00.

«Grazie a una cospicua documentazione tratta da omelie, interviste, lettere, integrata da numerose testimonianze inedite, Silvia Meroni riesce a rappresentare in modo efficace il travaglio personale di Martini, naturalmente dalla parte delle vittime e dei familiari, ma protesto anche a cercare di incidere sulle celte degli assassini. Dagli uni ha rischiato critiche e incomprensioni. Dagli altri il pericolo era la strumentalizzazione. Il prezzo della complessità, della coscienza e della coerenza passa anche di lì. Ma le insidie non hanno dissuaso il Cardinale dall'avventurarsi su questa strada». (*Dalla prefazione di Marco Garonzio*).

Pino Toro - Nuccio Vara, *Pintacuda e Sorge. Il cammino personale e comune, il confronto*, San Paolo, 2021, 223, € 18,00.

«Quasi coetanei ed entrambi esperti di sociologia, nonché acuti osservatori della situazione politica italiana, padre Ennio Pintacuda e padre Bartolomeo Sorge si ritrovano a condividere all'interno del Centro Studi Sociale dei gesuiti di Palermo gli anni cruciali della cosiddetta *primavera palermitana*». (*Dall'aletta di copertina*)

Guido Vitiello, *Il lettore sul lettino. Tic, manie e stravaganze di chi ama i libri,* Einaudi, 2021, 161, € 13,50.

«Perché molti lettori sottolineano i libri, ci scribacchiano sopra, fanno le orecchie ai bordi delle pagine, mentre altri guardano con orrore al più lieve maltrattamento? E quali segreti custodiscono gli scaffali delle biblioteche domestiche? Se i volumi sono disposti in file doppie, cosa si nasconde nelle retrovie? Una ricognizione ricca e spiazzante di quelle perversioni che rendono erotico e nevrotico il nostro rapporto con i libri». (*Dalla quarta di copertina*).

Zhang Dai (Tao'An), *Diario di un letterato di epoca Ming. Reminiscenze oniriche di Tao'An*, traduzione, adattamento a cura di Armando Alessandro Turturici, ICOO-Luni Editrice, 2021, 159, € 20,00.

«Un raffinato letterato cinese di epoca Ming, Zhang Dai, e il suo diario che per la prima volta viene qui pubblicato in traduzione italiana. Un insieme di ricordi e sogni – *Reminiscenze oniriche* è, infatti, il titolo originale – che ci rimandano un quadro vivido e palpabile del raffinato mondo delle élite culturali cinesi della fine della grande dinastia Ming (1368-1644). […] Se questo prezioso testo rappresenta un ritratto sfaccettato e particolareggiato della Cina del suo tempo, per noi "moderni" è una lettura gradevole e varia, ricca di inaspettate sorprese, un viaggio immaginario in quella Cina di fine epoca Ming nella quale si svolgeva l'audace avventura dei missionari gesuiti, che tentavano con competenza e coraggio di realizzare il primo approfondito incontro tra mondi culturali lontani». (*Dall'aletta di copertina*)