

UNIVERSITÀ PER STRANIERI DI SIENA
Facoltà di Lingua e Cultura Italiana
Corso di Laurea in Mediazione Linguistica e Culturale

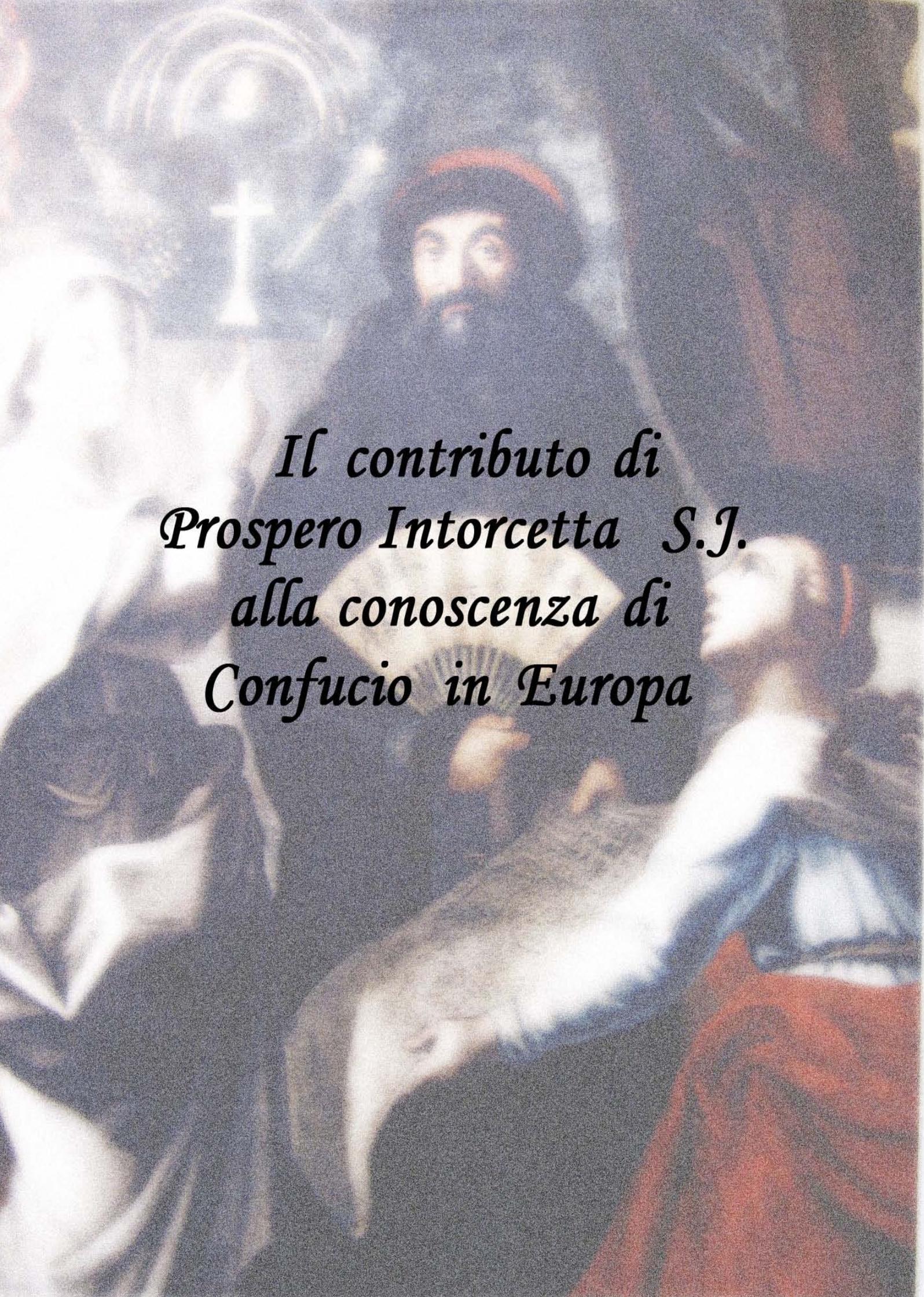
a.a. 2009/2010
Sessione di Laurea: 9 dicembre 2009

Il contributo di Prospero Intorcetta S.J. alla conoscenza di Confucio in Europa.

Tesi di laurea in
Lingua e Letteratura Cinese

Relatore: Prof.ssa Anna Di Toro
Correlatore: Prof. Maurizio Sangalli

Laureanda:
Serena Riccobene



*Il contributo di
Prospero Intorcetta S.J.
alla conoscenza di
Confucio in Europa*

Il contributo di Prospero Intorcetta S.J. alla conoscenza di Confucio in Europa

*Ai miei genitori
(mia forza e sostegno in questo lungo cammino)*

INDICE

- Introduzione p.1

- I. Le Missioni della Compagnia di Gesù in Cina
 - 1. La Nascita delle Comunità Cristiane p.4
 - 1.1 I gesuiti p.7
 - 1.2 Perché la storiografia cinese ha mostrato particolare interesse per i gesuiti? p.9
 - 2. Le Missioni dei Gesuiti in Cina p.10
 - 2.1 I primi missionari p.11
 - 2.2 Sotto la dinastia Qing p.14
 - 2.3 Gli orientamenti della missione gesuita p.19
 - 2.4 La controversia dei Riti Cinesi p.20
 - 2.5 La soppressione della Compagnia di Gesù p.26
 - 3. La Compagnia di Gesù in Sicilia p.27
 - 3.1 I collegi siciliani p.28

- II. Per una biografia di Prospero Intorcetta
 - 1. Sulla vita e la formazione religiosa e culturale p.30
 - 1.1 Il viaggio e l'amore per la Cina p.32
 - 1.2 La tormenta delle persecuzioni p.33
 - 1.3 Il ritorno in Cina: nuovi incarichi e sudati trionfi p.34
 - 2. L'attività di Prospero Intorcetta a Hangzhou p.36
 - 3. Le opere p.39
 - 4. I manoscritti p.42
 - 5. Il ritratto p.43

- III. Dottrina Cristiana e tradizione cinese: un confronto
 - 1. L'interesse dei gesuiti per le dottrine confuciane p.45
 - 1.1 Confucio e la dottrina confuciana p.46
 - 1.2 La religione dei cinesi p.50
 - 1.3 Il "Dio" dei cinesi e la difficoltà di comprensione della dottrina cristiana p.53
 - 1.4 Dottrina cristiana e cinese a confronto p.57

- IV. Prospero Intorcetta e la traduzione di Confucio
 - 1. La lingua cinese come veicolo di trasmissione della dottrina cristiana p.60
 - 1.1 Un problema linguistico: l'approccio con la lingua cinese p.63
 - 2. Prospero Intorcetta e la traduzione di Confucio p.67
 - 2.1 Intorcetta o Couplet? La questione dell'attribuzione dell'opera p.68
 - 2.2 *Sapientia Sinica* e i *Dialoghi*: un confronto traduttologico p.70
 - 3. Intorcetta e l'importanza del suo contributo alla cultura filosofica europea p.78

- Appendice

- 传奇故事 — 殷铎泽 教士

- Bibliografia

- Ringraziamenti

INTRODUZIONE

Non è poi così insolito il caso in cui si constati che figure insigni siano rimaste per tanto tempo nell'ombra prima di essere riconosciute tali. Ancora peggio, poi, il caso di altre figure che, pur meritevoli di ogni rispetto, si trovano a raccogliere i successi sulla scia lasciata da altre figure che le precedettero.

E quello di Prospero Intorcetta non è certo il primo caso tra quello di illustri italiani, antesignani di grandi imprese, che dovettero tante volte aspettare a lungo prima di esser tirati fuori da quel dimenticatoio in cui erano stati posti, prima di poter ricevere la giusta rivendicazione nella loro osteggiata lode.

E per rimanere in riga col nostro argomento, prendendo spunto da un'annotazione fatta da un celebre sinologo, Pasquale D'Elia S.J., si potrebbe citare l'esempio di sinologi italiani che hanno dovuto aspettare molto tempo prima di aver riconosciuto il merito di antesignani della sinologia. Come scriveva lo stesso D'Elia in un passo de 'L'Italia alle origini degli studi sulla Cina': "[...] *più di un secolo prima che si mettessero a scrivere i primi sinologi francesi, più di due secoli prima che mettessero piede in Cina coloro che con gli anni diventeranno i primi sinologi inglesi, tre secoli prima dei sinologi tedeschi e americani, l'Italia aveva già dato i massimi sinologi, stimati e ammirati oggi come ieri dalle più alte intelligenze cinesi, massimi non solo tra gli italiani, ma tra tutti*"¹.

Tra questi italiani, la cui fama di predecessori è contesa da altri, molti sono i siciliani, e per citarne qualcuno facciamo i nomi di: Luigi Buglio, Nicola Longobardo, Francesco Bracato e Prospero Intorcetta.

E proprio quest'ultimo, ultimo solo in ordine di citazione, è il grande sinologo siciliano a cui dobbiamo la prima traduzione europea del filosofo cinese per eccellenza, Confucio. Ed è proprio quest'isolano che sarà oggetto di studio in questo lavoro.

Per tanti anni, storici europei, in particolare francesi e tedeschi, hanno dato sempre come certo il merito di questa traduzione al missionario belga Philippe Couplet S.J., ritenendo l'Intorcetta semplicemente uno dei suoi collaboratori in tale opera.

Ma dalle ricerche affrontate e dai materiali recuperati² vedremo quanto tutto ciò risulta esser non veritiero.

Il principale traduttore di Confucio è senza dubbio Intorcetta: Couplet fu solamente editore della traduzione pubblicata nel 1687 a Parigi. Ma neppure il merito di esser stato editore può vantare a Couplet il pregio di esser stato il primo a far conoscere Confucio all'Europa, poiché la traduzione del 1687 è la seconda edizione di una prima traduzione europea di Confucio. La prima edizione, infatti, era già uscita ad opera di Intorcetta, divisa in due volumi separati negli anni 1662 e 1669.

La gloria di questo lavoro e dunque il merito di aver portato per primo all'Europa la conoscenza di Confucio è, come cercheremo di dimostrare in questo elaborato, da attribuirsi soltanto all'Intorcetta.

¹ D'Elia P., 'L'Italia alle origini degli studi sulla Cina', in *Nuova Antologia*, Soc. La Nuova Antologia, Roma, 1942, p. 160.

² E per questo un ringraziamento in particolare è doveroso farlo a Padre Calà, responsabile dell'Archivio di Casa Professa, famosa Casa dei Gesuiti, di Palermo, grande conoscitore e studioso della Compagnia di Gesù e delle missioni che l'hanno interessata, nonché grande conoscitore, estimatore e collezionista di testi antichi riguardanti l'Ordine gesuitico. Grazie a lui e al suo aiuto ho potuto attingere a fonti antiche e moderne che si sono rivelate di massima importanza per il mio lavoro di ricerca ed elaborazione di questa tesi.

Uno tra quelli che si sono battuti, cercando di portare alla luce ogni tipo di prova che potesse dimostrare quanto ciò che stiamo affermando corrisponda a verità, è quello di Vincenzo Di Giovanni, filosofo ed erudito siciliano³. E' nota la sua conferenza riprodotta poi in cartaceo, da cui abbiamo attinto molte utili informazioni per il nostro lavoro, intitolata 'Prospero Intorcetta ovvero il primo traduttore europeo di Confucio'⁴, che ebbe luogo a Palermo il 2 febbraio 1873.

Altro nome che occorre assolutamente citare è quello di Padre Capizzi⁵, il quale ci ha lasciato grazie alle sue ricerche forse una delle più complete e accurate biografie su Intorcetta, di cui parlò in occasione di un convegno avuto luogo a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone e Mineo il 26-29 ottobre 1983 e che ebbe come oggetto di discussione gli *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, oggi racchiuso in un volumetto, che raccoglie appunto tutti gli atti di questo convegno, curato da Alcide Luini⁶.

E infine, è di grande onore per tutti noi siciliani sapere che delle persone illustri, che ho avuto il piacere di conoscere personalmente, quali il Mons. Scarcione Antonino e il Dott. Portogallo Giuseppe, insieme ad altri piazzesi, si siano presi cura di costituire una fondazione dedicata al nostro Intorcetta. La "Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta", costituita a Piazza Armerina (EN) il 28 dicembre 2007, è stata voluta e creata dai soci fondatori per il molteplice scopo di valorizzare la figura storica di Prospero Intorcetta, nonché di promuovere e valorizzare la realtà territoriale di cui il padre gesuita è originario, attraverso la progettazione e realizzazione di eventi, manifestazioni e altro che sia utile all'affermazione dei principi di una cultura aperta e di dialogo tra popoli, nazioni, e civiltà diverse.

Rimane ancora comunque da rivendicare all'Intorcetta la gloria che il suo prezioso contributo portò alla cultura filosofica europea, ed è ciò che con questo lavoro ci prefiggiamo di fare e sottolineare. Dunque, riprendendo la questione su citata, ci prefiggiamo di portare maggior luce su di essa, e cercheremo di farlo

³ Nacque nel 1832 e morì nel 1903 a Salaparuta. Sacerdote, scrisse opere di carattere storico ed erudito, delle quali la più notevole è la *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX* (2 voll. 1872) e opere di carattere speculativo d'indirizzo giobertiano, tra cui: *Principi di filosofia prima* (2 voll. 1863), *Critica religiosa e filosofica* (2 voll. 1898).

⁴ Di Giovanni V., 'Prospero Intorcetta, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio', in *Archivio Storico Siciliano*, Stab. Tip. Lao, Palermo, 1873, pp. 35-47.

⁵ Nato a Piazza Armerina (EN) il 14 luglio 1929. Entrò giovane nella Compagnia di Gesù (1944), dove compì la lunga formazione filosofica e teologica, durante la quale conseguì anche la laurea in lettere all'Università di Messina e in filosofia a quella di Palermo. Nel 1959 fu promosso al sacerdozio. Si specializzò poi in storia bizantina al Pontificio Istituto Orientale, nel quale fu professore per alcuni anni, e all'Università di Colonia, nella quale fu professore ordinario. Ha scritto vari volumi sia di taglio scientifico sia divulgativi sulla storia dell'antica Bisanzio e una sterminata massa di articoli, recensioni e voci su varie riviste e dizionari. Fu apprezzato collaboratore della *Civiltà Cattolica*, nella cui comunità religiosa ha trascorso gli ultimi quindici anni. È stato rettore dell'Accademia Angelica Costantiniana e presidente onorario della Società di Storia per la Sicilia centro-orientale. E' stato un sacerdote di fede intimamente vissuta con l'Eucaristia quotidiana, il ministero sacramentale, la devozione alla Chiesa, alla sua tradizione dottrinale, al suo Magistero. Ad espressione della sua vocazione di gesuita allevato nella spiritualità ignaziana citiamo le sue parole: "Dio per me è sempre Qualcuno di cui non riuscirei a liberarmi e Cristo è il Vivente da cui non saprei staccare la mia vita". Morì nel 1998 a Roma. Articolo di G. Mucci S.I., 'Padre Carmelo Capizzi ci ha lasciati all'improvviso', estratto dalla rivista *Nova et Vetera*, n. 4 luglio-agosto 1999.

⁶ Capizzi C., '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 ottobre 1983, a cura di Alcide Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese), 1985, pp. 197-217.

soprattutto analizzando l'originale traduzione che Intorcetta fece dei *Dialoghi* di Confucio, con lo scopo di riuscire a far emergere con chiarezza l'importanza del contributo che questo gesuita siciliano riuscì a portare a livello europeo. Quanto abbiamo finora detto formerà l'oggetto del capitolo finale dell'elaborato.

Ho ritenuto fosse di estrema utilità cominciare il lavoro facendo una descrizione della nascita delle comunità cristiane, in particolare quale fosse il loro valore e significato, per poi passare a trattare sia sotto un profilo storico, che sociale l'importanza che l'Ordine dei Gesuiti, in particolare La Compagnia di Gesù, ebbe tramite le sue Missioni, nel difficile compito di divulgazione del cristianesimo in Cina. Nel secondo capitolo ho tratteggiato la figura di Prospero Intorcetta, ponendo in risalto sotto il profilo biografico il cammino che lo portò da semplice ragazzo con una vocazione spirituale a missionario in una terra lontana quale la Cina, nella quale si trovò a confrontarsi con una civiltà completamente differente da quella da cui proveniva. E nonostante le diverse e difficili avversità che gli si presentarono, egli riuscì a rendersi involontariamente protagonista di opere e azioni che lasciarono un segno indelebile sia nella comunità cinese sia in quella europea.

Il terzo capitolo affronta il problema della difficile convivenza fra le due civiltà, occidentale e orientale, trovatesi per secoli a convivere e condividere, talvolta forzatamente, usi, costumi e modi di vivere diversi.

Ho quindi cercato di delineare sotto il profilo filosofico-religioso la dottrina confuciana alla quale i cinesi sono da sempre legati, e ho cercato di spiegare le motivazioni che inducevano i gesuiti ad essere particolarmente attratti ed interessati ai principi di questa e quali fossero le cose in comune e le divergenze tra le due dottrine, cristiana e confuciana.

Nell'ultimo capitolo giungo, infine, al cuore dell'elaborato, cioè l'importanza che Intorcetta ha avuto nel far conoscere all'Europa il confucianesimo attraverso la prima traduzione dei Quattro Libri della tradizione confuciana, rilevando anzitutto come essa risponda a un vero bisogno, perché prima di allora, ben poco si conosceva del grande filosofo cinese in Europa, e sottolineando pure l'impulso che questa traduzione diede al movimento degli studi sinologici europei. In questo stesso capitolo ho cercato di affrontare e sviluppare quest'argomento anche sotto il profilo traduttologico, mettendo cioè a confronto il testo in cinese originale dei *Dialoghi* di Confucio tradotto in latino dall'Intorcetta, con uno dei testi più recenti, chiari e attendibili elaborato da Tiziana Lippiello, dimostrando così che, a distanza di centinaia di anni, nonostante il susseguirsi di molteplici tentativi di traduzione, l'opera di Intorcetta rimane sempre la prima qualitativamente più autorevole traduzione del testo originale confuciano, in quanto i criteri scientifici cui si è attenuto sono davvero straordinari per l'epoca in cui visse. E ritengo dunque che il lavoro di traduzione di testi così importanti debba necessariamente essere perfezionato attraverso i secoli.

Le Missioni della Compagnia di Gesù in Cina

1. La nascita delle comunità cristiane

Proviamo innanzitutto ad analizzare la formazione e l'espansione geografica delle comunità cristiane nel periodo che va dagli ultimi anni di vita della dinastia Ming ai primi della dinastia Qing, e cercheremo, dunque, di rispondere a domande come: dove erano situate queste comunità? Come si sono sviluppate? La loro è stata un'espansione spontanea? In che misura i modi di vivere della comunità cinese hanno incrementato la loro espansione?

Un primo problema è intanto cercare di capire e dunque di arrivare ad una definizione del termine "comunità Cristiana". Dehergne¹ distingue due definizioni di *cristianesimo*: nella prima usa la parola in senso stretto, indicando con questa un posto in cui è presente una chiesa e una residenza fissa, o almeno un nucleo di cristiani che di tanto in tanto ricevevano la visita di un missionario; questa definizione implica il fatto che il missionario viene ad essere il centro della comunità, ed è anche strettamente legato con la creazione di una comunità di gesuiti, che non sempre coincide con la formazione di una comunità cristiana. La seconda definizione, invece, è più ampia e indica un posto con una presenza di Cristiani; questa definizione si concentra sulla conversione cristiana. Una forma di comunità cristiana, in questo senso, è cominciata già quando i cristiani convertiti si sono trasferiti e stabiliti in un paese senza aver necessariamente il bisogno di ricevere di tanto in tanto la visita di un missionario. Capitava anche che i missionari passassero in un posto, conferissero il battesimo e se ne andassero senza fornire ulteriori sostegni istituzionali.

La spedizione cristiana in Cina nell'ultimo periodo di regno della dinastia Ming, fu prevalentemente condotta dai gesuiti. Per capire i suoi sviluppi ci sono d'aiuto, come punto di partenza, le narrazioni di Ricci e Trigault².

Possiamo distinguere quattro diversi fattori che hanno influenzato i gesuiti nella scelta di un luogo piuttosto che un altro:

1. Hanno preferito il *centro* alla periferia. Quella del centro non era una scelta a caso: l'obiettivo iniziale dei gesuiti non era raggiungere Pechino, ma soltanto avere una residenza stabile nel continente cinese. Poi, le difficoltà incontrate nell'ottenere una residenza permanente, fecero sì che i piani mutassero, e così i gesuiti raggiunsero Pechino con l'obiettivo di ottenere il supporto dell'imperatore.

¹ Dehergne Joseph, storico, studioso delle missioni dei gesuiti in Cina, autore di *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, Istitutum historicum S.J., Roma, 1980.

² Trigault N., entrato nella Compagnia di Gesù nel 1607, nel 1610 riuscì ad entrare in Cina, dove svolse il suo ruolo di missionario con devoto impegno. Egli intraprese anche un intenso lavoro di traduzione in lingua cinese di opere scientifiche e religiose provenienti dall'Europa, ma non solo: diede infatti inizio anche alla traduzione in latino dei Commentari di Ricci ai quali fece molte aggiunte sui progressi di alcune comunità cinesi che il Ricci stesso aveva trascurato. Concesse, inoltre, ai missionari in Cina di tradurre in Cinese le Scritture Sacre. Pubblicò il *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*, traduzione latina dell'opera manoscritta del Ricci *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, ovvero il resoconto, sotto forma di narrazione in terza persona, dell'attività missionaria svolta dal missionario italiano a Macao, nel 1582, al 1609, anno che ne precedette la morte a Pechino. Vedi Ricci M., Trigault N., *Entrata nella China dè Padri della Compagnia del Gesù*, Edizioni paoline, Roma, 1983.

Successivamente, comunque, scelsero proprio le città principali anche a livello provinciale come luogo di partenza delle loro azioni. Essi preferirono Zhaoqing a Canton, perché il governatore risiedeva a Zhaoqing, e Canton era solo una seconda scelta. M. Ricci, invece, sebbene fosse stato invitato a restare a Nanchang, la capitale della provincia del Jiangxi, preferì recarsi a Nanjing, che era più importante perché ritenuta la “capitale del sud”³; ma quando non poté più restare a Nanjing, egli scelse di ritornare a Nanchang.

In questo caso *centro* indica il centro amministrativo, il luogo con la più alta concentrazione di magistrati e letterati. I gesuiti speravano che, una volta entrati nelle grazie di questi personaggi, avrebbero potuto ottenere maggiore protezione e un più largo impatto. Inoltre, questa scelta del centro corrispondeva ad una linea guida per l’apertura di nuove missioni stabilite nella costituzione della Compagnia di Gesù.

2. Hanno scelto di vivere in *città* invece che in campagna. La Compagnia di Gesù era una compagnia urbana: sin dall’inizio la maggior parte delle loro attività furono localizzate in città. Conseguentemente, molte delle loro reclute venivano dalla città. Quando i gesuiti arrivarono in Cina, trovarono una società che, diversamente da altre regioni del mondo, era già molto urbanizzata. Questa similitudine con il loro ambiente in Europa, li attirò quasi in maniera naturale alla città. La scelta della città era ovviamente connessa con la scelta del centro. Inizialmente tale scelta era collegata con la strategia generale di raggiungere Pechino, ma si manifestò anche nell’ubicazione della residenza in una specifica città. Per quanto fosse possibile, i gesuiti volevano avere la loro residenza al centro della città. Per loro il centro era il miglior posto per predicare e avere contatti con i letterati.

3. Molte delle loro residenze furono organizzate e stabilite grazie alle loro *relazioni personali* (*guanxi* 关系⁴). Le *Guanxi* giocavano un importante ruolo nella scelta per il mantenimento di una specifica residenza. Questo si manifestava in tre modi: poteva essere importante nel pianificare la scelta di una specifica città; in questo caso l’obiettivo era stabilito dai gesuiti, e le *guanxi* erano loro d’aiuto per ottenere o mantenere questo obiettivo. In un secondo caso, le decisioni dei gesuiti venivano prese in risposta all’iniziativa o alle circostanze delle loro *guanxi*; un esempio di questo tipo è quello di Ruggieri S.I. (1543-1607), che andò a Shaoxing (Zhejiang) non perché egli stesso avesse pianificato questo viaggio, ma piuttosto perché egli aveva una *guanxi* che stava andando verso Shaoxing e che lo volle portar con sé. In un terzo caso, abbiamo un’estensione del secondo: i cinesi convertiti vorrebbero stabilirsi in un nuovo posto, espandere il numero dei credenti, e poi invitare un missionario. Questo schema diventò più comune appena

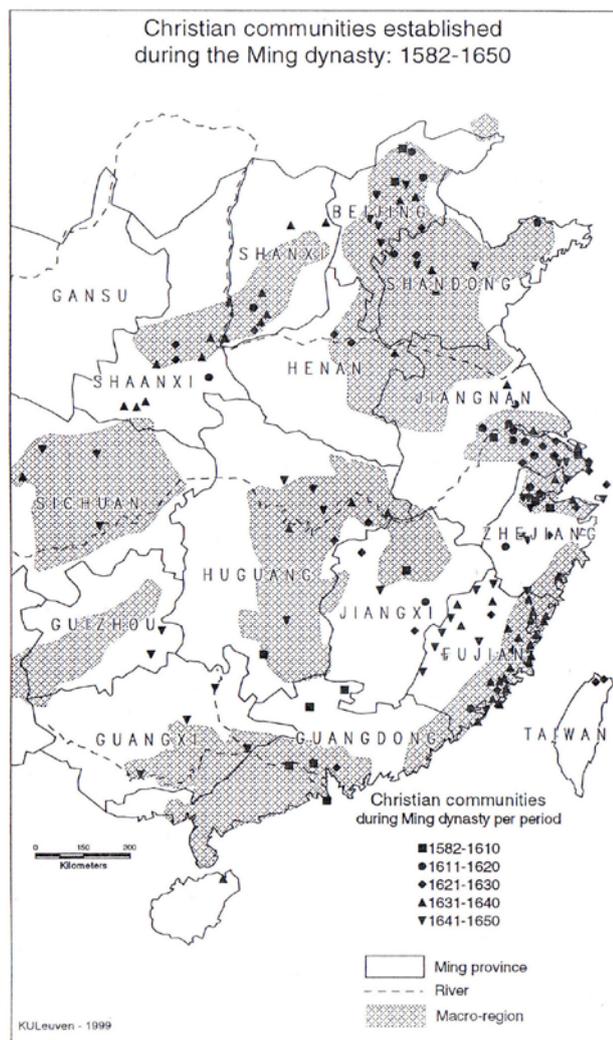
³ Ricci M., Trigault N., *China in the sixteenth century: the journal of Matthew Ricci, 1583-1610*, Random House, New York, 1953, p.266.

⁴ Si tratta di un concetto centrale che aiuta a capire diverse strutture basilari della società cinese. Si indica con questo termine un sistema di relazioni molto profonde, una trama di rapporti sociali, interpersonali che si forma sin da piccoli. E’ un sistema che si compone come a strati: il primo strato, il più vicino, il più importante e forte, è costituito dalle relazioni familiari che vedono i genitori al posto più alto, poi i fratelli e gli altri membri della famiglia; un secondo strato è costituito dai compagni di studio; seguono poi gli strati degli amici e dei colleghi. Il tutto costituisce un cerchio immaginario che circonda ogni cinese e nel quale egli tende ad identificarsi. *Guanxi* è un sistema di relazioni che tende per sua natura ad essere permanente.

la comunità dei credenti aumentò e venne ad includere anche alcuni convertiti appartenenti alla classe sociale più elevata; in questo alcune strutture della vita amministrativa cinese giocarono un ruolo importante.

4. Come altri letterati, così i letterati cristiani cambiavano regolarmente sede o ritornavano nella loro città natale, ma queste scelte non erano effettivamente pianificate dai gesuiti. In quest'ultimo caso, troviamo che un gran numero di residenze furono stabilite a causa di espulsioni da certi luoghi o a causa del divieto di potervi risiedere: il quarto modo per fissare una comunità in una data città era dato anche in conseguenza a decisioni prese da altri; i gesuiti decisero talvolta di stabilirsi in un posto perché gli era vietato stabilirsi nel posto che loro stessi avevano scelto. In alcuni casi questo era anche direttamente collegato con le espulsioni. La costituzione di una qualsiasi comunità solitamente implica un'interazione tra i quattro fattori decisionali succitati e uno, o forse due, dominanti.

Riassumendo, quattro diversi fattori hanno influenzato la distribuzione delle comunità; la loro formazione è stata il risultato dell'interazione di questi fattori. A prima vista, la strategia dei gesuiti appare aver modellato il procedimento: predilezione per il centro e per la città. Questo tipo di preferenza è alla base dell'ascesa verso Pechino di M. Ricci e i modi in cui le comunità si sono stabilite nelle diverse regioni: prima al centro, poi in periferia; prima in città, poi nei villaggi.⁵

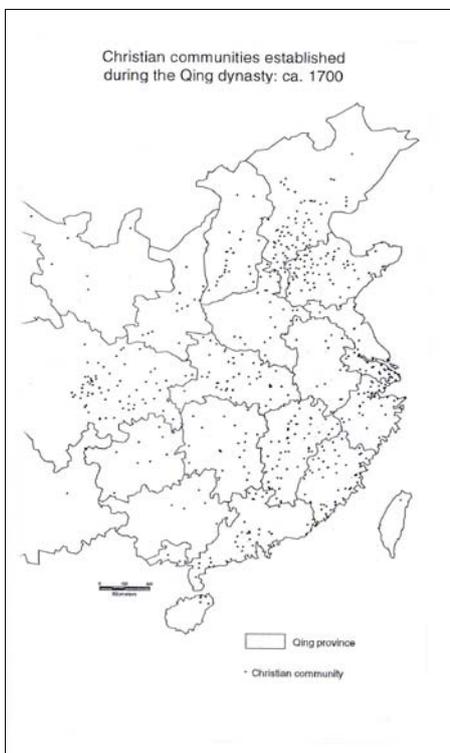


Dopo un secolo, sembrò che il Cristianesimo si fosse diffuso lungo le macroregioni. Le comunità erano concentrate prevalentemente nella macroregione del Fujian, e poi nella Cina del nord e nelle macroregioni della Cina del nord-ovest. Lo sviluppo nella regione dello Yangzi fu piuttosto debole, e le comunità cristiane si svilupparono soltanto nel Sichuan a partire dal diciottesimo secolo. E' significativo che, ad eccezione del primo periodo, non ci fu quasi mai un'espansione nell'area di Canton durante i primi ottant'anni. Le regioni del sud si espansero nel primo periodo del diciottesimo secolo grazie agli sforzi di nuovi missionari. E' rilevante anche il fatto che le aree periferiche tra le macroregioni erano pressoché prive di comunità cristiane.

Ma la creazione delle comunità fu guidata da un altro fattore, a quel tempo molto più importante, che non dipende dal processo decisionale attivo dei missionari: le *guanxi*, o relazioni interpersonali, con i

⁵ Standaert N., 'Creation of Christian Community', in *A Handbook of Christianity in China*, Brill, Leiden, 2001, p. 571.

cinesi convertiti. Anche qui si può osservare un'interazione reciproca. Oltre ai contatti con le classi più basse della società, i gesuiti investirono anche nelle relazioni con le classi superiori: letterati, magistrati e altre figure autorevoli. A causa delle loro funzioni sociali, queste classi avevano un alto potenziale di mobilità, dal momento che essi ricoprivano il loro incarico regolarmente in diverse regioni. Anche i gesuiti avevano un alto potenziale di mobilità, visto che non erano obbligatoriamente legati ad alcun luogo. In modo curioso, l'impresa dei missionari gesuiti riflette il sistema politico nel quale essa operava: sedentarietà locale contro la mobilità geografica dell'élite regnante; relazioni di comunità contro la rete di comunicazioni a livello nazionale. In questo si differenziavano dai buddhisti, i quali si organizzavano attorno ad un monastero fisso che, a sua volta, dipendeva da una popolazione agricola per le sue provviste. Di conseguenza, il Cristianesimo non si diffuse attraverso un tipo di espansione, graduale caratteristica del buddhismo, ma attraverso un movimento relativamente veloce dal centro di diverse regioni, prevalentemente come risultato di spostamenti di cristiani cinesi.



Non appena furono raggiunte le principali aree, il sedentarismo locale divenne più importante, e le relazioni con l'élite mobile diminuirono. Questo evidenzia sia la forza che la debolezza di questo tipo di diffusione: un'estesa copertura territoriale, ma una debole base regionale. La medesima caratteristica evidenzia anche la differenza nella relazione tra laicato e clero. I gesuiti applicarono il modello europeo, il quale sottintendeva un'ingerenza e una guida nella vita privata dei convertiti. I laici erano molto più assoggettati ai preti che nel buddhismo. Questo fattore contribuì alla velocità dell'espansione del Cristianesimo. Dal momento che essi erano molto più assoggettati ai preti, i cinesi convertiti, quando si spostavano, tendevano ad invitare i missionari nei loro nuovi luoghi di residenza, ma le comunità sembra scomparissero se non venivano regolarmente visitate dai preti, un punto questo che rende chiara la loro debolezza a livello locale. Ci sono poi alcune eccezioni nel diciottesimo secolo, quando alcune comunità, abbastanza

indipendenti, svilupparono loro rituali. Di conseguenza, la formazione delle comunità cristiane non è stata solamente una scelta attiva dei missionari.

1.1 I gesuiti⁶

Tra tutti i missionari che hanno lavorato in Cina, i gesuiti hanno avuto il ruolo più importante. Per circa duecento anni, essi non solo hanno rappresentato il gruppo di missionari più numeroso, ma hanno anche sviluppato un metodo per evangelizzare la Cina ed hanno giocato un importante ruolo nella corte imperiale di Pechino.

⁶ Per una descrizione più ampia vedi: Standaert N., 'Jesuits', in *A Handbook of Christianity in China*, op. cit., p. 309.

La presenza dei gesuiti in Cina può essere divisa in tre periodi: un primo periodo, che va dal 1582 al 1687, in cui tutti i gesuiti hanno operato sotto il *Padroado*⁷ portoghese; un secondo periodo, che va dal 1688 al 1723, in cui essi sono stati uniti ai gesuiti francesi; un terzo periodo, che copre il momento tra il divieto di predicazione del cristianesimo da parte dell'imperatore Yongzheng (1724-1732) e la soppressione della Compagnia di Gesù nel mondo cattolico (1773).

Tra i primi gesuiti arrivati in Cina, come abbiamo già accennato, gli italiani hanno avuto un ruolo importante: essi hanno mostrato un atteggiamento aperto nei confronti della cultura straniera e hanno cercato di adattarsi a questa più che potevano. Un esempio illustre di tale atteggiamento è quello di A. Valignano S.I. (1539-1606), un gesuita missionario in Estremo Oriente (India e Giappone). Egli organizzò personalmente la missione in Giappone e affidò quella in Cina a Matteo Ricci. Valignano aveva intuito l'importanza di mantenere saldo il rispetto della cultura locale, verso la quale nutriva un'altissima considerazione, e raccomandò con insistenza ai propri confratelli di apprendere usi e costumi dei paesi che li ospitavano. In Giappone, dove lui operava, la predicazione del cattolicesimo diede ottimi frutti e produsse una significativa comunità cristiana, radicata nella fede e nella cultura locale: Valignano curò personalmente la diffusione della stampa delle belle arti occidentali; fondò chiese, collegi e ospedali. Appresa la lingua giapponese redasse il *Cerimoniale per i missionari in Giappone*, affinché i propri confratelli potessero proseguire nell'evangelizzazione senza intaccare o offendere i principi millenari della tradizione giapponese, rendendo nel contempo comprensibile il cristianesimo, senza falsarne la dottrina.



I gesuiti del primo periodo hanno posto le fondamenta di una strategia che avrebbe determinato la politica missionaria durante l'intero diciassettesimo secolo e il primo diciottesimo, messa in pratica, come già sappiamo, da Ricci e dai suoi successori, e le cui peculiarità possono essere così riassunte:

- una politica di adeguamento ai costumi della cultura cinese: diversamente che in altre regioni luogo di missioni, in Cina i gesuiti hanno imparato la lingua e, dopo un periodo iniziale di adattamento allo stile di vita buddhista, si sono conformati allo stile di vita e all'etichetta dell'élite dei letterati confuciani;
- divulgazione ed evangelizzazione "dall'alto verso il basso"⁸: i gesuiti si rivolsero prevalentemente all'élite dei letterati. L'idea di fondo era che se quest'élite, e in particolare l'imperatore e la sua corte, si fossero convertiti, allora anche nell'intera nazione avrebbe potuto regnare il Cristianesimo;

⁷ Il *Padroado* fu un trattato stipulato fra la Santa Sede e i regni di Portogallo e Spagna. Il Vaticano delegò ai relativi sovrani l'amministrazione della Chiesa locale. I sovrani ordinarono la costruzione di chiese e nominarono sacerdoti e vescovi.

⁸ Con tale espressione si indica un'organizzazione di tipo gerarchico (tipica della civiltà cinese di quel periodo) e sta a significare un'evangelizzazione che mira prima di tutto al sovrano, per poi arrivare al popolo. V. Standaert N., 'Jesuits', in *A Handbook of Christianity in China*, op. cit., p. 310.

- divulgazione indiretta, attraverso l'uso della scienza e della tecnologia europea, in modo da attrarre l'attenzione dei cinesi istruiti e da convincerli dell'alto livello in cui poneva in essere della civiltà europea: i gesuiti portarono in dono all'imperatore e ai membri della corte orologi, quadri, scritti matematici di Euclide con commenti del famoso gesuita matematico Christophorus Clavius (1538-1612), libri sull'agricoltura, la tecnologia e accurate carte geografiche aggiornate con le ultime scoperte geografiche;



- apertura e tolleranza verso i valori cinesi: in Cina, i gesuiti si imbattono in una società con alti valori morali per i quali mostrano grande ammirazione. Essi erano dell'opinione che quest'eccellente dottrina sociale dovesse essere integrata con le idee metafisiche del Cristianesimo. Ma i gesuiti rifiutarono il buddhismo, il taoismo e anche il neo-confucianesimo che, ai loro occhi, appariva come un confucianesimo corrotto dal buddhismo e dal taoismo; propendevano invece per un ritorno al confucianesimo originario, che ritenevano essere una dottrina basata sulle leggi della natura. Secondo loro, in essa era racchiusa l'idea di Dio. Alla fine, adottarono un atteggiamento tollerante nei confronti di alcuni riti confuciani, come le funzioni legate ai culti ancestrali e la venerazione di Confucio.

1.2 Perché la storiografia cinese ha mostrato un particolare interesse per i gesuiti?

La storiografia cinese ha prestato più attenzione ai missionari che hanno lavorato al servizio della corte imperiale, e la maggior parte di questi erano gesuiti. Ci sono diverse ragioni che giustificano quest'attenzione: la prima ragione è che, da allora, gli sforzi di Ricci per entrare in contatto con la corte giocarono un ruolo importante nella strategia "dall'alto verso il basso" dei gesuiti; la seconda, è che la corte era in stretti rapporti con l'Ufficio astronomico, in cui i gesuiti svolsero ruoli di direzione dal 1644; la terza, poi, è che i gesuiti a corte divennero più famosi dei missionari degli altri ordini poiché lasciarono molti più documenti circa il contesto politico, la situazione missionaria e le loro mansioni a corte; una quarta ragione, infine, può essere individuata nel fatto che i gesuiti, in linea con la loro politica di divulgazione indiretta, evidentemente cercarono, a tal fine, di mandare presso la corte i loro migliori esperti e più istruiti scienziati, astronomi e artisti, per lavorare alle dipendenze dell'imperatore e per aiutare in questo modo a rendere più forte il Cristianesimo in Cina.

Questi gesuiti a corte erano particolarmente importanti per l'influenza che esercitavano talvolta addirittura sull'imperatore, o quanto meno su alcuni ufficiali di corte, con i quali essi usavano stringere amicizia portando doni.

Col passare del tempo, però, si creò un impercettibile gioco delle parti, nel quale entrambi, gesuiti da una parte e corte imperiale dall'altra, approfittavano l'uno dell'altro per raggiungere i propri scopi. I gesuiti cercavano di aggraziarsi il più possibile l'imperatore, occupandosi di grandi progetti quali disegnare la mappa della Cina e offrendo in dono cose rare come dipinti, musica, etc. L'imperatore, dal canto suo, invece, approfittava abbondantemente dei loro servizi e li induceva a far scelte ambivalenti come ad esempio la progettazione e costruzione di cannoni.

Ma il più importante compito che fu affidato ai gesuiti, fu quello della direzione dell' Ufficio astronomico a Pechino, ed è anche grazie alla relazione che i gesuiti avevano con questo Ufficio che essi riuscirono a sopravvivere nel periodo di transizione tra le dinastie Ming e Qing. La loro posizione in quest'Ufficio non fu,



comunque, sempre indiscussa. Nella Compagnia di Gesù le critiche erano regolarmente dirette verso quei gesuiti che occupavano una posizione all'interno di quell'Ufficio.

Schall S.I.(1591-1669), ad esempio, fu condannato per aver creato un calendario, a loro detta superstizioso, indirizzato alla gente comune. Le critiche arrivarono anche da parte dei cinesi. Un episodio noto fu quello del tentativo da parte di Yang Guangxian di sbarazzarsi degli stranieri responsabili dell'Ufficio astronomico. Egli accusò gli europei di aver falsificato il calendario, di aver proclamato una setta eterodossa e di preparare un'invasione

europea. Nel 1665 il conflitto sfociò nell'arresto e condanna a morte di Schall (che fu però successivamente graziato) e nell' espulsione della gran parte dei missionari dalla Cina, da cui furono costretti a riparare a Canton.

Nel 1668 fu compilata un'importante direttiva in cinese sulla vita, i compiti e i doveri cristiani, probabilmente diretta a catechisti e a chi si trovava al vertice nelle varie zone della Cina. Durante questo periodo i gesuiti lavorarono anche alla traduzione delle opere principali di Confucio, e ciò risulta da diverse importanti pubblicazioni: *Sapientia Sinica* (1662), *Sinarum Scientia Politico Moralis*, a cura di Prospero Intorcetta (1667) e *Confucius Sinarum Philosophus (...)*, la cui elaborazione viene attribuita (tra qualche polemica, cui accenneremo nei capitoli successivi) principalmente a Couplet S.I. .

2. Le Missioni dei gesuiti in Cina

Alla fine del XVI secolo, la Cina si presentava come un impero ben organizzato e sottoposto ad un regime monarchico secolare. In seguito alla caduta del potere dei Ming 明 (1644)⁹, gli imperatori cinesi, animati da forte xenofobia, si chiusero nei propri confini e proibirono ai sudditi qualsiasi relazione, anche epistolare,



con gli stranieri e i grandi magistrati, preposti alle province marittime, vigilavano affinché nessuno straniero penetrasse all'interno del paese.

Il potere si venne concentrando nelle mani dei mandarini civili, ai quali i mandarini militari dovevano ubbidire, finanche nelle decisioni concernenti operazioni belliche. Queste erano essenzialmente rivolte contro i mongoli, sempre molto potenti al di là della Grande Muraglia. Al popolo era vietato portare armi. Gli studi letterari erano, invece, accessibili a qualsiasi cittadino e, se promosso all'esame di Stato, chiunque poteva aspirare alle più alte cariche governative. Non esisteva una vera classe nobile: erano considerati nobili soltanto i parenti

⁹ Sabattini M., Santangelo P., 'La dinastia Ming', in *Storia della Cina*, Laterza, Bari, 2001, p. 474.

dell'imperatore, i quali, però, erano privi di ogni potere ed erano costantemente vigilati per timore che tramassero complotti contro il sovrano.

Nella prima metà del secolo XVI, i portoghesi stabilitesi a Goa e a Malacca, dopo aver cercato invano di allacciare contatti ufficiali con la Corte imperiale di Pechino (1521), si limitarono a scambi commerciali clandestini con i cinesi della costa meridionale. Infine fu loro concessa l'estremità di una penisola dell'attuale provincia del Guangdong dove, rimanendo comunque soggetti ai mandarini locali, potevano costruire case e esercitare il commercio. Sorse così la città di Macao (1557), destinata a divenire base dell'impero coloniale portoghese e porta d'ingresso ai missionari per penetrare nell'impero cinese.

2.1 I primi missionari

Quando nel 1583 i primi missionari gesuiti, gli italiani M. Ruggieri (1543-1607) e M. Ricci si stabilirono definitivamente nella Cina meridionale, le coste di quel paese erano strettamente sorvegliate a causa dei costanti attacchi da parte dei pirati. I portoghesi e i castigliani, popoli bellicosi, erano particolarmente malvisti, e i due religiosi dovettero far credere di non aver alcun rapporto diretto o lontano con quelle genti. Tutti i tentativi fatti in precedenza da missionari appartenenti ad altri ordini per mettere piede in Cina erano falliti. E' facile, dunque, comprendere come, una volta ottenuto il permesso per rimanere a Zhaoqing, Ruggieri e Ricci si preoccupassero di non offrire alcun pretesto a esser cacciati.

Dunque, si può ben dire che l'opera missionaria in Cina fu iniziata da un gruppo di gesuiti, molti dei quali italiani. Ricordiamo qui di seguito i più illustri: M. Ricci, il quale, giunto dapprima a Macao nel 1582, dopo tre anni riuscì a stabilirsi nel capoluogo del Jiangxi, Nanchang, da dove nel 1588 poté recarsi a Pechino per un breve periodo, in attesa dell'autorizzazione per stabilirvisi definitivamente, che ottenne nel 1601, sotto la protezione dell'imperatore¹⁰. Dotato di grande ingegno e cultura, M. Ricci seppe modificare il proprio linguaggio e atteggiamento, adattandosi alla situazione cinese, e si fece portatore dei più alti livelli raggiunti dalla civiltà europea dei suoi tempi. Passò dall'abito buddhista, usato dai missionari in Giappone, a quello di letterato confuciano, destando la meraviglia generale per la conoscenza della cultura classica cinese che era riuscito ad acquisire e per la sua padronanza delle scienze matematiche, astronomiche e cartografiche.

Il missionario, resosi gradito per aver offerto all'imperatore doni considerati particolarmente preziosi, fu trattenuto presso la corte imperiale, e alla sua morte (11 Maggio 1610), l'imperatore cinese regalò ai gesuiti, perché la destinassero anche a luogo di sepoltura, la villa di Zhalan nei pressi di Pechino. L'opera missionaria di divulgazione del cristianesimo continuò poi a prosperare sotto N. Longobardo S.I (1559-1654)¹¹ siciliano, designato da Ricci



Monumento funebre di Matteo Ricci a Pechino, nel cimitero oggi situato nel cortile del Collegio amministrativo, già scuola del Partito comunista cinese.

¹⁰ Sabattini M., Santangelo P., 'La dinastia Ming', in *Storia della Cina, op. cit.*; Fontana M., *Matteo Ricci: un gesuita alla corte dei Ming*, Mondadori, Torino, 2003.

¹¹ Per notizie su N. Longobardo v. Chiotti A., Pfister S.J., *Nella scia d'un grande. Sei illustri missionari Gesuiti Italiani nella Cina del XVI e XVII secolo*, Taiwan, Chungtai press., 1982, p. 8.

a succedergli nell'ufficio di Superiore della Missione. Fu il primo a preoccuparsi del fatto che i cinesi non concepivano il loro Signore dell'Alto¹² come un Dio personale, unico, creatore e onnipotente, ma, al contrario, ravvisavano in lui, conformemente all'interpretazione tradizionale dei classici, un potere anonimo di ordine e di animazione dell'universo¹³. E' tra i più antichi missionari e i più profondi conoscitori dell'Oriente. Così Bartoli, suo contemporaneo, lasciava scritto di lui: *"Il Longobardo nato in Caltagirone di Sicilia l'anno 1565 e religioso nostro fin dal 1582, era uomo per natural abitudine di gran cuore, per virtù apostolica di gran zelo, e per gagliardia di corpo durevole alle fatiche, né di quanti europei ha fin hora veduti la Cina, adoperati nel ministero dell'Evangelica predicazione, alcun ne ha più di lui meritevole di raccomandarsi con lode, in riguardo a cinquantotto anni che durò, cioè fino al novantesimo dell'età sua, faticando"*¹⁴. Lo scrittore ricorda e narra anche della perizia di Longobardo nella lingua e nella letteratura cinese, tanto da essere nominato a capo del Collegio dei matematici di Occidente per decreto imperiale, e che sono stati stampati in caratteri cinesi per opera sua più di 100 volumi di cose matematiche ed astronomiche. Egli ebbe anche molta parte nella famosa questione dei riti cinesi, e lo stesso Bartoli racconta che egli si oppose a Ricci, rifiutando il titolo cinese che era stato dato a Dio. Egli proseguì presso alcuni intellettuali cinesi e pagani un'inchiesta che condusse nel 1613 alla redazione di un'opera in latino, *De Confucio ejusque doctrina tractatus*, il primo tentativo occidentale di fornire un'idea sistematica delle concezioni dominanti in Cina. Longobardo avrebbe compreso il pericolo di una politica che consisteva nel riferirsi ai Classici dandone un'interpretazione estranea alle tradizioni colte¹⁵.

Longobardo, morto a Pechino nel 1655, in cui ebbe a spese dell'Imperatore splendidi funerali, lasciò oltre che diverse lettere dalla Cina, anche un libro dal titolo: *Exercitium quotidianum variarum precum*¹⁶.

Più giovani di Longobardo, ma altrettanto esperti nella lingua cinese, furono F. Brancati (1607-1671) e L. Buglio (1606-1682), anch'essi siciliani e missionari gesuiti in Oriente nella seconda metà del secolo XVII. Il primo giunse in Cina nel 1637; predicò il Vangelo e fabbricò più di novanta chiese e quarantacinque oratori¹⁷; pubblicò in cinese alcuni trattati teologici e una confutazione delle divinazioni, ma soprattutto restò celebratissimo fino ai giorni nostri per il suo Catechismo, edito la prima volta nel 1661, e ridotto dal capo della missione Russa a Pechino nel 1820, ad uso della confessione greco-russa.

Il secondo, invece, nato a Mineo nel 1606, fu per quarantacinque anni in Cina ed era molto stimato dall'Imperatore, tanto che egli stesso gli conferì il titolo di "gran Mandarin". Si sa di lui che morì a Pechino

¹² V. parte III dell'elaborato paragrafo 'La religione dei cinesi'.

¹³ Gernet J., *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

¹⁴ Gernet J., *ibidem*; Bartoli D., 'La Cina', in *Dell'Historia della Compagnia di Gesù*, Roma, 1663, rist. Torino, 1825, voll. XV-XVIII.

¹⁵ Gernet J., *ibidem*.

¹⁶ Di Giovanni V., *In to çe kio-ssé, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, Archivio storico Siciliano, 1870, p. 38.

¹⁷ Di Giovanni V., *In to çe kio-ssé, il primo traduttore europeo di Confucio, op. cit.*, pp.41-42.

nel 1682, dopo aver pubblicato in cinese diversi volumi, fra i quali la *Somma teologica* di S. Tommaso d'Aquino e che tentò di propagare il cristianesimo nel delta del Fiume Azzurro¹⁸.

Nel 1656 giungeva in Cina un altro siciliano: Prospero Intorcetta, la cui figura tratteremo con adeguato spazio nei prossimi capitoli.

Altri nomi importanti degni di esser annoverati sono quelli di: A. Vagnoni (1566-1640), piemontese, il quale, costruita una prima chiesa a Nanchino nel 1611, subì il supplizio della bastonatura e fu trasportato in una stretta gabbia di legno, tra gli insulti del popolo, fino a Macao; G. Aleni (1582-1649)¹⁹ lombardo; F. Sambiasi (1582-1649), calabrese, fondatore della comunità cristiana di Kaifeng nel 1628.²⁰ Diversi missionari, erano poi esperti astronomi: è doveroso, ad esempio, accennare all'opera del grande missionario tedesco A. Schall von Bell (1591-1666), che, insieme con G. Rho (1593-1638), lombardo, portò a termine la correzione del calendario cinese, progettata da M. Ricci. L'imperatore, rimasto pienamente soddisfatto dell'opera, decretò che in seguito le eclissi fossero previste con le tavole matematiche corrette dai missionari, e che questi rimanessero addetti in perpetuo al dicastero astronomico. Purtroppo, le speranze riposte sulla protezione dell'Imperatore Chongzhen 崇禎 (1627-1644)²¹ dovettero presto svanire: il sovrano, sorpreso da un movimento rivoluzionario (24 aprile 1644), all'irrompere del nemico nella reggia, si impiccò sulla Collina del Carbone, dietro il palazzo imperiale²². Il trono venne occupato dal primo imperatore della dinastia Qing 清, di stirpe mancese.

¹⁸ Di Giovanni V., *ibidem*, pp.41-42.

¹⁹ Giulio Aleni, di patria bresciano, fu una delle figure di spicco tra i gesuiti della Compagnia di Gesù. Dopo un primo tentativo mal riuscito di entrare in Cina, egli fu per due anni professore di matematica nel Collegio che i Gesuiti avevano aperto per la gioventù di Macao. Finalmente nel 1613 riuscì a sfondare la porta del Grande Impero cinese e raggiunse Pechino, luogo a cui era stato destinato. Poco dopo ricevette l'incarico di recarsi a Yangzhou per spiegare le scienze occidentali a un gran Mandarino di quella città. Assolse così bene questo compito e con tatto così fino che quell'albagioso Dignitario dovette riconoscere che i dottori occidentali erano in fatto di scienze, molto superiori ai dottori cinesi. Non fu quindi difficile all'Aleni dimostrarli, fino a convincerlo, la vanità e l'inconsistenza delle dottrine buddhiste e taoiste: dopo solo quattro mesi, il gran mandarino si convertì e chiese di essere battezzato. L'Aleni compì il sacro rito imponendo al novello cristiano il nome di Pietro. Per maggiori informazioni v. A. Chiotti, L. Pfister, 'P. Giulio Aleni S.J.', in *Nella scia d'un grande. Sei illustri missionari gesuiti italiani nella Cina del XVI e XVII secolo*, op. cit., p. 50.

²⁰ Bortone F., 'I gesuiti alla corte di Pechino', in *Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantum*, Roma, Tipografia dell'Abbazia di Casamari, 1969, p.6.

²¹ A partire dall'epoca Ming si è affermato l'uso di chiamare gli imperatori col nome del periodo di regno da loro scelto. Chongzhen è infatti il nome del periodo di regno scelto da Sizong.

²² Sabattini M., Santangelo P., 'La dinastia Ming', in *Storia della Cina*, op. cit., pp. 474-544.

2.2 Sotto la dinastia Qing

Prima di continuare, è bene fare una breve premessa sugli eventi storici che caratterizzarono il passaggio dalla dinastia Ming a quella Qing, come abbiamo già detto, di stirpe mancese.

I mancesi appartenevano alla stessa stirpe dei Nüzhen, che nel XII secolo avevano fondato l'impero Jin. Dopo il crollo della dinastia Jin, le tribù Nüzhen erano cadute sotto la giurisdizione prima degli Yuan e poi dei Ming. Durante quest'ultima dinastia, essi abitavano la Manciuria, e comprendevano tre gruppi principali: i Jianzhou, gli Haixi, e i Donghai. Il primo, che abitava le vallate dell'attuale Liaoning orientale, era il più progredito; esso era dedito all'agricoltura e intratteneva intensi scambi commerciali con i mongoli, i coreani e i cinesi.



Sotto Yongle 永乐, i Ming riuscirono a sottrarre i Nüzhen all'influenza coreana. I coreani traevano grossi vantaggi dal commercio con i Nüzhen, per cui erano gelosi del monopolio che detenevano sui traffici con la Manciuria. L'inizio degli scambi con la Cina provocò come ritorsione coreana la sospensione del commercio con queste tribù. Ma tale misura a sua volta favorì l'aumento della dipendenza mancese dalla Cina. Inoltre, mentre alcuni mancesi si erano trasferiti nei territori dell'Impero, dei cinesi risiedevano in Manciuria e servivano i Nüzhen.

Con la morte di Yongle 永乐, i rapporti tra Impero e mancesi si deteriorarono a causa di contrasti commerciali, e i mancesi si unirono ai ribelli di Esen (metà del XV secolo), finché non vennero sconfitti da un esercito sino-coreano inviato nell'area nel 1456. Nel 1480, in seguito al mutato atteggiamento cinese, furono abolite le restrizioni commerciali nei loro confronti, e seguì un periodo di relativa tranquillità. Le ostilità ripresero in seguito a nuove restrizioni di tipo diplomatico e commerciale imposte dopo il 1536. Contro le incursioni dei Nüzhen, i cinesi inviarono un generale di origine coreana, Li Chengliang (1526-1618), che riuscì a riportare l'ordine. Durante una delle operazioni militari, le truppe di Li uccisero uno dei



L'IMPERATORE KANGSI (1662-1722)
Da La CROIX S. L. *Notre-Dame de la Chine* par l'abbé de la CROIX.
Vol. II. Frontispice.
Grande guerrier e grande letterato fu il secondo monarca della dinastia mancese dei Qing, succeduto sul trono di Pechino a quella dei Ming. Per più di un secolo, con grande sagacia, governò l'impero intero. Molte sono le missioni giunte, i quali, oltre a essere benemeriti di aver portato in Cina i progressi scientifici dell'Occidente, rinunciarono, con sua grande soddisfazione a compiere il conflitto tra la Cina e la Russia, riguardante il territorio abitato situato a nord del fiume Amur (1689).

capi Nüzhen. Il figlio di questi, Nurhaci (1559-1626), venne eletto nel 1583 a capo del gruppo Jianzhou. Sempre più ostile ai Ming, che guardavano con preoccupazione alla sua espansione, nel 1618 diede inizio alle operazioni belliche contro di essi, sconfiggendo l'esercito cinese a Liaoyang, e conquistando le città di Fushun (1618) e Shenyang (1621), dove stabilì la nuova capitale (1625). Ma l'opera di Nurhaci non si limitò alle attività militari. Attraverso un'intelligente politica diplomatica, si acquistò l'appoggio dei mongoli orientali, e soprattutto pose le basi della potenza mancese. Egli adottò anche una scrittura per la lingua mancese ed emanò i primi regolamenti e leggi.

La successiva opera dell'imperatore Kangxi 康熙 (1662-1722) non sarebbe stata possibile senza la realizzazione di questo presupposto. D'altra parte, la

rivoluzione istituzionale di Nurhaci era stata facilitata dalla coesistenza nei territori mancesi, durante l'epoca Ming, della struttura militare cinese dei *weisuo* che non erano esenti da influenze del sistema Yuan.

Alla morte di Nurhaci, gli successe Abahai (Huang Taiji, 1627-43), che proseguì la politica di accentramento del padre.

Fu all'inizio del regno del nuovo imperatore Qing, Shunzhi 顺治(1644-61), sotto la tutela di due reggenti per la sua giovane età (era nato nel 1638, e quindi aveva circa sei anni quando ascese al trono), che le aspirazioni di Abahai vennero improvvisamente realizzate. Benché i mancesi fossero una popolazione straniera, la dinastia Qing si differenziò dalle altre di origine "barbarica": essi avevano infatti attraversato un processo di sinizzazione nel corso dei due secoli di permanenza nel Liaodong.

Dopo la morte di Shunzhi, la dinastia Qing fu tutt'altro che solida, sia perché la giovane età del successore Kangxi (1662-1722), aveva reso necessario ancora una volta il ricorso alla reggenza, sia a causa delle forti tensioni esistenti in seno alla nobiltà mancese. Una parte della classe dirigente cinese non accettò supinamente l'avvento della nuova dinastia. I lealisti Ming reagirono all'occupazione mancese o con la resistenza passiva (alcuni togliendosi la vita, altri trasferendosi nelle regioni meridionali), o unendosi alla guerriglia e organizzando la resistenza armata. Tuttavia il grosso della popolazione restò indifferente all'avvento dei Qing.

Nonostante la sproporzione delle forze, una piccola e agguerrita confederazione di tribù nord-orientali era riuscita a prendere il sopravvento sull'Impero Ming. Quest'evento, che segnò gli ultimi tre secoli della storia imperiale cinese, non può essere spiegato soltanto con la fortuita coincidenza di circostanze favorevoli ai mancesi: esisteva di fatto una situazione di disfacimento a livello politico e militare che rendeva estremamente vulnerabile il grande Impero. La paralisi dell'amministrazione e della struttura statale era dovuta fondamentalmente alle lotte politiche fra la corte e il partito degli eunuchi da un lato e il partito legato all'Accademia *Donglin*. Tale tensione, come si è visto, rifletteva l'antagonismo sociale ed economico fra *gentry* locale e potere centrale.

Una delle maggiori debolezze della tarda organizzazione statale Ming fu proprio la mancata integrazione fra *gentry* locale e struttura politica dell'impero. L'aggravamento della corruzione non fece che peggiorare la situazione. Fra le cause di ordine politico, vanno menzionate anche l'incapacità di attuare la necessaria riforma del sistema militare, e il troppo rapido avvicendamento degli alti funzionari. Infine, la stabilità della dinastia fu insidiata da altri due fattori interni di ordine sociale: lo scoppio di sempre più ricorrenti rivolte popolari e la lotta di classe fra l'élite tradizionale locale e l'emergente strato mercantile. Tali contraddizioni non furono superate neppure quando il regime Ming, sconfitto al nord, tentò di organizzare la resistenza al sud: il campo lealista fu dilaniato dalle aspre lotte fra i sostenitori del principe di Fu contro i sostenitori del principe di Lu. La perdita dei mercati settentrionali aggravò, infine, la debolezza dei lealisti. Di questa situazione seppero approfittare con abilità e tempestività i mancesi. Questi, grazie ai contatti con i coloni cinesi e con i mercanti cinesi e coreani, e grazie all'inserimento nel sistema tributario e in quello militare della dinastia Ming, avevano progressivamente assimilato gli elementi fondamentali della civiltà agrario-burocratica cinese. L'organizzazione e la disciplina delle truppe cinesi diede loro la superiorità militare.

Il consolidamento poi del potere Qing, oltre che dall'elevazione culturale e istituzionale dei mancesi, fu facilitato dall'utilizzazione di numerosi cinesi in posti di responsabilità nel quadro della politica plurinazionale del nuovo regime. I mancesi poterono avvantaggiarsi del generale clima di disorientamento e di stanchezza della popolazione cinese nei confronti delle guerre civili e dei disordini interni che ormai travagliavano da troppo tempo il paese.

Nella situazione di instabilità del periodo fine Ming, i mancesi furono considerati da molti come dei pacificatori.²³

I mancesi imposero ai nuovi sudditi la foggia dei loro abiti e l'uso del codino. Come al tempo dei Ming i missionari si erano adattati ai costumi cinesi, indossando l'abito dei letterati e portando i capelli lunghi raccolti sulla sommità del capo, così sotto i Qing si adattarono al costume mancese.

Il primo imperatore Qing Shunzhi 顺治 (1644-1661) pregò A. Shall di assumere nuovamente la carica di presidente del dicastero astronomico, e ne fece il suo consigliere privato. Grazie all'influsso esercitato dal missionario astronomo, i Padri furono protetti, e le loro residenze rispettate. Uno di essi, M. Martini, recatosi in Europa come procuratore degli interessi della Missione, al suo ritorno in Cina fu ricevuto con grande onore dai cinesi di Canton, i quali fornirono a lui e ad un altro gruppetto di missionari le imbarcazioni, il vitto e i carri necessari a raggiungere le loro residenze. M. Martini si recò successivamente a Hangzhou, dove, riparò e costruì varie chiese della provincia e diede inizio a quella di Hangzhou (poi terminata da Intorcetta), destinata a divenire il più bel tempio di tutta la Cina. Martini moriva nel 1661, e quando il suo corpo fu riesumato diciotto anni dopo e secondo le narrazioni, lo si trovò incorrotto. Così scriveva Louis



Pfister: *“fu trovato incorrotto nel 1679, diciotto anni dopo essere stato sepolto, così come hanno riportato i PP. Intorcetta, Couplet, e Bouvet. Quando padre Intorcetta procedette all'apertura delle tomba per trasportarla al nuovo cimitero che aveva fatto costruire, si sarebbe detto che la sepoltura fosse avvenuta il giorno prima: nessun odore, nessuna lesione, nessun segno di decomposizione; lo stesso volto era colorito come se fosse vivente e anche gli abiti erano intatti. Alla notizia di quel prodigio vi fu un grande accorrere, non solo di cristiani, ma di pagani; i primi per devozione e rispetto per il loro padre nella fede, i secondi per curiosità, per assistere ad un fatto straordinario... In seguito, e fino a questi ultimi tempi, il corpo si è conservato nelle stesse condizioni. Nei giorni di festa, i cristiani avevano preso l'abitudine di recarsi sulla sua tomba, di metterlo a sedere su una panca, di pettinargli i capelli e la barba e recitare poi le preghiere in*

²³ Sabattini M., Santangelo P., 'Apogeo e declino della Cina Imperiale. La formazione della potenza mancese', in *Storia della Cina, op. cit.*, pp. 545-552.

sua presenza. Ma poiché i pagani avevano cominciato a onorarlo come una divinità e a bruciare dell'incenso davanti alla sua tomba, il corpo si ridusse in polvere".²⁴

Gli alti onori conferiti dall'imperatore ad A. Schall suscitarono la gelosia dei matematici di corte, che scatenarono contro i missionari e i fedeli cristiani una tremenda persecuzione. Morto l'imperatore, ebbe inizio un periodo di reggenza, durante il quale i missionari furono accusati di preparare il terreno all'invasione straniera. Conseguentemente a ciò, dei mandarini cristiani furono giustiziati, A. Schall fu condannato a essere tagliuzzato lentamente in pezzi, e tutti gli altri Padri a prendere la via dell'esilio. La sentenza contro A. Schall fu fortunatamente fermata dall'intervento dell'imperatrice, grata al missionario per aver cooperato all'insediamento del figlio Kangxi 康熙 (1661-1722) sul trono paterno.

Ma, liberato dalle catene e trasportato alla Missione, poco tempo dopo, estenuato dai maltrattamenti subiti, morì (1666)²⁵.

A questo missionario è dovuta, in gran parte, la ripresa dell'evangelizzazione sotto la nuova dinastia. Grazie al suo grande ascendente su Shunzhi, ottenne per tanti suoi confratelli l'ingresso e la libertà di evangelizzazione in tutto l'impero. Il nuovo sovrano fece liberare anche tutti i missionari concentrati a Canton, permettendo che, sulle barche imperiali messe a loro disposizione, facessero ritorno alle loro sedi. Vi erano tra di essi due gesuiti piemontesi: F. Grimaldi (1618-1663) e G. Gabiani (1703-1770). Mancava invece Intorcetta, il quale, sostituito in prigione da un confratello di Macao, si era recato in Europa per chiedere l'invio di nuovi missionari. Intorcetta, al suo ritorno in Cina, s'interessò della formazione di alcuni novizi cinesi. Ebbe poi la gioia di ricevere ad Hangzhou il primo gruppo di gesuiti appartenenti alla Missione Francese, tra i quali, Verbiest e Grimaldi.

L'imperatore Kangxi, sempre desideroso d'accrescere il numero di scienziati gesuiti residenti a corte, pregò Grimaldi (che si era già distinto per la costruzione di un ingegnoso orologio ad acqua e per certi prodigiosi giochi ottici installati nei giardini imperiali) di recarsi in Europa per reclutare il maggior numero di dotti missionari, conoscitori delle scienze e della medicina. Contemporaneamente incaricò anche T. Pereira (1645-1708), gesuita portoghese, e G. Gerbillon (1654-1707), della Missione Francese, di raggiungere Nerčinsk in Siberia e fare da interpreti tra i suoi rappresentanti e quelli dello Zar di Russia. Questi missionari gesuiti, grazie alla loro abilità diplomatica, riuscirono a contribuire alla fine alle ostilità sorte tra la Cina e la Russia a causa della penetrazione russa in alcuni territori della Siberia orientale tradizionalmente sotto la sfera d'influenza cinese. Kangxi, riconoscente, mandò ai missionari splendidi regali, e tre anni dopo (1692), prendendo occasione da una persecuzione scatenatasi a Hangzhou contro Intorcetta, emanò il celebre editto con il quale, riconoscendo la santità della religione cristiana, concedeva a tutti i suoi sudditi di abbracciarla²⁶.

²⁴ Gernet J., *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, op. cit., citazione di Pfister L., p.100.

²⁵ Bortone F., 'I gesuiti alla corte di Pechino', in *Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantun*, op. cit., p.20-23.

²⁶ Bortone F., *ibidem*, p.25.

Come abbiamo visto, nel corso della seconda metà del XVII secolo, i missionari trovarono appoggi a corte e presso gli stessi imperatori Shunzhi e Kangxi. Coloro che a Pechino seppero far riconoscere il loro talento nell'astronomia e nella matematica, occupando talvolta delle cariche ufficiali, furono considerati come persone al servizio dell'imperatore e sotto la sua personale protezione. Nulla spiega meglio questa concezione quanto, come già su evidenziato, il comportamento di Kangxi, che regnò dal 1661 al 1772. I padri gesuiti che facevano parte del suo entourage accarezzarono a lungo la speranza di convertirlo, ma, come osservò Paul Pelliot²⁷: *“l'intesa era, in fondo, un malinteso; Kangxi dimostrava benevolenza ai missionari perché voleva assicurarsi il vantaggio delle loro conoscenze scientifiche; i missionari operavano come persone erudite allo scopo di acquisire un'autorità che avrebbe permesso loro di sviluppare il loro apostolato; ciò che era essenziale per l'uno era necessario per gli altri; ma ci vollero alcuni anni, da entrambe le parti, prima che si giungesse a conflitti esasperati dalle gelosie nazionali e dalle rivalità tra i diversi ordini religiosi”*²⁸. Dotato di un acuto senso politico, l'imperatore Kangxi era anche un buon diplomatico. Ansioso di assicurarsi la simpatia di ogni gruppo etnico o religioso, adottava in ogni caso l'atteggiamento più appropriato. Non vi è alcun dubbio che abbia agito nello stesso modo con i missionari, che effettivamente gli erano molto utili per le loro conoscenze non solo scientifiche, ma di ogni genere. Né vi è alcun dubbio che i missionari non siano stati considerati da Kangxi come rappresentanti dei lontani regni dai quali provenivano. In ogni caso, in tutto ciò la religione non aveva nulla a che fare.

Nel 1707, quando la posizione dei missionari in Cina fu minacciata dalla disputa dei riti, l'imperatore Kangxi tentò di proteggere i padri gesuiti che in un certo qual modo facevano parte della sua casa e dichiarò loro: *“se il vostro re della dottrina [il papa], su rapporto di Mons. De Tournon, vi accusa di esservi resi colpevoli nei confronti del Signore del Cielo seguendo i precetti di Ricci e vi ordina di rimpatriare, gli dirò che risiedete in Cina da molto tempo, che vi siete completamente ambientati in questo paese e che non siete affatto diversi dai cinesi. Gli dirò quindi che, in conseguenza, non permetterò che rimpatriate”*²⁹. Ciò che contava per l'imperatore Kangxi, erano i servizi che i missionari potevano rendergli.

Gli stranieri erano accettati in Cina in quanto sudditi fedeli, sottomessi alle leggi cinesi. I missionari di Pechino, che erano sotto la protezione di Kangxi e che si rendevano utili all'impero, rispondevano a questa definizione. Ma tale non era il caso dei missionari insediati in provincia, i quali erano spesso accusati di eccitare il popolo e di formare delle associazioni³⁰. Tale distinzione fu fatta dallo stesso imperatore Kangxi, il quale guardò spesso con preoccupazione all'attività dei missionari nelle province.

²⁷ Grande sinologo francese ed esploratore dell'Asia centrale, vissuto tra il 1878 e il 1945.

²⁸ Pelliot P., *L'origine des relations de la France avec la Chine. Le premier voyage de l' "Amphitrite"*, Geuthner, Parigi, 1930, p. 22.

²⁹ Istruzione data da Kangxi a Suzhou agli europei; testo che fa parte di un insieme di documenti d'archivio ritrovati nel 1925, 1928 e 1930 nel Palazzo Imperiale di Pechino e riprodotti da Ch'en Yuan rettore dell'università cattolica di Pechino. V. Gernet J., 'Religione e politica', in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, op. cit., p. 149.

³⁰ Bisogna precisare che i missionari non erano solo gesuiti, ma appartenevano anche ad altri Ordini.

I missionari interpretarono le reazioni cinesi in funzione delle loro preoccupazioni religiose. Ebbero la tendenza a ravvisare nelle difficoltà che incontravano alcune macchinazioni dei nemici della religione e nella simpatia che veniva loro dimostrata i segni di un inizio di conversione. Tutto era per essi il risultato delle manovre del maligno, prove inviate da Dio o grazia divina operante ciò che, senza di essa, sarebbe stato impossibile. Abituati dall'altra parte alle pratiche di un potere personale dispensatore arbitrario di favori e di disgrazie, si trovavano in presenza di uno stato centralizzato in cui ogni decisione si basava su una lunga prassi giuridica ed era oggetto di dispute. La cosa era troppo nuova per essi, perché non interpretassero erroneamente ciò che poteva accadere loro di bene o di male.

I missionari, dichiarando di rispettare il Cielo e di venerarlo, sembrano integrarsi automaticamente all'ordine politico e religioso della Cina. Questo è il ragionamento che sembra aver fatto anche l'imperatore Kangxi, il quale per dimostrare ai missionari di Pechino che erano sotto la sua protezione, offrì loro uno scritto di suo pugno recante i due caratteri *jing Tian* "Rispettate il Cielo"³¹. Quelle due parole erano al contempo un'allusione a ciò che Kangxi considerava come l'essenza del cristianesimo e un invito a conformarsi all'ordine al tempo cosmico, sociale, politico e religioso della Cina.

Nelle concezioni cristiane la distinzione tra lo spirituale e il temporale è fondamentale: ogni individuo è al tempo stesso coscienza libera e persona assoggettata, anima e corpo, alle leggi del proprio paese. Si può essere al tempo stesso un buon cristiano e un suddito leale. I missionari in Cina proclamarono spesso la loro buona fede, la loro sottomissione e la loro devozione all'imperatore. Contrariamente alle accuse che talvolta venivano rivolte loro di eccitare il popolo, non avevano mai avuto intenzioni sovversive. Erano venuti solo a convertire la Cina alla religione cristiana e non certo a sconvolgere le leggi del paese, ma è pur vero che molte delle loro posizioni potevano essere male interpretate in un sistema di valori profondamente diverso rispetto a quello europeo.

2.3 Gli orientamenti della missione gesuita

Le posizioni della missione gesuita vengono indicate sin dall'inizio: agire con delicatezza, imboccando se necessario vie traverse. Tali precauzioni erano tanto più necessarie in quanto l'obiettivo consisteva nel conquistare prima di tutto l'amicizia degli ambienti più intellettuali allo scopo di arrivare fino alla corte imperiale. Essi pensavano infatti, che il giorno in cui l'imperatore si fosse convertito, la loro missione avrebbe raggiunto lo scopo prefissato, dato che tutta la società cinese si basava su rapporti gerarchici.

I primi missionari gesuiti avevano preso l'aspetto dei bonzi buddhisti, sperando in tal modo di poter più facilmente penetrare in Cina e convertire i cinesi. Ma, pur tuttavia, si stupirono quando constatarono che in quel paese i religiosi non avevano né l'autorità né il prestigio di cui godevano in Europa. Chiesero allora di cambiare con l'abito di letterati la tonaca dei bonzi buddhisti con i quali erano stati più o meno confusi fino a quel momento. Il primo a intraprendere questa via fu M. Ricci, il quale aveva compreso che, se voleva esser accolto bene dall'alta società cinese, doveva presentarsi non in veste di religioso, ma di laico.

³¹ Gernet J., 'Religione e politica', in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, op. cit., p. 152.

Per rendersi gradito a quegli ambienti, egli doveva evitare di parlare di religione e presentarsi piuttosto come un moralista, un filosofo e un uomo di cultura, e si sforzò così di tenere, anzitutto ai letterati, dei discorsi da laico. Il suo scopo era quello di apparire come un filosofo tra i filosofi della Cina e non di rivelarsi per quello che era in realtà, un religioso venuto a predicare Dio ai pagani. E così cominciò a studiare i quattro Libri di Confucio e la lingua cinese, allo scopo, tra l'altro, di tradurre in questa lingua un catechismo (che si intitolerà *Tianzhu shilu* 天主實錄 ossia *Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo*, 1584), utile mezzo di diffusione della dottrina cristiana. Questa politica avrà un ruolo importante nel successo di Ricci negli ambienti intellettuali, e ciò aiuta a capire anche il perché i cinesi non compresero subito le intenzioni di divulgazione e conversione alla fede cristiana dei missionari gesuiti.

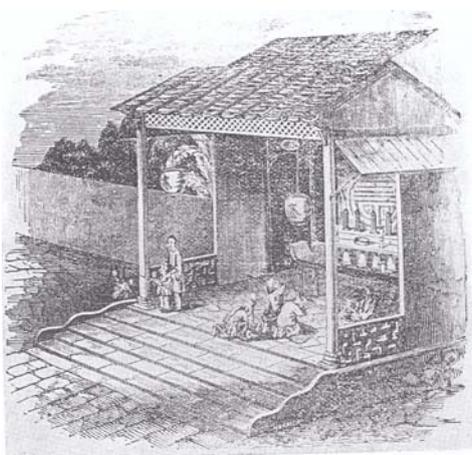
Seguendo il suo esempio, nei secoli XVII e XVIII, i gesuiti in Cina si prestarono anche come matematici, geografi, astronomi, meccanici, medici, pittori, musicisti e trovarono il modo di attrarre l'attenzione di coloro che erano curiosi di scienze e di tecniche, e successivamente, di farsi apprezzare dagli imperatori presso i quali entrarono a servizio. Inoltre, i gesuiti pensarono di trarre vantaggio dall'interesse dei cinesi verso certi oggetti importati dall'Europa e ne facevano loro dono per ingraziarseli. Tra le cose importate vi erano anche: clessidre, astrolabi, cannocchiali, i prismi di Venezia, quadri con immagini religiose, libri e orologi.

Le scienze e le tecniche, poi, attrassero l'attenzione di moltissimi letterati sui missionari e rafforzarono così il loro prestigio e la loro affidabilità.

Dunque, la politica adottata dai primi missionari gesuiti venuti in Cina a partire dagli ultimi anni del XVI secolo consistette nell'adattarsi all'ambiente degli intellettuali, nell'impressionarli con le scienze d'Europa e nell'acquisire presso di loro l'autorità indispensabile a predicare Dio. I primi anni del XVII secolo rappresentarono dunque per i missionari un periodo eccezionale.

2.4 La controversia dei riti cinesi

Mentre i missionari sparsi nelle province raccoglievano intorno a sé sempre più adepti, e quelli della capitale continuavano con ardore i loro lavori scientifici, mirando in particolar modo alla conversione



IL CULTO DEGLI ANTENATI
 Da WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, 268.
 I congiunti si prostrano davanti alle «Tavolette», deposte sull'altare, con davanti candelieri e incensiere. Fa da sfondo un grande carattere ideografico tondeggiante: «Longevità».

dell'imperatore, ad un certo punto, divampò tra loro la discordia a causa della controversia sui Riti Cinesi, riguardante, in particolare, il nome da dare in cinese all'Essere supremo e la legittimità di certi onori resi a Confucio e alle anime dei defunti.

Quella dei Riti Cinesi fu dunque una difficile e delicata polemica dottrinale che attraversò la Chiesa Cattolica tra seicento e settecento e che coinvolse tutti gli Ordini (gesuiti, francescani, domenicani, etc.).

La discussione era nata intorno al criterio, adottato dall'inizio della missione in Cina da M. Ricci, di tolleranza nei confronti di alcune pratiche di derivazione confuciana per i cinesi convertiti al cristianesimo.

Si trattava in particolare dei rituali di culto degli antenati (attraverso le cosiddette tavolette dei defunti) in uso in Cina da secoli, dei riti legati ai cicli stagionali, e del nome con cui definire il Dio dei cristiani.

I gesuiti ritenevano che il pensiero confuciano e in genere i riti religiosi cinesi non fossero incompatibili con il cristianesimo. In particolare i riti nei templi confuciani e le preghiere sulle tavolette degli antenati vennero considerati manifestazioni di rispetto verso gli avi senza attribuire ad essi un vero e proprio valore religioso. Dunque i gesuiti erano disponibili a consentire queste pratiche ai cinesi divenuti cristiani. I missionari cattolici francescani e domenicani invece ritenevano queste delle manifestazioni pagane, di dubbio valore religioso, che non potevano assolutamente essere tollerate. Oggetto di discussione era anche il termine cinese da adottare per designare il Dio dei cristiani. In cinese non esisteva propriamente una sola parola che lo indicasse: *Tianzhu* 天主 Signore del Cielo, *Shangdi* 上帝 Signore Supremo o *Tian* 天 Cielo, tutte e tre queste parole potevano essere una possibile traduzione del Dio cristiano. Ma, mentre i gesuiti preferivano usare l'antico termine confuciano di *Tian* 天 Cielo o *Shangdi* 上帝 Signore Supremo, per i francescani e domenicani, invece, bisognava usare il termine *Tianzhu* 天主 Signore del Cielo. L'adottare l'uno o l'altro termine, non era una semplice questione linguistica, ma piuttosto un problema che vedeva messa a rischio la continuità o rottura con la tradizione cinese.

Per quanto concerne il nome cinese capace di tradurre l'idea corrispondente alla nostra parola "Dio", i missionari furono molto preoccupati dalla difficoltà di esprimere con esattezza nella lingua del paese questo e altri concetti della dottrina cattolica. Nei primi anni, Ruggieri e Ricci, ancora poco pratici della letteratura classica e dei costumi locali, non sapevano esprimere l'idea di un Essere Infinito, creatore e moderatore dell'universo. Un caso involontario fece trovare l'espressione "Signore del Cielo", ritenuta adatta: i missionari avevano inteso esprimere con questa che i cinesi veneravano il "cielo" 天, dunque, "Signore del Cielo" avrebbe potuto benissimo indicare il Creatore. Più tardi, poi, quando il Ricci si rese conto dell'origine pagana di quell'espressione, non potendo ormai più sconfessarla perché già largamente diffusa, spesso la sostituì con le voci "Cielo" e "Dominatore Supremo", ambedue in uso nella letteratura classica cinese. Alla morte di Ricci, Longobardo, suo successore nel superiorato, durante un convegno missionario, manifestò i suoi dubbi sull'uso del termine introdotto da Ricci, dubbi peraltro condivisi anche da altri missionari dell'Ordine. La questione fu portata dinanzi a A. Palmeyro (1569-1635), gesuita portoghese, visitatore della Cina e del Giappone, il quale decise in favore del termine "Signore del Cielo"; ma il suo successore, E. Diaz, permise nuovamente l'uso dei termini "Cielo" e "Dominatore Supremo".

Per quanto riguarda invece le cerimonie concernenti Confucio e i defunti, in certe ricorrenze dell'anno i cinesi usavano bruciare incenso, offrire cibi e prostrarsi davanti alle tavolette, sulle quali venivano scritti i nomi dei defunti. Ma non tutti i cinesi davano a questi riti lo stesso valore: il popolo, ad esempio, li praticava con superstizione; i letterati, invece, li consideravano cerimonie civili. Allora, per non frapporre grossi ostacoli ad una graduale conversione dei cinesi, Ricci aveva accettato l'interpretazione dei letterati,

escludendo però certe cerimonie evidentemente superstiziose: tra esse, l'uso di bruciare monete a beneficio delle anime dei defunti, come se queste potessero servirsene nell'aldilà.

La questione dei Riti Cinesi, comunque, si protrasse fino a quando non giunsero in Cina religiosi appartenenti ad altri ordini. L'afflusso in Cina di missionari non gesuiti cominciò circa un ventennio dopo la morte di Ricci. Questi erano domenicani, francescani, agostiniani, etc. Ricordiamo il dettaglio interessante che la loro entrata in Cina fu possibile grazie all'intercessione di F. Verbiest (1623-1688), un gesuita molto potente nella corte di Kangxi.

I nuovi arrivati si meravigliarono delle cerimonie celebrate in onore dei defunti, e non esitarono dunque a dichiararle superstiziose. Anche nella predicazione, essi vollero seguire un metodo diverso da quello dei loro predecessori: mentre, infatti, i gesuiti avevano preferito attirare nelle loro chiese e residenze gli ascoltatori, i



nuovi venuti, invece, esortavano il popolo per le vie con il crocifisso in mano. Ma questa novità non fu gradita al popolo che si sollevò contro i cristiani, i quali, non sentendosi dunque più graditi, stesero un documento di accusa che fu trasmesso a Roma (1645) contro il metodo usato dai gesuiti.

Intanto, a sostenere la causa dei gesuiti era partito per Roma M. Martini (1614-1661), uomo abile, incaricato dai gesuiti di difendere il loro punto di vista presso il Papa; questi, avendo dimostrato erroneo l'esposto di B. G. Morales (1601-1658), ottenne dal Sant'Uffizio un decreto in favore dei Riti Cinesi. Dunque, un po' alla volta, la tesi dei gesuiti si fece strada anche tra i missionari di altri ordini religiosi. Ma il Mons. C. Maigrot, vicario del Fujian, nel 1693, dopo aver emesso un decreto, formalmente valido solo per la sua giurisdizione, ma che di fatto influenzò tutti i missionari in Cina, che condannava tali riti e proibiva l'uso dei nomi *Shangdi* 上帝 e *Tian* 天 per indicare il Dio dei cristiani, mandò a Roma un suo procuratore con l'incarico di far riprendere la discussione su di essi. Allora i gesuiti, dopo aver inviato un resoconto dell'imperatore Kangxi nel quale si dichiarava l'indole civile dei riti incriminati, mandarono a Roma A. Noel (1639-1724), per mostrare la finalità e difendere la loro posizione sulla maniera adottata.

Ma ciò fu inutile: nel 1704, infatti, papa Clemente XI emanò un nuovo decreto con il quale proibiva l'uso di dare a Dio i nomi di "Cielo" e "Dominatore Supremo", e si condannavano come superstiziose le onoranze rese a Confucio e ai defunti.

Un anno prima che fosse emesso questo decreto di condanna dei Riti Cinesi, era partito per l'Oriente mons. Maillard De Tournon (1668-1710), munito dal Papa di ampi poteri. Giunto in India, senza interpellare i gesuiti, anche lì incriminati di permettere pratiche superstiziose, promulgò il decreto di condanna dei Riti Malabarici³². Poi, sbarcato a Canton (1705), ordinò ai gesuiti di Pechino di chiedere per lui un'udienza con l'imperatore. P. Grimaldi si mise all'opera per ottenere tale udienza. Kangxi, appena ne fu informato, dispose che il rappresentante del Papa fosse accompagnato a Pechino con tutti gli onori.

Quando però costui giunse alla capitale, l'imperatore, avendo sentito dire che mons. De Tournon era contrario ai Riti Cinesi, prima di riceverlo gli fece chiedere se conoscesse la dichiarazione imperiale fatta pervenire in Europa sull'indole civile delle onoranze rese a Confucio e alle anime dei defunti. De Tournon rispose affermativamente, e aggiunse anche che a Roma si era del parere che i missionari residenti a Pechino non gli avessero esposto adeguatamente la questione. In seguito Kangxi venne a sapere che uno degli scopi dell'inviato papale era quello di sottrarre dal controllo portoghese l'entrata dei missionari gesuiti in Cina. Questa intromissione in campo politico e altri contrasti verificatisi tra il mons. e i rappresentanti imperiali, non distolsero il monarca dal concedere l'udienza, che fu solennissima. Il Legato pontificio chiese all'imperatore che cosa dovesse riferire al Papa. Kangxi rispose di comunicare a Sua Santità che i cinesi, da duemila anni, erano rimasti fedeli alla dottrina di Confucio e che, in seguito all'arrivo di M. Ricci, gli europei erano vissuti in Cina in pace. Qualora, però, i cristiani si fossero permessi di dissentire da Confucio anche in un solo punto, difficilmente i loro missionari sarebbero stati tollerati dall'impero.

Nella speranza di migliorare la situazione, fu inviato il mons. Maigrot, uomo distinto e buon conoscitore della lingua cinese e delle condizioni della Cina. Il mons. Maigrot era stato, comunque, il primo Vescovo a condannare i Riti Cinesi. L'imperatore si mostrò ben contento del suo arrivo, e volle disputare di persona con il prelado. Ricevutolo in pubblica udienza, lo invitò a leggere l'iscrizione situata sul trono imperiale. Ma mons. Maigrot seppe dare la spiegazione di uno solo dei quattro caratteri cinesi che la componevano. Pregato poi di esporre in quali punti la dottrina di Confucio differisse da quella di Cristo, il mons. non esitò a condannare il sacrificio che l'imperatore, secondo l'antico uso, offriva al Cielo in epoche determinate. Le parole del mons. suscitarono l'indignazione dell'imperatore e di tutti i mandarini presenti. In seguito a ciò, Kangxi fece pervenire al Legato due documenti, in uno dei quali trattava mons. Maigrot da ignorante presuntuoso, e nell'altro dichiarava che qualunque missionario si fosse permesso di offendere le leggi dell'impero, secondo le stesse leggi, sarebbe stato punito inesorabilmente. Forse Kangxi sperava, in tal modo, di ottenere dal prelado qualche soddisfazione. Ma tutto fu vano: mons. De Tournon, prima di tornare a

³² La questione dei riti malabarici fu una disputa sviluppatasi agli inizi del '600 in concomitanza con la questione dei Riti Cinesi. L'espressione trae origine dalla regione indiana del Malabar, in cui era presente allora una missione gesuitica, più precisamente nella città di Madura. Questa disputa nacque in occasione del viaggio in India del missionario gesuita Roberto De Nobili compiuto nel 1604. Confr. San Filippo M., Prezzolini C., *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, Guerra, Perugia, 2008.

Roma, fece un altro tentativo chiedendo un colloquio con l'imperatore, ma quando gli furono chieste le credenziali che l'accreditavano come inviato papale, fiero della sua dignità di Legato pontificio, rifiutò di presentarle. Allora Kangxi ordinò che i doni preparati per il Santo Padre, da Canton, dove erano stati inviati, fossero riportati a corte; fece inoltre espellere dai confini dell'impero mons. Maigrot e altri missionari e restrinse la dimora in Cina ai soli missionari muniti di un'autorizzazione speciale. Nonostante questi duri provvedimenti, Kangxi mostrò sempre grande rispetto verso mons. De Tournon, che fece accompagnare con tutti gli onori. Ma il Legato non si lasciò commuovere da queste delicatezze e, giunto a Nanchino, fece ciò per cui era arrivato in Cina: pubblicò il decreto con cui la Santa Sede condannava i Riti Cinesi, aggravandolo con la pena di scomunica contro coloro che non ne osservassero le prescrizioni. Quest'atto fece andare su tutte le furie l'imperatore, che diede ordine di arrestarlo e di consegnarlo nelle mani del governatore di Macao. Mons. De Tournon, gettato nelle prigioni portoghesi, morì tra i ferri.

Il decreto pontificio di condanna dei Riti Cinesi restò a lungo senza effetto, poiché nessuno dei prelati della Cina osò comunicarlo ai fedeli.

La tolleranza per i missionari muniti di passaporto imperiale, e alcune prove di indulgenza usate verso i cristiani, fecero sorgere a Roma la speranza di poter correre ai ripari mandando un altro Legato pontificio: mons. Mezzabarba, avente gli stessi poteri conferiti a De Tournon. Mezzabarba fece arrivo a Pechino nel 1720, e lì fu ricevuto in solenne udienza da Kangxi, al quale consegnò un breve pontificio contenente alcune concessioni sui Riti Cinesi. Durante una successiva udienza concessa al Legato, alla quale Kangxi volle presenti tutti i missionari residenti a Pechino, l'imperatore dichiarò che le tavolette commemorative dei defunti non derivavano da Confucio, né si basavano sulle dottrine dei libri classici della Cina, ma erano state introdotte e diffuse da libretti scritti per il popolo ignorante; quindi la controversia suscitata a proposito del loro uso non era degna di una decisione imperiale. Lo stesso si doveva dire a proposito della nomenclatura divina: l'imperatore si meravigliava altamente che si fosse disputato tanto su un argomento di così poca importanza.

Mons. Mezzabarba si vide restituire il breve pontificio. Kangxi si meravigliava che gli europei ardissero giudicare sfavorevolmente l'eccelsa dottrina dei cinesi, senza conoscerne la letteratura, gli usi e i costumi. A nome di sua maestà, l'interprete dichiarò a mons. Mezzabarba che i Riti Cinesi, proibiti dalla bolla papale, perché di natura dubbia, andavano interpretati nel loro significato di riti che promuovevano il buon vivere civile. Questo argomento, accompagnato ad altri fattori, fu ripetuto in una lettera dell'imperatore al Legato. I mandarini messaggeri dovevano aggiungere a voce che Kangxi aveva intenzione di far conoscere a tutti i principi cristiani, per mezzo della Corte dello Zar di Russia, la sua opinione sulla questione dei Riti Cinesi.

Ciò pose in grande agitazione mons. Mezzabarba, il quale sospese l'esecuzione della bolla pontificia e pregò l'imperatore di perdonare coloro che lo avevano offeso. Ma l'atteggiamento remissivo del Legato ottenne l'effetto contrario, e Kangxi fece incarcerare alcuni missionari. Mons. Mezzabarba, sperando di poter ottenere migliori risultati, nel 1721 riprese la via di Macao dove promulgò un'istruzione pastorale, in cui esortava i missionari all'ubbidienza alla Santa Sede. Indicava inoltre come tollerabili alcune cerimonie usate dai cinesi: inchini, genuflessioni e prostrazioni al defunto, alla bara e alle tavolette opportunamente corrette,

cioè portanti il solo nome del defunto, con accanto un'iscrizione che dichiarasse esclusa ogni idea superstiziosa. Lo stesso si doveva dire delle tavolette commemorative in onore di Confucio. Davanti alle tavolette corrette e alle tombe era lecito accendere candele, bruciare profumi e collocare cibi, ma si doveva evitare qualsiasi scandalo o atto superstizioso. Queste concessioni, che furono divise in otto articoli, sono passate alla storia con il nome delle "Otto concessioni di Mezzabarba"³³.

Pur con la sua buona volontà, il Legato non riuscì a risolvere la triste controversia, poiché, mentre dichiarava lecite le usanze cinesi, non determinava quali di esse in effetti lo fossero. In Cina, tra i missionari continuò a regnare la discordia: mentre gli uni si attenevano alle concessioni di mons. Mezzabarba, gli altri riconoscevano soltanto la bolla di Clemente XI promulgata dal De Tournon. Intanto l'imperatore Kangxi, sempre nella speranza di ottenere una più completa soddisfazione dal Papa, aveva mandato a Roma N. Giamprimo (1686-1759), gesuita napoletano, con l'incarico di chiedere al Papa di estendere la sua indulgenza sugli altri punti controversi, e in particolare di permettere l'uso dei termini "Cielo" e "Dominatore supremo". Ma Innocenzo XIII, per tutta risposta, ordinò al missionario di non far ritorno in Cina. Questa lotta continuò anche sotto i pontificati di Clemente XII e Benedetto XIV, finché quest'ultimo, con la bolla *Ex quo singulari* dell'11 luglio 1742³⁴, dichiarò nulle le concessioni fatte da mons. Mezzabarba e ordinò che i missionari promettessero di promuovere, presso i fedeli, l'osservanza delle disposizioni contenute nel decreto di condanna dei Riti Cinesi.

Finché visse Kangxi, tutti i missionari poterono continuare il loro apostolato e la persecuzione contro i cristiani non fu violenta, ma alla morte dell'imperatore, il figlio Yongzheng 雍正 (1722-1735) che gli successe, emanò un editto contro il cristianesimo, con il quale il cristianesimo veniva bandito (1724)³⁵, e tutti i missionari dovevano essere espulsi dalle terre dell'impero. In questo periodo, che si estende fino alla dissoluzione della Compagnia di Gesù (1775), la divisione tra quei gesuiti che erano rimasti legalmente nella capitale al servizio dell'imperatore e quegli altri che adesso si trovavano a dover compiere il loro lavoro pastorale illegalmente nelle province al di fuori sia del territorio di Pechino, sia delle sue immediate vicinanze, si fece sempre più netta. Inoltre, la Compagnia di Gesù accettò un numero sempre più vasto di cinesi, i quali, nell'ultima decade di vita della Compagnia in Cina, costituirono un terzo del numero complessivo dei gesuiti residenti nel Regno di Mezzo³⁶.

Mentre i mandarini si accanivano ad abbattere chiese e cappelle, I. Kogler (1680-1746), gesuita bavarese, presidente del dicastero astronomico, cercò di intercedere affinché i missionari non fossero rinviiati a Macao.

³³ Bortone F., 'Nuova e più solenne condanna', in *Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantun*, in *op. cit.*, p. 27.

³⁴ Bortone F., 'Nuova e più solenne condanna', in *Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantun*, in *op. cit.*, p. 28.

³⁵ Standaert N., 'Jesuits after 1724 till their dissolution', in *A Handbook of Christianity in China*, *op. cit.*, pp. 316-317.

³⁶ Standaert N., 'Number of Christians', in *A Handbook of Christianity in China*, *op. cit.*, p. 380.

L'imperatore fu irremovibile; mutò solo il luogo di concentrazione con la città di Canton, nel cui porto affluivano le navi di tutte le nazioni.



Con la successione al trono del nuovo imperatore, Qianlong 乾隆 (1735-1796), le cose non migliorarono. Questo sovrano, d'animo mite, si lasciò prendere la mano dai suoi potenti ministri, che infierirono contro i missionari dispersi nelle province. Questi continuarono ad esercitare il ministero sacerdotale tra mille pericoli, costretti a rimanere nascosti di giorno, per timore di essere riconosciuti e denunciati. Ciò nonostante vi furono vari neo missionari che, trasgredendo la vigilanza dei mandarini, riuscirono a penetrare in Cina. Tra questi vanno ricordati G.A. Enriquez (1596-1647) e T. De Attimis (1707-1748), i quali, dopo aver sofferto nelle carceri di Suzhou, morirono strangolati per la fede cristiana. Ma questi sono solo due di una molteplicità di altri nomi che dovettero subire tali supplizi.

Se la condanna lanciata contro i Riti Cinesi impedì di portare a compimento il piano di conversione di tutta la Cina, la persecuzione, dall'altro canto, rese difficilissimo l'apostolato tra le masse pagane. Mentre i missionari nascosti nelle province si sforzavano di tener viva la fiamma tra i fedeli, quelli di Pechino continuavano a servire l'imperatore, se non altro per evitare nuove tempeste.

L'amore per le arti e per le scienze, che l'imperatore Qianlong aveva ereditato da Kangxi, gli rese gradita la presenza dei gesuiti a corte. Egli si serviva di loro, oltre che per i calcoli astronomici, anche per fare eseguire costruzioni esotiche di palazzi, giardini e fontane. L'imperatore si diletta in modo particolare nell'arte calligrafica e nella pittura, e per meglio apprendere quest'ultima, era solito sedere accanto al gesuita milanese G. Castiglione (1688-1766), che in Cina ha lasciato grande fama di sé. Quest'ultimo, dal canto suo, ne approfittava per ottenere dall'imperatore benefici in favore dei missionari perseguitati.

2.5 La soppressione della Compagnia di Gesù

La persecuzione, che cominciò nel 1746, colpì l'intera missione nelle province, così che moltissimi missionari lasciarono Pechino o fuggirono a Macao. Intorno al 1749, soltanto 16 (inclusi dieci gesuiti) dei precedenti 44 missionari erano rimasti nelle province dello Henan, Jiangnan e Jiangxi³⁷. Nella capitale, dove la presenza dei cristiani e la loro attività era tollerata, i gesuiti (italiani, portoghesi e francesi) stavano solitamente al servizio dell'imperatore, ma erano anche impegnati in attività pastorali nei vicini sobborghi e dintorni. I gesuiti francesi mantennero una posizione forte grazie alle loro capacità. A. Gaubil (1722-1759),

³⁷ Gli altri sei missionari erano Francescani. Standaert N., 'Jesuits after 1724 till their dissolution in 1775', in *A Handbook of Christianity in China, op. cit.*, pp. 316-317.

per esempio, fu un eccellente astronomo, storico e traduttore di opere classiche cinesi; J. De Mailla (1669-1748), così come M. Martini, pubblicò un esauriente storia della Cina.

Le contraddizioni di cui furono fatti oggetto i missionari gesuiti in Cina, non erano che episodi di un vasto conflitto scatenato contro il loro ordine da seguaci del filosofismo razionalistico in comune con i giansenisti. Tutte queste forze fecero pressione sui sovrani cattolici per ottenere lo scioglimento della Compagnia di Gesù. Il primo a riuscire nell'intento fu il marchese di Pombal, segretario di Stato di Giuseppe I, re del Portogallo. L'astuto ministro, prendendo a pretesto un attentato contro il sovrano, fece imprigionare due gesuiti, accusandoli di complicità nel complotto, e indusse a firmare l'editto di espulsione di tutti i gesuiti dal Portogallo e dalle colonie. Di conseguenza, molti missionari della Compagnia di Gesù che lavoravano in Brasile, Africa, India e altre terre appartenenti al Portogallo, vennero stivati sulle navi come bestie e trasportati in Europa. Molti di questi paesi morirono durante la traversata, mentre gli altri furono abbandonati sulle coste italiane.

Per quanto riguarda la Cina, il decreto di espulsione colpì prima i gesuiti residenti a Macao; questi, raggiunto il Portogallo, furono gettati nelle carceri del Forte S. Giuliano, dove si trovarono in compagnia di altri gesuiti.

Oltre che dal Portogallo, i gesuiti furono scacciati anche da Francia e altri Stati d'Europa.

Ma i missionari di questi paesi non erano ancora soddisfatti, e così, facendo pressione sul Papa, ottennero che l'ordine dei gesuiti venisse soppresso in tutto il mondo cattolico. Clemente XIV, sotto la minaccia di scismi, per conservare la pace della Chiesa, emanò il *Dominus ac redemptor*, datato 21 luglio 1773³⁸ (che in Cina fu annunciato nel 1775), con il quale sopprimeva la Compagnia di Gesù. Tuttavia, veniva permesso ai vescovi di continuare a servirsi degli ex gesuiti che si sottomettevano di buon grado, dopo averli ridotti allo stato di preti diocesani. Nonostante lo spirito di sottomissione con cui fu accettato, il colpo fu tanto duro che vari missionari non ressero al dolore. Quanti restarono in vita continuarono a lavorare al servizio dell'imperatore e sostenendo con i conforti religiosi i cristiani cinesi rimasti fedeli.

3. La Compagnia di Gesù in Sicilia

La nascita della Compagnia di Gesù in Sicilia avvenne più per caso che per volere dell'allora ancora vivente suo fondatore S. Ignazio.

Era l'anno 1546, e ad Agrigento (allora "Girgenti"), il Cardinale Rodolfo Pio di Carpi era vescovo residente da circa due anni, vale a dire da quando nel 1544 aveva rinunciato alla Diocesi di Faenza³⁹ in favore del fratello Teodoro. In piena epoca di Riforma Cattolica, promossa dal Papa Paolo III, anche la diocesi di Girgenti necessitava di un'attenta cura pastorale e della riforma di alcuni monasteri che, come molti altri, non solo in Italia, ma in tutta l'Europa cattolica, mostravano segni di una profonda decadenza. A questa importante missione fu destinato il giovane Giacomo Lostio che, nato a Jodoigne nel 1520, era da poco

³⁸ Bortone F., 'La soppressione della Compagnia', in *Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantun*, in *op. cit.*, 1969, p. 32.

³⁹ Lo Nardo A., *Missionari siciliani nella storia della compagnia di Gesù*, Provincia Regionale di Palermo, Centro Studi Sociali, 2006, pp.33-40.

giunto a Roma per completare la sua preparazione sotto il magistero d'Ignazio. Non appare molto chiara la circostanza per cui il cardinale abbia richiesto proprio Lostio⁴⁰. Fu così che il primo gesuita mise piede nell'isola siciliana nel 1546⁴¹. Dell'apostolato di G. Lostio abbiamo poche testimonianze, ma sappiamo da fonti indirette che fece diverse escursioni nell'isola, in particolare a: Trapani, Sciacca, Bivona e altre città. Egli riuscì pienamente nel suo scopo di riformare il clero e le monache nei vari monasteri e nella stessa Girgenti. Successivamente, ammalatosi gravemente, si spense a Bologna nella seconda metà dell'anno 1548⁴². Nello stesso anno in cui Lostio lasciava la Sicilia, un altro gesuita sbarcava a Palermo: si trattava di Jeronimo Doménech (1516-1592), a cui per la sua opera di grande merito svolta nell'isola, verrà attribuito il titolo di "Angelo della Sicilia"⁴³. Successivamente Ignazio si apprestò a inviare nell'isola altri dieci elementi. Il nome dei dieci prescelti, insieme ad un breve curriculum scolastico e spirituale, venne comunicato dal gesuita J. Polanco (1516-1577) a Doménech con una lettera spedita da Roma. Quale capo del drappello fu scelto J. Nadal (1507-1580); prima di cominciare la nuova avventura parve opportuno ad Ignazio richiedere una benedizione papale che fu benevolmente concessa da Paolo III nel corso di un'udienza durante la quale P. Canisio (1521-1597) spiegò le finalità della missione in Sicilia. Al termine del colloquio J. Nadal e J. Doménech si recarono a visitare alcuni Cardinali e, per ultimo, Margherita d'Austria, figlia dell'imperatore Carlo V e sposa di Ottavio Farnese, anche lei molto vicina alla Compagnia. Ultimati gli ultimi preparativi "il 18 marzo 1548, la piccola colonia, nuovamente benedetta dal P. Ignazio, s'incamminava di buon mattino alla volta di Napoli, donde il 28 salparono, approdando a Messina, dopo superate parecchie peripezie, l'8 del seguente aprile"⁴⁴.

3.1 I Collegi Siciliani

Alla morte di Ignazio da Loyola (1556), esistevano in Sicilia cinque Collegi: a Messina, a Palermo, a Monreale, a Siracusa e Bivona, ai quali si aggiunse, pochi mesi dopo, quello di Catania, seguito nel corso del XVI secolo da altri sei: Caltabellotta, Caltagirone, Trapani, Mineo, Marsala e Caltanissetta.

Nel secolo XVII sorsero altri diciassette Collegi: Noto, Sciacca, Piazza Armerina, Enna, Naro, Termini Imerese, Randazzo, Modica, Scicli, San Giovanni di Messina, Salemi, Taormina, Vizzini, Alcamo, Mazara del Vallo, Polizzi, Mazzarino.

⁴⁰ Tacchi Venturi P., 'La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù', in *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La civiltà cattolica, 1930-1931, vol. II pag. 297.

⁴¹ Tacchi Venturi P., *ibidem*, pag. 298.

⁴² Sulla data esatta della sua morte ci sono notizie contrastanti. V. Tacchi Venturi P., *ibidem*, pag. 229.

⁴³ Lo Nardo A., *Missionari siciliani nella storia della compagnia di Gesù*, *op. cit.*, 2006, p. 35.

⁴⁴ Tacchi Venturi P., 'La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù', in *op. cit.*, vol. II, p. 336.

Dopo la restaurazione della Compagnia abbiamo: il Collegio A. Pennisi di Acireale, il Collegio Gonzaga di Palermo, il Collegio S. Ignazio di Messina⁴⁵.

Accanto ai Collegi si devono ricordare i due Noviziati di Messina e Palermo, in cui ebbero la prima formazione spirituale oltre 2000 fedeli e quella spirituale e umanistica circa 4000 tra padri e studenti⁴⁶.

La formazione dei Collegi non si limitava all'insegnamento. C'era tutta una scuola di vita pratica esemplare, che si cercava di divulgare attraverso esortazioni e catechesi domenicali, contatti personali ed esercizi spirituali. Tali Congregazioni tenevano riunioni settimanali e miravano alla cura della vita interiore dei membri, proiettata però sugli altri attraverso l'apostolato svolto singolarmente e comunitariamente. Tutto questo, naturalmente, era particolarmente accentuato nei giovani gesuiti, e si comprende allora lo slancio con cui chiesero saltuariamente di servire e portare il messaggio cristiano di salvezza ai popoli lontani. Certo, la smania di viaggiare, lo spirito di avventura, sotto forme diverse, è proprio dei ragazzi di ogni tempo.

Enorme importanza, a tal proposito, hanno avuto le lettere che costituiscono la corrispondenza durante tali missioni. Lo stesso fondatore Ignazio di Loyola, in diverse occasioni, ha lasciato delle indicazioni abbastanza precise sulle modalità di carteggio. Di particolare importanza erano le cosiddette *Litterae quadrimestres*, che erano distribuite a tutta la Compagnia. E così veniva disposto che: "...i sudditi delle diverse case o collegi, che sono alle dipendenze di un provinciale, scriveranno al principio di ogni quadrimestre una lettera nella lingua parlata della provincia, e un'altra dello stesso tenore in latino, contenente soltanto le cose edificanti. E invieranno l'una e l'altra in duplice copia, al provinciale, che inoltrerà la copia duplicata di ciascuna, in latino e in volgare, unitamente ad una lettera sua personale al Generale, con la relazione delle cose notevoli ed edificanti tralasciate dai singoli. La copia restatagli, poi, la farà trascrivere tante volte quanto basti per partecipare la notizia agli altri della provincia. tuttavia, affinché le notizie di una provincia si sappiano in un'altra, il Generale disporrà perché delle lettere inviate dalle province si facciano tante copie quante bastino per distribuirle a tutti gli altri provinciali; e questi, a loro volta, ne faranno altre copie per quelli della loro provincia⁴⁷".

Attese con impazienza in Europa, le lettere missionarie, spesso duplicate in molte copie e spesso anche tradotte, circolavano nelle comunità gesuitiche d'Italia, Francia, Germania, Portogallo e Spagna. Queste lettere rappresentavano delle fiaccole per infervorare i cuori di coloro che erano rimasti in Europa, e con il loro tono pieno di entusiasmo i missionari lanciavano continui appelli a superiori e confratelli perché si affrettassero ad aumentare il numero di operai per la missione. Insomma, la Compagnia di Gesù fu essenzialmente missionaria, rappresentò un corpo per la Missione. Ogni incarico ricevuto è un invio, una missione, anche quello che può sembrare il più umile o il più statico, perciò la Compagnia, che del nome di Gesù fa tutto il proprio programma di vita, sin dalle origini, con estrema coerenza e sollecitudine, si è

⁴⁵ Lo Nardo A., *Missionari siciliani nella storia della compagnia di Gesù*, op. cit., p. 46 ; Patti G., *Segni nel tempo. Archivio storico fotografico della Compagnia di Gesù in Sicilia*, Messina, Esur Ignatianum, 1992.

⁴⁶ Lo Nardo A., 'Fervore missionario', in *Missionari siciliani nella storia della compagnia di Gesù*, op. cit., p. 46.

⁴⁷ Lo Nardo A., 'Fervore missionario', in *Missionari siciliani nella storia della compagnia di Gesù*, op. cit., p. 47.

applicata alla missione rivolta alle genti, percorrendo tutte le strade del mondo, senza badare alle fatiche, a pericoli e addirittura disposta al sacrificio della stessa vita.

Per una biografia di Prospero Intorcetta



Matteo Ricci fu il primo a far conoscere ai profani in Europa le grandi opere della Compagnia di Gesù nel campo della scienza orientalistica e dell'apostolato cristiano nell'Impero Cinese; egli per primo mise piede, con in una mano il Vangelo e nell'altra la scienza, in quei luoghi, prima ignorati dagli Europei.

Ma Ricci non fu il solo ad illustrare con il proprio ingegno e generosità la dottrina della religione della scienza nei paesi del Celeste Impero.

Un altro missionario, anch'egli figlio della Compagnia di Gesù, penetrato in Cina pochi anni dopo la morte di Ricci, fu Prospero Intorcetta, ed è bene che anche a quest'umile ma grande uomo venga riconosciuto il prodigioso merito, mettendolo nella giusta luce e

portandolo all'attenzione di tutti, quale il vero e primo rivelatore del pensiero filosofico-religioso cinese in Europa.

Purtroppo le fonti a cui attingere per aver notizia del nostro illustre padre gesuita sono assai modeste: P. Intorcetta, infatti, è uno di quei personaggi a cui non è stata riconosciuta in vita la giusta importanza.

Ciò che possediamo oggi di lui ci arriva da un certo numero di articoli enciclopedici; da pagine sparse, talvolta inedite o persino anonime, all'interno di racconti sulle Missioni gesuitiche in Cina; da articoli che trattano i rapporti sul pensiero cinese e quello europeo; dalle importanti testimonianze di C. Capizzi e dal lavoro fatto da V. Di Giovanni, in occasione di una conferenza, intitolato proprio "*Prospero Intorcetta, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*", tenutasi a Palermo nel 1873.

Partendo proprio da queste testimonianze, cercheremo ora di riassumere quella che fu la vita e l'opera di questo grande personaggio.

1. Sulla vita e la formazione religiosa e culturale

Prospero Intorcetta nasce a Piazza Armerina, una cittadina greco-normanna situata al centro dell'isola siciliana, il 28 agosto 1625¹. Dopo aver fatto i primi studi a Piazza, presso il Collegio dei Gesuiti, compiuti in sedici anni fu mandato dai genitori nel Ginnasio a Catania, per studiare legge, ma egli, affascinato dalla Compagnia di Gesù che in quel tempo, specialmente in Sicilia, godeva di gran prestigio per i personaggi insigni che vi operarono, sia nel campo delle lettere sia per la santità della vita, lasciò ben presto la città etnea per recarsi a Messina ed entrare a far parte dell'Ordine dei gesuiti. Ma essendo ancora piccolo, dovette aspettare il 1642, dietro permesso dei genitori, per esser ammesso al Noviziato. Una volta entrato, proseguì così gli studi per il sacerdozio e, una volta ordinato, predicò con grande successo a Messina e Catania, e fu ritenuto uno dei primi oratori sacri di quell'epoca.

¹ Testore, C., 'Intorcetta Prospero', in *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano, 1951; Mons. Minicapelli, 'Il Prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII', in *op.cit.*, IV serie, Monza, 1910.

A causa della scarsa disponibilità di fonti, è talvolta difficile collegare i vari passaggi che fecero seguito nella sua vita. Sappiamo che il nostro Intorcetta, ancora giovane, concluse il noviziato a Messina il 31 dicembre 1644, proclamando così i voti di povertà, castità e ubbidienza. Dunque, andando a ritroso, sapendo che nel 1641 egli si era recato a Catania per volontà dei genitori affinché vi studiasse legge, risulta chiaro che avesse già compiuto gli studi superiori, e tutto fa supporre che egli abbia fatto tali studi a Piazza presso il Collegio dei Gesuiti, allora da poco fondato². Infatti troviamo che Intorcetta, alla fine del noviziato, fu trasferito a Palermo per completare la sua formazione letteraria nel Collegio di S. Francesco Saverio, dove rimase per altri due anni.

In una lettera al Generale V. Carafa, datata 20 settembre 1646³, egli scriveva di aver già terminato l'Accademia e che i superiori gli avevano assegnato l'incarico di insegnante grammatica per un anno in un Collegio, suggerendogli di studiare nel frattempo logica e fisica per poter così affrontare l'esame che gli avrebbe permesso di completare insieme il primo dei tre anni regolamentari di filosofia. Ed infatti Intorcetta, nell'anno scolastico 1646-1647 insegna grammatica nel Collegio di Messina, e poi rientra a Palermo per proseguire i suoi studi filosofici del secondo e terzo anno.

Terminati gli studi filosofici, Prospero Intorcetta comincia il periodo di magistero, cioè un periodo formativo misto di attività pratica e di studio. Durante questo periodo egli fu maestro nel Collegio di Vizzini (1649-50) e nel Collegio di Caltanissetta (1650-52)⁴, nei quali all'attività di insegnamento scolastico affiancava anche l'insegnamento del catechismo al pubblico e la predicazione alle folle nelle piazze.

Nel 1651 fa ritorno a Messina, in cui veste di nuovo i panni dell'alunno, cominciando il quadriennio di teologia che lo porterà nel 1654 all'ordinazione sacerdotale⁵.

Poi, le notizie delle opere e dei trionfi che i Padri gesuiti stavano raccogliendo nelle Missioni in Oriente, dopo l'entrata di M. Ricci, lo sedussero incredibilmente, e così chiese subito di esser inviato anche lui in quelle Missioni. A tal proposito, vi è testimonianza di una lettera rinvenuta e indirizzata al Generale G. Nickel, nella quale Intorcetta esprime in maniera pressante il suo sogno missionario⁶.

Fu così che nel 1656⁷, terminato il quadriennio di teologia, in compagnia con altri confratelli, Intorcetta partì per la Cina.

² Era il secondo che si fondava in Sicilia, secondo quanto riporta Di Giovanni V., 'Il Prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII', in *op. cit.*, IV serie, Monza, 1910, pp.4-5.

³ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel sec. XVII*, Atti del convegno tenuto a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 Ottobre 1983, a cura di Alcide Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese), 1985, p. 202.

⁴ Capizzi C., *ibidem*, p. 202.

⁵ Capizzi C., *ibidem*, p. 202.

⁶ Capizzi C., *ibidem*, p. 203.

⁷ Diverse le datazioni che si trovano a proposito dell'anno di partenza di Intorcetta per la Missione della Cina: Mons. Minacapelli, 'Il prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII', in *op. cit.*, riporta la data 1653; Alù M., *Sicilia missionaria*, riporta la data 1657; il catalogo della Provincia Sicula del 1656 riporta vagamente che egli "discessit ad Malabaricam missionem", dunque riferendosi ad una possibile missione in India; una lettera, forse la più attendibile, di F. Verbiest, riporta con esattezza che il P. Intorcetta in data 8 gennaio 1656 salpò da Genova per la Cina insieme con un

1.1 Il Viaggio e l'amore per la Cina

E' l'8 gennaio 1656, e la nave con a bordo Intorcetta e i gli altri suoi confratelli salpa dal Golfo di Genova, ma poco dopo venne assalita da una nave corsara, capitanata da un francese. I corsari, saltati sulla nave, catturarono subito i missionari, li depredarono dei loro bagagli, li portarono nella stiva dove inflissero loro maltrattamenti d'ogni tipo e li rimisero in libertà solo dietro un sostanzioso riscatto. In tal modo, i religiosi poterono tornare nei primi giorni di febbraio a Genova. Ma alcuni mesi dopo, giusto il tempo di riorganizzarsi e di rifare i bagagli, senza esitazione alcuna, i missionari salparono di nuovo diretti verso il Portogallo. Attraccarono così a Lisbona tra fine ottobre e inizio novembre 1656; e risale proprio a questo mese la prima lettera che Intorcetta scrisse al Generale G. Nickel, in cui lo informa brevemente della salute sua e dei suoi compagni, dei preparativi per la partenza verso l'India, dei festeggiamenti che ci sarebbero stati in onore dell'incoronazione del principe Alfonso VI al trono del Portogallo.

In queste righe però egli sorvola sulla data di partenza da Lisbona per l'India, ma ci dà invece un'informazione significativa per ciò che concerne la sua personalità umano-religiosa.

Egli racconta che sulla nave che avrebbe dovuto trasportare lui e i suoi confratelli missionari da Lisbona a Goa (principale base portoghese in India, nel quale facevano scalo le navi dirette in Cina e Giappone), si erano imbarcati anche altri compagni portoghesi; durante il viaggio molti dei confratelli si ammalarono e alcuni di loro morirono; egli invece, nonostante facesse con carità cristiana a tutti da infermiere, "per grazia di Dio non contrasse mai una malattia grave"⁸.

Si suppone, nel buco di notizie e testimonianze che coprono quel periodo di viaggio, che Intorcetta arrivasse intorno ai primi giorni del 1658⁹ a Goa e poi in Cina, precisamente a Macao, allora fiorente colonia portoghese. A Macao Intorcetta si dedicò subito allo studio della lingua cinese, che apprese in poco tempo e, inoltre, il 16 febbraio 1659, pronunciò i voti finali¹⁰. Cambiò il suo nome, così come avevano già fatto molti altri suoi confratelli, translitterandolo in cinese, e si chiamò dunque: *Yinduo Zejuesi* 殷铎泽觉斯¹¹; il primo binomio è la translitterazione del suo cognome "Intorcetta", l'ultima parte che lo compone, invece, è un appellativo che egli preferì darsi in sostituzione al suo nome di battesimo, e che ricorda foneticamente il termine "Piazzese", ricordando dunque la sua origine e terra in cui nacque, Piazza Armerina.

altro famoso missionario, M. Martini, gesuita di Trento, ed altri 7 gesuiti (partivano in totale 10 gesuiti, di cui 5 italiani, 3 tedeschi e 2 belgi). Dunque, poiché sembra esser la più attendibile, prenderemo come punto di riferimento quest'ultima testimonianza.

⁸ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, pp. 203-204.

⁹ Lo Nardo A., s.v. 'Intorcetta Prospero', in *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*, riporta la data del 4 aprile 1657, come data in cui i missionari da Lisbona si imbarcarono sul *Bom Jesus da Vidigueira* per la Cina, dove giunsero nel 1659.

¹⁰ Lo Nardo A., s.v. 'Intorcetta Prospero', in *op. cit.*

¹¹ Dalla traduzione di C. Capizzi. Altri, come, Di Giovanni V., in *Prospero Intorcetta ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, Archivio Storico Siciliano, 1870, già nel titolo dell'opera usa come translitterazione del nome dell'Intorcetta "In To çe Kio-ssé".

E' documentato che Intorcetta, qualche mese dopo l'arrivo a Macao, fu mandato nelle zone interne della Cina¹², e lì intraprese un'attiva opera di propaganda e diffusione del Vangelo, battezzando migliaia di convertiti e costruendo varie chiese per le comunità cristiane¹³. Egli stesso afferma che i Superiori lo assegnarono a Jianchang allo scopo di rianimare "la cristianità di tale città, rimasta per oltre vent'anni senza pastori"¹⁴.

1.2 La tormentata delle persecuzioni

Il missionario si buttò nel suo lavoro con estremo entusiasmo e allo stesso tempo con prudenza. A proprie spese personali, e sollecitando l'aiuto dei fedeli, che riuscì a raccogliere sempre più numerosi, Intorcetta riuscì persino a costruire una nuova chiesa maestosa. Ma ciò contribuì a mettersi contro il pretore della città, che lo accusò di esser il capo di una banda di ladroni che allora infestavano la città, e così fece eseguire l'ordine di radere al suolo la chiesa e di condurgli dinanzi in catene lo stesso gesuita. Il primo ordine fu subito eseguito, il secondo, invece, fu lasciato cadere per paura che venisse dimostrato che l'accusa a lui inflitta fosse soltanto una calunnia. Il funzionario, infatti, avrebbe preferito che il Padre si fosse reso latitante; ma Intorcetta continuò imperterrito la sua azione di propaganda in pubblico, sia nella città che nei dintorni.

I successi di Intorcetta scatenarono però una persecuzione locale, a cui se ne aggiunse una generale, che portò nel 1665¹⁵ al suo arresto con altri missionari gesuiti, domenicani e francescani, che furono internati a Canton in una casa gesuitica trasformata in prigione collettiva. Qui i suoi compagni decisero di mandarlo a Roma in veste di Procuratore della Missione cinese, per riferire sulla situazione di questa e delle misere condizioni in cui versava, e dunque chiedere rinforzi di altri missionari e di mezzi più adeguati. Il problema stava nel poter uscire dalla prigione e poi recarsi a Macao eludendo la vigilanza della polizia cinese.

Fu grazie ad un giovane gesuita francese, G. Macret, il quale fu fatto venire da Macao per via mare e che prese il suo posto nella prigione di Canton, che Intorcetta riuscì ad eludere la vigilanza delle guardie cinesi, riuscendo così a sparire, e inosservato si recò verso Macao per poi imbarcarsi verso Goa. Purtroppo c'erano delle difficoltà finanziarie, ma grazie all'economista dei Gesuiti di Macao, che gli diede una piccola somma di denaro e grazie anche alla generosità di molte altre persone, Intorcetta riuscì ad affrontare il viaggio verso l'Europa, per poi giungere finalmente a Roma nei primi mesi del 1671¹⁶.

Una volta a Roma, ebbe agio di scrivere e pubblicare (1672¹⁷) una concisa narrazione sullo stato della Missione dal 1580 al 1669, che intitolò *Compendiosa Narratione dello stato della Missione di Cina*¹⁸

¹² Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, pp. 204-205.

¹³ Mons. Minacapelli, 'Il prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII', in *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 205.

¹⁵ Capizzi C., *ibidem*, p. 205. Di Giovanni V., *Il Prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII*, in *op. cit.*, p. 5, riporta invece la data 1663.

¹⁶ Datazione offerta dall'opera di Prospero Intorcetta *Compendiosa narrazione dello stato della Missione cinese*, pubblicata a Roma nel 1672.

¹⁷ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 206.

indirizzata ai Cardinali della Propaganda Fide, e chiese, inoltre, al Generale Giovan Paolo Oliva quaranta giovani missionari da portare con sé in Cina¹⁹.

Presentò ai cardinali anche altri due scritti, dei quali soltanto il primo è stato edito: una *Discussione apologetica*²⁰ sui riti praticati dai cinesi in onore di Confucio e dei loro defunti, e una *Informazione* sulle condizioni richieste ai cinesi candidati al sacerdozio e in difesa della versione cinese della Bibbia e dei testi liturgici latini²¹.

Ottenuto il mandato da Clemente X, dei rinforzi e un po' di mezzi, negoziata la fondazione di un Collegio gesuitico in Cina e infine, sollecitata e ottenuta la concessione di altri giovani gesuiti per le missioni, per le quali egli stesso asseriva: “..quando ve ne bisognerebbero migliaia per coltivare e raccogliere l'ubertosa messe che si prepara in tutto l'impero e fuori e per sostituire gli operaio attuali, che vanno disparendo a poco a poco, logori dalle fatiche, dall'età, dalle sofferenze”²², Intorcetta fece ritorno in Cina (1672²³).

1.3 Il ritorno in Cina: nuovi incarichi e sudati trionfi.

Durante il viaggio di ritorno, però, nella lunga navigazione e traversata, le navi giunte nella zona equatoriale furono sorprese da un'ondata di bonaccia che provocò una febbre che colpì la maggior parte della ciurma, e anche il missionario piazzese e i suoi compagni furono contagiati; inoltre, un gran numero dei missionari affidatigli per la Missione morirono per la malattia.

Ma, senza farsi abbattere da questi tristi eventi, Intorcetta proseguì il suo viaggio per la Cina, ed arrivò così nel 1673 a Macao²⁴.

Giunto poi sul territorio cinese nel 1674²⁵, ebbe la gioia di rivedere liberi i suoi confratelli, con i quali non tardò a riprendere il lavoro di propaganda. Ma di lì a poco sopravvennero nuove sollevazioni e persecuzioni, che lo portarono persino ad esser giudicato davanti i tribunali; ma anche in queste occasioni, egli non si perdette mai d'animo, e seppe difendere a meraviglia sé e i suoi confratelli, mostrando un coraggio e un forte spirito che furono oggetto di ammirazione e rispetto anche da parte dei giudici cinesi.

Nel 1676 Intorcetta fondò il primo noviziato dei Gesuiti nell'impero cinese ad Hangzhou, divenendone così il primo rettore e il primo maestro dei novizi²⁶.

¹⁸ Panorama storico della situazione della suddetta Missione comprendente il periodo che va dal 1580 al 1669.

¹⁹ Mons. Minacapelli, 'Il prospero di C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII', in *op. cit.*

²⁰ Il cui manoscritto è conservato nella Biblioteca nazionale di Roma.

²¹ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*

²² Estratto da una pag. di stampa anonima, trovata tra il cartaceo dell'archivio di Casa Professa, Palermo.

²³ Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 207.

²⁴ Capizzi C., *ibidem*, p. 208.

²⁵ Capizzi C., *ibidem*, p. 208.

²⁶ Capizzi C., *ibidem*, p. 208.

In seguito, egli occupò anche l'incarico di Visitatore della Cina e del Giappone (1676-78) e di Vice-Provinciale della Cina (1686-90)²⁷.

Nel 1680, il P. Intorcetta ha 55 anni, eppure in una lettera di F. Verbiest al Generale P. Oliva, il gesuita fiammingo riferisce che il missionario siciliano è continuamente tormentato da malattie. Fortunatamente, nel 1688 la salute di Intorcetta migliorò, e questo gli fu molto utile per il difficile periodo che sarebbe seguito per la missione.

Seguì infatti una persecuzione mirata proprio all'Intorcetta da parte delle più alte autorità cittadine e provinciali. Questa persecuzione durò quattro anni, ed egli ne fu la vittima più illustre: venne arrestato, maltrattato e processato. Ma la sua lucidità nel difendersi e il suo coraggio spiccarono più che mai.

Il Vicerè dello Zhejiang, dove operava Intorcetta, in un editto contro la religione cristiana gli rimproverava non solo d'aver stampato e diffuso certi libri di dottrina cristiana come la *Spiegazione della legge di Dio*, di G. Aleni e *Le sette vittorie*, di D. Patoja, ma di far dipingere le immagini di Dio e di obbligare le persone a venirle ad adorare in certi giorni fissi²⁸.

Quando questa persecuzione finì, Intorcetta restò ad Hangzhou, ma da quel momento in poi le notizie riguardanti gli ultimi suoi anni di vita sono più che mai rare e poco attendibili. Due notizie in particolare ci giungono da fonti secondarie: una riguardante un incendio che nel 1692 distrusse la sua bella chiesa di Hangzhou, ammirata da tutti; e un'altra riguardante la data della sua morte: P. Intorcetta morì di malattia ad Hangzhou il 3 ottobre 1696, e venne sepolto nel terreno che egli stesso aveva comprato vent'anni prima per farne un cimitero, nel quale già riposavano dieci suoi confratelli, e del quale oggi si ignora l'ubicazione²⁹.

Nonostante la sua anziana età e la stanchezza che vari dolori gli provocarono, la luce che brillava sul suo viso era sempre vivida e, secondo i suoi biografi, fu sempre rispettato dagli stessi infedeli. Così ne parlava Le Gobien: *“Questo Padre, di nazione siciliano, era un vecchio venerabile d'oltre a sessantacinque anni d'età, invecchiato nel ministero apostolico. Sebbene egli fosse di media statura, la sua vecchiezza e un'aura di maestà che splendeva sul suo volto, gli conciliavano il rispetto degli stessi infedeli. Le sue maniere attraenti e gioviali gli procuravano l'amicizia di tutti coloro che lo frequentavano, ma la vivacità del suo ingegno congiunta a una prudenza consumata, lo facevano considerare un uomo eccezionale. Queste doti di natura erano rafforzate da una virtù rara, da uno zelo ardente e da un coraggio eroico, capace di tutto soffrire e di tutto osare per la gloria di Gesù Cristo e la salvezza delle anime”*³⁰.

²⁷ Capizzi C., *ibidem*, p. 208.

²⁸ Le Gobien C. tratto da *Histoire de l'Édite de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chretienne: avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Mortes*, pubblicato a Parigi nel 1698 e cit. da Capizzi C. nel suo articolo 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, Rivista Quadrimestrale diretta da Francesco Pericoli Ridolfini, anno XII, fasc. 1, Roma, 1989, p. 6.

²⁹ Capizzi, C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 209; Lo Nardo, A., 'Missionari siciliani', in *op. cit.*, p. 50.

³⁰ Le Gobien C., cit. da Capizzi C. nel suo articolo 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 210.

Le sue docili maniere gli attiravano l'amicizia di tutti quelli che lo avvicinavano, e la vivacità del suo spirito congiunta ad una prudenza consumata, lo facevano riguardare come un uomo straordinario. Queste qualità erano rese più preziose da una rara virtù, da uno zelo ardente e da un coraggio eroico, capace di intraprendere tutto per la gloria di Dio e la salvezza delle anime³¹.

Ma la biografia di Intorcetta fa emergere solo una minima parte dell'importanza che questo gesuita ricoprì. Bisognerebbe analizzare quest'illustre figura anche per altri aspetti, che purtroppo trovano ancora pochi riscontri nella storiografia: quale italiano del XVII secolo; quale formatore dei giovani cinesi che si facevano gesuiti entrando nel Noviziato da lui fondato; quale uno degli attori di maggior spicco dell'inculturazione cristiana che passò attraverso il dramma della cosiddetta "questione dei riti cinesi"; quale uomo di forte e combattiva spiritualità cristiana; e infine, quale mediatore tra il pensiero cinese e quello europeo mediante le sue traduzioni dei libri attribuiti a Confucio. Ed è proprio quest'ultimo aspetto che tratteremo e ci cimenteremo ad analizzare nel quarto capitolo di questo elaborato, cercando di usare la massima attenzione nell'attenerci nel miglior modo possibile alle fonti pervenuteci dal personaggio protagonista della ricerca.

2. L'attività di Prospero Intorcetta a Hangzhou

Dalle fonti consultate, risulta che, nel suo ventennio di soggiorno ad Hangzhou, Intorcetta svolse la sua attività missionaria principalmente in tre settori: come Superiore locale nel governo della Vice-Provincia gesuitica di Cina, come formatore spirituale dei novizi cinesi e di giovani Padri europei venuti in Cina ed affidati alla sua direzione ed ospitalità e, infine, come operatore di evangelizzazione diretta dei cinesi. A proposito di questo punto, abbiamo la testimonianza di una lettera che si inquadra proprio in questo settore. La lettera alla quale facciamo riferimento è quella che Intorcetta scrisse al fratello, Francesco Intorcetta S.I.³², datata "Hangzhou, 18 agosto 1683"³³. Quando egli fu assegnato dai Superiori ad Hangzhou, vi trovò una notevole comunità, la quale si raccoglieva soprattutto nella grande chiesa che era stata costruita da M. Martini, morto in quella città nel 1661³⁴. E' lo stesso Intorcetta ad informarci con le sue parole, nella sua

³¹ Estratto da una pag. di stampa anonima, trovata tra il cartaceo dell'archivio di Casa Professa, Palermo.

³² Capizzi C., nel suo articolo 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *op. cit.*, p. 7, riporta che il fratello in questione, P. Francesco Intorcetta, destinatario della lettera mandata da Intorcetta, fu anch'egli un gesuita fino al 1639; si era reso noto per alcune pubblicazioni e per l'insegnamento della filosofia nel Collegio di Trapani e della teologia in quello di Palermo. Ma, mentre il Prospero gli scriveva questa lettera datata 18 agosto 1683, in risposta alla sua ultima datata 20 settembre 1680, il Francesco era già morto il 28 Aprile 1682. Oltre a queste notizie biografiche, nella Biblioteca Fardelliana di Trapani, sono conservati anche alcuni documenti, tra cui un trattato su due libri di Aristotele, probabilmente da attribuire a Francesco Intorcetta. Ma non solo: da alcune ricerche fatte da C. Capizzi, evince anche che questo Francesco al quale ci riferiamo era, oltre che fratello di Ordine, anche fratello di sangue del nostro personaggio. Cfr. Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 201.

³³ Intorcetta P., *Lettera del P. Prospero Intorcetta S.I. a suo fratello P. Francesco S.I. (Hangzhou, 18 agosto 1683)*, ARSI, Jap. Sin. 163, ff. 223-224, citata da Capizzi C. nel suo articolo 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *op. cit.*, pp. 16-21.

³⁴ Capizzi, C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', in *op. cit.*, p. 200.

lettera, come quella chiesa fosse stata tanto voluta ed edificata da M. Martini “[..] *il di cui modello è europeo, olim fabricata dal P. Martino de Martinis*”³⁵.



Il M. Martini³⁶ ebbe come residenza principale la città di Hangzhou. Si sa che egli fece costruire a partire dal 15 giugno 1659³⁷, una chiesa dedicata al nome di Gesù, e chiamata dai cinesi *Chao sim*³⁸.

La Chiesa, costruita di mattoni, era a tre navate. Benché non fosse molto grandiosa, Intorcetta ne fece affrescare l'interno da un pittore cristiano cinese. Il risultato fu strepitoso. I cinesi accorrevano in folla ad ammirare quella decorazione, finendo col porsi interrogativi sul significato religioso delle immagini che ammiravano: questo era lo scopo principale a cui il missionario aveva mirato.

La sua lettera, succitata, è il frutto indiretto della fama che la chiesa di Hangzhou già godeva in certi ambienti gesuitici europei. Proprio tale fama aveva stimolato un confratello di Intorcetta a chiedergli notizie dettagliate su di essa e, soprattutto, sulla sua decorazione. La lettera, tutta di pugno del gesuita siciliano, scritta in tre fogli di carta, fu spedita a Roma, con una lettera di accompagnamento diretta a C. Noyelle, affinché la facesse proseguire fino a Palermo, dove stava il fratello del missionario, Francesco, il quale però era già morto³⁹.

Ci serviremo a tal proposito ancora una volta delle parole di Le Gobien, che dopo aver letto la lettera di Intorcetta, descriveva così la chiesa di Hangzhou: “*Era la Chiesa senza contraddizione la più bella, e la meglio intesa di tutta la Cina. E benché la sua fabbrica fosse assai men sontuosa, e men grande della principale Moschea de’Maomettiani, era però impareggiabilmente più adorna, e più gentile. Tutto l’edificio era fatto a mattoni, presone il disegno dalle Chiese d’Europa. Quattro colonnati di legno, ad imitazione della nostra architettura, che per man Cinese non potea farsi che grossolana, formavano la nave di mezzo, e due laterali. Due ordini di queste colonne, conforme all’uso del Paese, erano incastrati nel muro [perimetrale]. Sopra ogni capitello delle colonne di mezzo posavano quattro archi che venivano ad*

³⁵ Intorcetta P., *Lettera del P. Prospero Intorcetta S.I. a suo fratello P. Francesco S.I. (Hangzhou, 18 agosto 1683)*, ARSI, Jap. Sin. 163, ff. 223-224, citata da Capizzi C. nel suo articolo ‘La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.’, in *op. cit.*, pp. 16-21.

³⁶ Sulla biografia di M. Martini, nato a Trento nel 1614 e morto ad Hangzhou nel 1661, vedi ad es. Bolognani B., *L’Europa scopre il volto della Cina: prima biografia di padre Martino Martini missionario, sinologo, geografo (1614-1661)*, Biblioteca dei PP. Francescani, Trento, 1978.

³⁷ Capizzi C., ‘La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.’, in *op. cit.*, p. 8.

³⁸ Fonti in Dehergne J., ‘La Chine centrale vers 1700’, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n.30, 1961, p. 313.

³⁹ Per questo motivo, quando la lettera arrivò a Roma, a Palermo si sapeva già della morte di Francesco Intorcetta, e questa venne così trattenuta e deposta nell’archivio. Oggi infatti, si trova inserita nel CLXIII vol. della serie che riguarda le Missioni del Giappone e della Cina, e costituisce uno dei fondi più preziosi dell’ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu).

incontrarsi ad angoli retti, due de'quali traversavano ambo le navi, e due altri separavano quella di mezzo da quella di fianco. Il Cielo poi della Chiesa, ch'era vaghissimo, era tutto lumeggiato d'oro e d'azzurro, tra mischiati acconciamente de'colori più vivi, e con tanto artificio disposti sulla bella vernice Cinese, che spiccavano a meraviglia. V'havea tre Altari, e il maggior d'essi dedicato al Salvatore. Il Tabernacolo di scultura Europea con ornamenti alla Cinese facea vista assai bella. Il primo degli altri due era consegnato all'Apostolo S.Pietro, che d'una mano teneva due chiavi, e accennava le porte del Cielo coll'altra: il secondo all'Apostolo S. Paolo, rappresentato in atto di predicare; havea un Crocefisso nella sinistra, e colla destra additava uno scritto, ov'erano queste parole: Noi predichiamo Gesù Crocefisso. Ma il più bello di quella Chiesa, e quel, che traeva un Mondo di gente a vederla, era il gran numero delle Pitture, ond'era adorna. Un Dipintore Cinese Cristiano l'havea copiate da gli Originali d'Europa, e benché assai contraffatte, à Cinesi però gradivano molto, e le havean per cose rare, e d'ottima mano. Di queste Tavole, alcune rappresentavano la vita di Cristo dal Nascimento sino all'Ascensione; altre la Vita di N. Signora, i quattro Novissimi, i dodici Apostoli, i quattro Vangelisti, i Fondatori delle Religioni ognun nel suo Abito, e certe Istorie più scelte, e più segnalate del Vecchio, e Nuovo Testamento, come la Conversion di S.Paolo, e quella del Gran Costantino. Leggevasi a piè d'ogni Quadro la spiegazion del Mistero, ch'eravi figurato, composta in dettatura sublime, e scritta a caratteri Cinesi sopra vernice bianca. E ciò partoriva un ottimo effetto; perché ogni Pittura era come un Predicatore, che annunziava, a chiunque la vedesse, la verità del Vangelo, in maniera acconcia alla capacità di tutti, e alla forza del loro intendimento. Ognun ne traeva qualche insegnamento; il popolo rozzo dalle stesse figure, che vi vedea, e i Letterati dalla spiegazione, che v'era appesa. Quindi un Gentile, che volesse dar qualche tempo alla considerazione de'Quadri l'un dopo l'altro, usciva di Chiesa mezzanamente instrutto; e se non riportavane un desiderio di Conversione sincera, partivasi almeno pien d'alta stima della Religione Cristiana"⁴⁰. Di fronte a cotanta efficacia catechetica non meraviglia che il Viceré dello Zhejiang desiderasse far abbattere quella chiesa, considerata il sostegno della fede cristiana nella sua provincia.

Così come sostiene C. Capizzi, questa descrizione di Le Gobien, messa a confronto con quella che si legge nella lettera dello stesso Intorcetta, colpisce per due motivi: da un lato, perché in complesso le corrisponde fedelmente, dall'altro perché la completa in tanti piccoli particolari, compreso quella della fama goduta dalla chiesa tra i cinesi grazie alla sua decorazione pittorica.

Purtroppo, oggi su queste pitture non si può più contare, poiché furono distrutte da un incendio mentre Intorcetta era ancora in vita, provocandogli un profondo dolore. E anche in questo caso useremo le parole di Le Gobien che, concludendo la descrizione di cui sopra, diceva: *“Non mi sarei fermato in una descrizione sì stesa di quel santo luogo, se quella preziosa memoria della pietà de'Cristiani ancor durasse. Ma Dio, che*

⁴⁰ Capizzi C., 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *op. cit.*, pp. 9-10.

l'havea difesa dal furor de'Persecutori, non volle preservarla dal furor delle fiamme, che la ridussero in cenere con buona parte della città d'Hangzhou a i due d'Agosto dell'anno 1692"⁴¹.

L'orrenda fine della Chiesa del Salvatore di Hangzhou, dunque, rende ancor più preziosa la minuziosa descrizione che Intorcetta ne fece nella sua lettera: la chiesa era il suo orgoglio, perché attraverso questa lui credeva ciecamente e avvertiva la buona riuscita del suo obiettivo di missionario di conversione dei cinesi, e ciò si evince dalle sue stesse parole tratte da una parte della sua stessa lettera: "[...] *Le Christianità di questa Cina sono fervorose, e numerose, et ogn'anno si vanno aprendo nuove e nuove. Le nostre Chiese qui sono pubbliche, com in qualsivoglia terra di Prencipi cristiani, et alcune magnifiche e di grande concorso cossì di gente popolare come di Mandarinini o Regij Ministri. E perché li calori del tempo e le poche forze di vecchio non mi aggiuntano a longhe et minute relationi dell'altre Chiese di questo vastissimo imperio, dirò a V(ostra) R(everenza) compendiosamente alcuna cosa di questa mia Chiesa, e Collegio di Hamcheu.*"⁴².

3. Le opere

Nel fare l'elenco delle opere di Prospero Intorcetta, seguiamo diverse fonti a noi a disposizione⁴³, tutte comunque concordi sulla reale attribuzione di queste al nostro personaggio.

- *Sapientia Sinica*, scritto da Intorcetta nel 1600; è la traduzione commentata del primo e del terzo⁴⁴ dei Quattro libri confuciani⁴⁵; l'opera comprende parte dei *Dialoghi (Lunyu)*, e della *Grande Scienza*

⁴¹ Capizzi C., 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *op. cit.*, p. 10.

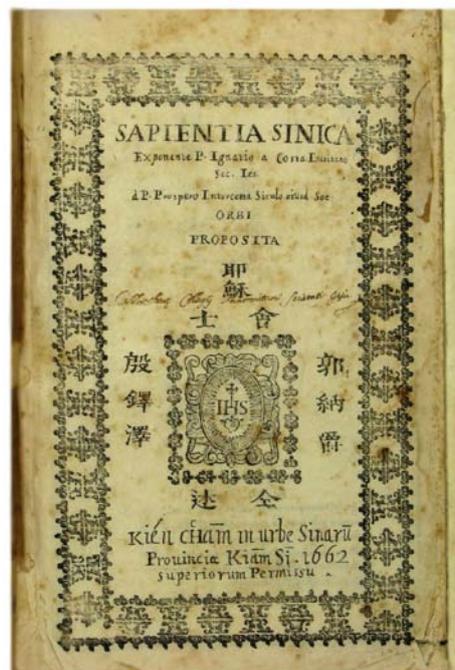
⁴² Intorcetta P., *Lettera del P. Prospero Intorcetta S.I. a suo fratello P. Francesco S.I. (Hangzhou, 18 agosto 1683)*, ARSI, Jap. Sin. 163, ff. 223-224, citata da Capizzi C. nel suo articolo 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *op. cit.*, pp. 16-21.

⁴³ Mons. Minacapelli C., 'Il P. Prospero Intorcetta della C.d.G. Missionario in Cina nel sec. XVII', in *La scuola Cattolica*, 4 serie, Tipografia artigianale, Monza, Ottobre 1910, pp.3-11.; Di Giovanni, V., *In-to-çe Kio-ssé, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, Archivio storico Siciliano, Stab. Tip. Lao, Palermo, 1873, pp. 35-47; O'Neill, C.E., Dominguez, J.M., *Diccionario Historico de la Compania de Jesus: biografico-tematico*, Institutum historicum S.I., Roma, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, vol. III pp. 2059-2060; J., Dehergne J., *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Biblioteca Istituti Historici Societatis Iesu, vol. XXXVII, Roma, 1973, p. 129; Alù M., *Sicilia missionaria*, ed. Ufficio Missionario Diocesano, Tip. Lussografica, Caltanissetta, 1954; Capizzi C., 'Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta', *op. cit.*; Villari, L., 'Piazza Armerina nel '500 e nel '600', in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, Atti del convegno tenuto a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 Ottobre 1983, a cura di Alcide Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese), 1985, pp. 197-235; *Dizionario dei siciliani Illustri*, F. Ciuni, ed. libraio, Palermo, 1939; Leanza A., 'P. Prospero Intorcetta S.I.', in *Le Missioni della Compagnia di Gesù*, anno II, n.19, 6 ottobre 1916.

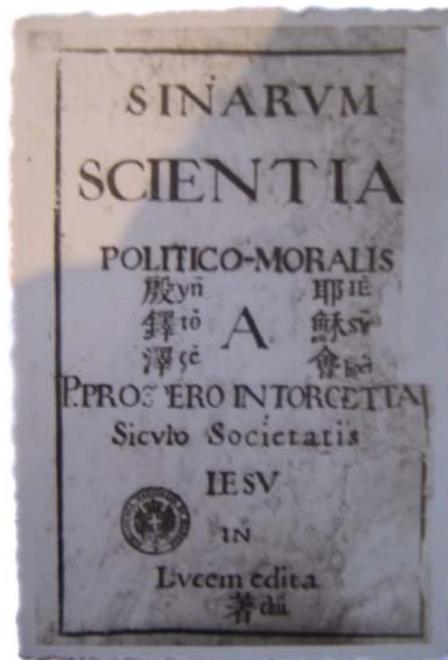
⁴⁴ Il terzo libro comprende solo cinque parti. Infatti il libro termina con il seguente titolo: "Libri Lun yu pars VI", come se dovesse proseguire con la sesta parte, ma che invece risulta assente.

⁴⁵ La formazione dei Quattro Libri è indissociabile dal nome di Confucio. Questi sono: il *Daxue* 大學, *La Grande Scienza*, nel quale sono esposti molti temi della filosofia e del pensiero politico di Confucio, ma in particolare si individua una tensione rivolta più al mondo presente che non a visioni trascendentali; il *Zhong Yong* 中庸, *Il Giusto Mezzo*, nel quale è proposto un cammino verso la virtù perfetta e si concentra sugli insegnamenti e lo studio che porteranno attraverso la Via, il *dao* 道, alla virtù confuciana; *Lunyu* 論語, *I Dialoghi*, che riporta, sotto forma di dialogo tra maestro e discepoli, gli insegnamenti di Confucio; *Mengzi* 孟子, *Mencio*, che riporta una raccolta di conversazioni

(*Daxue*), entrambi testi canonici appartenenti alla scuola confuciana. E' stampata tutta in cinese, il cui testo è disposto in linee orizzontali, andando da sinistra a destra, e a fianco di ogni singolo carattere vi è la corrispondente traduzione fonetica; sotto il testo in caratteri cinesi, vi è poi la traduzione in latino. E' presente anche una breve parte sulla vita di Confucio, sempre in latino. Tutto il volume è composto da 97 fogli. Il libro è composto da doppi fogli di carta finissimi, come fosse carta velina, l'uno trascritto, l'altro lasciato in bianco, probabilmente per evitare di far trapassare l'inchiostro nella successiva pagina e dunque conservare meglio il testo⁴⁶. Quest'opera aveva lo scopo di introdurre i giovani missionari alla cultura cinese, e Intorcetta si dedicò, assiduamente, a perfezionarlo. Fu data alle stampe a Jianchang nel 1662. Di Giovanni dice di questa essere la massima gloria di Intorcetta, e non è, a quanto si evince dalle testimonianze, il solo a pensarlo.



- Seguì poi una traduzione *Sinarum Scientia politico-moralis*, che rappresenta la traduzione di un altro testo fondamentale della tradizione confuciana, il *Giusto Mezzo* (*Zhong Yong*). Anche questa traduzione riporta, disposti in due colonne verticali, il testo in cinese con, a fronte, la traduzione in latino. Il testo che consta di trentacinque fogli in tutto, fu stampata nel 1667 a Canton e successivamente, nel 1669, a Goa (dove Intorcetta scrisse la parte in latino). Anche qui si trova una breve *Confucii vita*.
- *Testimonium de cultu Sinensi*⁴⁷ (Parigi 1700) e *Informazioni che dà P. Intorcetta, sacerdote della Compagnia di Gesù proc. della Cina, alli eminentissimi signori cardinali della sacra congreg. ne de Propaganda Fide [...]*, Roma 24 marzo



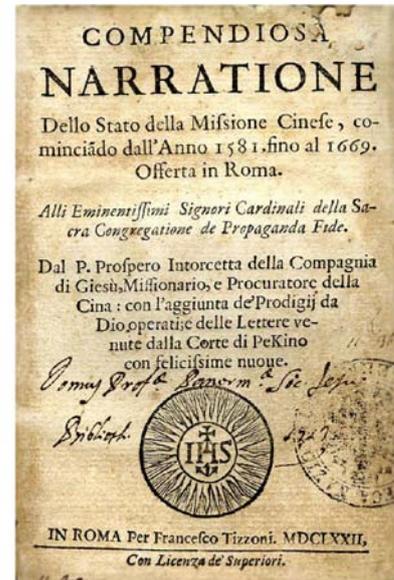
del filosofo Mencio con alcuni contemporanei. Al contrario dei brevi dialoghi presenti nel *Lunyu*, qui le conversazioni sono più lunghe e con una prosa più articolata.

⁴⁶ Il libro attualmente si trova nella Biblioteca Regionale "Bombace" di Palermo, nella sezione Archivio testi rari.

⁴⁷ In *Il Prospero Intorcetta d. C. d. G., missionario in Cina del sec. XVII*, accanto al titolo dell'opera cui siamo facendo riferimento, è riportata anche la data 1668, probabilmente da riferimento al momento in cui quest'opera fu scritta.

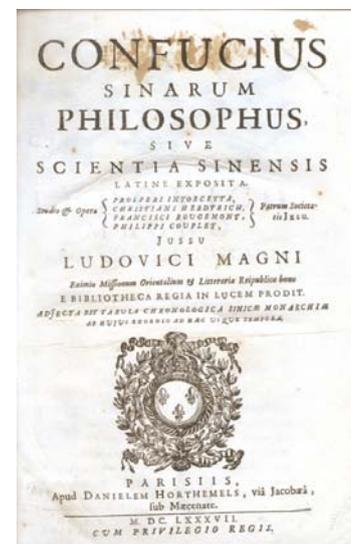
1672, sono due documenti relativi al culto di Confucio e agli antenati praticato in Cina, nonché alla formazione del clero nativo; ma mentre il primo è un documento edito, il secondo è, invece, una relazione inedita. Sappiamo che Intorcetta intervenne attivamente nella questione dei riti cinesi⁴⁸.

- *Compendiosa narrazione dello stato della missione cinese dall'anno 1581 fino al 1669* (Roma 1672⁴⁹), scritta da Intorcetta nel periodo in cui riuscì a fuggire di nascosto dalla prigione di Macao (1668) e arrivò a Roma (1671) per riportare ai Cardinali della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (ai quali fu offerta) temi, discussi durante la Conferenza di Canton, che includevano sia la dibattuta questione dei riti cinesi sia alcuni problemi canonici e liturgici. La relazione prodotta fu tradotta in latino da Schall⁵⁰ e pubblicata a Roma e, in risposta, il Generale Oliva promise di inviare un altro gruppo di gesuiti e di aprire un collegio ed un noviziato in Cina.



- Seguirono poi altre due opere, traduzioni in cinese delle *Regole della Compagnia di Gesù (Yesuhui li)* e degli *Esercizi Spirituali di S. Ignazio*, entrambe destinate al noviziato di Hangzhou e tradotte da Intorcetta intorno al 1680-81⁵¹.

- Nell'anno 1687 Intorcetta, grazie all'opera intitolata *Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia Sinensis latina expositio exposita* (studio e opera a cura di Intorcetta P., Merdtrich C., Rougemont F., Couplet P., Parigi 1687), fu indicato come uno dei traduttori dei classici confuciani; quest'opera fu pubblicata a Parigi nel 1667 sotto la direzione di Couplet⁵².



⁴⁸ Vedi *supra* 'La questione dei Riti Cinesi'.

⁴⁹ Di Giovanni V., *In-to-çe Kio-ssé, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁰ Di Giovanni V., *ibidem*, p. 43.

⁵¹ L'anno della prima traduzione secondo L. Pfister è il 1668; della seconda traduzione non ci è noto l'anno preciso, ma si presume da alcune citazioni fatte da P. Couplet, che fu fatta prima di tale anno.

⁵² Lo Nardo A., s.v. 'Intorcetta Prospero', in *op. cit.*

4. I manoscritti

- Il Sommervogel cita un “Exerpta et responsione P. Prosperi Intorcetta ad P. Navarrete”, che si trova alla Bibliothéque de la Ecole Geneviene, a Parigi⁵³.
- “Apologetica disputatio recentior de officiis et ritibus, quibus sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri sui et progenitorum eorum vita functorum”, manoscritto che si trova alla Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele” di Roma. Si tratta probabilmente di un'altra opera sui riti cinesi rimasta però inedita.
- Altri manoscritti importanti sono: “Memoriale de Matrimonio Sinensium” e le lettere del P. Intorcetta da Vice Provinciale e altre scritte dopo il suo ritorno da Roma in Cina, tutti conservati presso l'Archivio della Compagnia di Gesù a Roma.
- Si apprende poi dalle fonti alle quali abbiamo attinto⁵⁴, che uno tra i più importanti manoscritti di Intorcetta è la sua traduzione dell'ultimo dei Quattro libri confuciani; ciò che si sa di certo su questo manoscritto è che il missionario siciliano ne fece una traduzione che lasciò a Roma, insieme alla traduzione degli altri tre libri, perché A. Kircher S.I. (1602-1680)⁵⁵ ne curasse la stampa, così che l'Europa potesse avere un'edizione tradotta della dottrina di Confucio per intero. Ma pare che Kircher non poté più curare l'opera affidatagli da Intorcetta, e l'incarico fu affidato a Couplet, il quale però diede alle stampe soltanto la traduzione dei primi tre libri di Confucio. Alla fine del terzo libro veniva fatto cenno al proseguimento della pubblicazione di un quarto libro “Liber quartus sive Mencius dictus”, ma questo libro non fu mai pubblicato. Certo è che questo manoscritto esistette e che per un primo periodo fu nelle mani di Kircher a Roma e successivamente dovette passare nelle mani di Couplet⁵⁶.

⁵³ Sommervogel C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. IV, Bruxelles-Paris, A. Picard, 1890-1932.

⁵⁴ Vedi nota 43.

⁵⁵ Nato a Geisa, in Germania, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1616. Nel 1638 fu chiamato a Roma ad insegnare matematica nel Collegio Romano. Fu autore di molte opere dedicate a vari campi del sapere, dalla filologia alla fisica, alla liturgia sacra, all'astronomia, alla storia naturale, alla matematica, alla musica, all'egittologia, alla geografia e alla civiltà cinese. Tra le sue opere occorre segnalare: *Oedipus Aegyptiacus* (1652), *Mundus subterraneus* (1665) e *China illustrata* (1667).

⁵⁶ Tulumello A., *Il contributo alla cultura filosofica europea di un grande sinologo siciliano*, note di ricerca personali, 1943-44, p. 33.

5. Il ritratto

Nella Biblioteca Comunale di Palermo è conservato il celebre e unico ritratto di Intorcetta. Questo dipinto fu realizzato in occasione della visita del missionario a Palermo, prima di reimbarcarsi per tornare in Cina. Nel 1884⁵⁷ fu ordinato a Luigi Pizzillo, da parte dei concittadini piazzei del missionario, una copia di suddetto ritratto, successivamente posta nella sala del Consiglio Comunale di Piazza Armerina.

Nel dipinto di Palermo il missionario è vestito da letterato cinese: indossa una veste color castagno con maniche larghe, cinte da una fascia di colore turchino all'orlo. Ha barba lunga e i capelli poggiano sulle spalle per distinguersi dai "bonzi" (i monaci buddhisti) che invece portavano generalmente la testa rasata. In testa tiene un berretto, come i letterati cinesi, nella mano destra un ventaglio con caratteri cinesi e nella sinistra una carta, su cui compaiono altresì dei caratteri. Ai lati superiori del quadro si vede un astro a destra e a sinistra una nave, forse per indicare che i gesuiti in Cina erano molto competenti in astronomia, fisica e matematica, tanto che emendarono il calendario ufficiale dello Stato e influirono molto nel progresso della navigazione e del commercio cinese. Due donne stanno ai lati del Padre: una sostiene il foglio di cui sopra, che probabilmente allude ai libri confuciani, e dunque alla sapienza della filosofia cinese che si racchiude nel pensiero di Confucio; l'altra, invece, alla destra di Intorcetta, sembra indicare all'altra donna la Croce che si trova più in alto, e dunque probabilmente alluderà alla sapienza cristiana.

Questa interpretazione delle due donne sembra trovar conferma, in fondo, nel pensiero di Intorcetta, il quale, nello studiare Confucio, mirava a prendere e tenere come base il pensiero tradizionale cinese per poi arrivare a Cristo. Dunque, la sapienza Cristiana non doveva sostituire quella cinese, ma integrarla.



⁵⁷ Notizia estrapolata da un saggio 'Un lottatore indomito: P. Prospero Intorcetta' di cui però non si sa né l'autore, né a quale opera appartenga, pp. 72-79.

Dottrina Cristiana e tradizione cinese: un confronto

Se a M. Ricci bisogna riconoscere il vanto di esser per primo entrato a Pechino, spezzando le tradizionali barriere che sottraevano quel mondo allo sguardo dell'Occidente, a P. Intorcetta si deve però e non di meno, riconoscere l'onore di esser stato il primo ad aver proposto, grazie anche ai volumi da lui tradotti, l'intero contenuto filosofico-religioso della morale Confuciana alla considerazione del mondo europeo.

Il filosofo cinese per eccellenza, Confucio, per i gesuiti, sintetizza in sé e nelle sue opere tutta la ricca sapienza cinese.

Una delle cause che hanno portato al successo dei missionari in Cina all'inizio del XVII secolo fu, oltre agli insegnamenti delle scienze quali la matematica e le tecnologie, la pubblicazione di opere riguardanti la morale. Le accademie formatesi in Cina già alla fine dei Ming, raccoglievano molti discepoli, e alcuni aspetti di esse andavano in armonia con alcune basi della morale contenuta nella predicazione missionaria.

Nell'epoca Ming – in particolare dal XIV sec. - , i letterati sono coinvolti in una ricerca filosofico-religiosa: il neoconfucianesimo, infatti, aveva portato ad una maggiore sensibilità verso temi morali, religiosi, etc. Lo studio dei Classici, imposto a partire dagli Han (206 a.C. - 220 d.C.), diveniva più che mai di centrale importanza ed univa il suo destino a quello dell'impero, fino a sparire con quest'ultimo all'alba del XX secolo. Non sarà dunque mai eccessiva l'insistenza sul ruolo ideologico esercitato da dibattiti in apparenza puramente filologici o accademici, che di fatto hanno il compito di elaborare un pensiero ortodosso su scala dell'impero per una parte importante della popolazione, quella che serve da cinghia di trasmissione al potere imperiale. Ai margini dell'ortodossia ufficiale, l'ideale eremitico si perpetua anche dopo la caduta della dinastia mongola (1368) nei confuciani che rifiutano ogni incarico burocratico, preferendo vivere del lavoro delle proprie mani e secondo uno stile di vita tutto improntato sull'azione pratica di tutti i giorni, cioè sulla ricerca quotidiana della santità. La filosofia della prima metà dell'epoca Ming, che si caratterizzava per una ricerca spirituale al di fuori degli schemi precostituiti del sapere libresco, della struttura gerarchica e della morale ritualizzata, era improntata ad una grande religiosità. Ristabilitosi il legame fra l'Uomo e il Cielo ad opera del rinnovamento confuciano d'epoca Song, veniva ora a manifestarsi, in conseguenza dell'influsso buddhista, un'esigenza di rifocalizzazione sullo spirito. La pratica dei dibattiti pubblici, spesso tenuti nelle accademie che si moltiplicarono rapidamente nella seconda metà del XVI secolo, esercitava un ruolo essenziale nella vita intellettuale e sociale di tutta la fine dei Ming tanto da ripercuotersi sul corso politico della dinastia. Sotto le sembianze di una libera esegesi dei classici del confucianesimo, vi si è affermato uno spirito nuovo, che rimetteva in questione l'influenza dell'ortodossia di Stato sugli intelletti, e che esercitava un'azione tanto più efficace sull'ordine sociale in quanto aveva rapidamente cessato di essere mera faccenda di qualche ristretta cerchia di mandarini per penetrare in ambienti sociali più vasti e mobili: mercanti, imprenditori, artigiani, letterati senza titoli, etc. Comincia nel frattempo a farsi sentire in Cina all'inizio del XVI secolo la presenza europea e cristiana. I primi missionari gesuiti italiani che arrivarono nel 1582 – M. Ricci e M. Ruggieri – guadagnandosi la simpatia delle élites colte e il favore degli imperatori mediante una politica d'accomodamento, fecero sì che essi riuscissero ad accedere ed a rimanere fino alla fine del XVIII

secolo alla corte imperiale di Pechino, dove fecero valere le loro competenze in astronomia, cartografia, matematica, discipline che furono allora oggetto di un rinnovato interesse. I letterati cinesi apprezzavano in modo particolare le massime europee derivanti dall'antichità classica, che per la prima volta vennero introdotte in Cina grazie alla mediazione dei gesuiti, notandovi anche somiglianze con le loro tradizioni.

Ad esempio, come riporta anche J. Gernet nel suo *Cina e Cristianesimo*, nei *Dialoghi di Confucio* si ritrova una formula quasi identica a quella del nostro Vangelo: "Non fate agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi"¹.

Queste analogie avevano colpito molto sia i missionari sia i letterati cinesi; lo stesso Ricci riteneva Confucio un filosofo alla pari di Seneca e giudicava i Quattro Libri² delle ottime guide di dottrina morale.

1. L'interesse dei gesuiti per le dottrine confuciane

Matteo Ricci fu il primo che, cercando di introdurre il Cristianesimo in Cina, vide che occorreva anzitutto studiare e approfondire le dottrine confuciane. E cercò così, per prima cosa, di comprendere il contenuto dei Quattro Libri della tradizione confuciana, e questo per diversi scopi:

1. Voleva servirsene per la compilazione di un catechismo in cinese, scopo eminentemente missionario, e perché le nuove credenze proposte dai gesuiti potessero penetrare nelle anime dei cinesi, bisognava che esse trovassero, nella lingua e nelle espressioni del pensiero, un nuovo e solido punto di partenza.

La dottrina confuciana aveva molto colpito per la sua purezza i missionari gesuiti. Il Couplet, ad esempio, scriverà nel 1687 che essa era un'introduzione al Vangelo³. Intorcetta, nella prefazione al *Chum Yum [Zhong Yong, Giusto Mezzo]*, tradotto come 'Aureae mediocritatis constantia', quasi un trattato morale e guida ai costumi cinesi contenuta nel suo volume del 1662, *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita*, scriveva così: "Come San Paolo si servì ad Atene dell'autorità dei poeti e dell'iscrizione al Dio Ignoto per parlare di Cristo ai greci, così i missionari possono agevolmente servirsi della filosofia di Confucio, l'Epitteto della Cina, che da secoli domina le menti e la vita degli abitanti del celeste impero e dei paesi limitrofi"⁴.

2. Esser d'aiuto ai missionari che lavoravano tra i cinesi.

¹ Questo precetto, secondo Gernet, equivale alla formula *Ji suo buyu wu shi yu ren* 己所不欲，勿施于人, presente nel libro dei Dialoghi, XII, 2, di Confucio. Cfr. Gernet J., *Cina e Cristianesimo*, op. cit., p. 154.

² Ci si riferisce ai famosi Quattro Libri della tradizione confuciana in cui è racchiuso tutto il suo pensiero, la sua dottrina e i suoi insegnamenti, nonché tutta la morale che i cinesi hanno fatto fondamento della loro vita. Questi testi sono stati raccolti insieme e considerati la *summa* del sapere confuciano a partire dall'insegnamento del grande filosofo Song Zhu Xi (1130-1200), un brillante diciannovenne, il quale, dopo esser stato promosso agli esami mandarinali, si lancia nella carriera burocratica con la responsabilità delle scuole, delle biblioteche e dei riti della sua regione d'origine, l'attuale provincia costiera del Fujian. I Quattro Libri sono: 1. *Il Grande studio (Da Xue 大學)*; 2. *Il Giusto Mezzo (Zhong Yong 中庸)*; 3. *I Dialoghi (Lunyu 论语)*; 4. *Il Mencio (Mengzi 孟子)*.

³ Cfr. *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*, Paris, 1687, p. 13.

⁴ Cfr. *Confucius Sinarum Philosophus* op. cit., p. 108.

3. Far conoscere agli europei il classico pensiero confuciano. Ma lo scopo della divulgazione in Europa del pensiero confuciano sarà raggiunto solo dopo alcuni anni dall'Intorcetta, il quale può davvero considerarsi il primo traduttore europeo di Confucio.

1.1 Confucio e la dottrina confuciana

Confucio, oltre a essere un grande uomo e pensatore, rappresenta un vero e proprio fenomeno culturale su cui verrà a poggiarsi tutta la civiltà cinese. Il perché sia diventato uno dei capisaldi, se non il più importante, della cultura cinese e abbia raggiunto importanza anche a livello universale, è da ricondurre al salto qualitativo che si verificò con Confucio, non solo nella storia della cultura cinese, ma anche nella riflessione dell'uomo sull'uomo.

Confucio segna in Cina la grande apertura filosofica. Come fa notare Anne Cheng, egli fu contemporaneo di Socrate e Buddha, ma, a differenza di questi suoi grandissimi contemporanei, egli si distingue per il fatto di non essere un filosofo all'origine di un sistema di pensiero o fondatore di una religione.

Ma la sua importanza si deve al fatto che egli ha contribuito alla formazione dell'uomo cinese e per la prima volta ha proposto una concezione etica dell'uomo visto nella sua interezza e universalità.

Furono i missionari gesuiti in Cina nel secolo XVI a tradurre l'appellativo con cui era chiamato, Kongfuzi 孔夫子, letteralmente "Maestro Kong", in Confucio⁵. Le poche notizie che possediamo di lui, ci arrivano dalle sue opere; ma è nel famoso libro, *I Dialoghi*, compilato dai suoi allievi sulla base degli appunti da loro presi, che ritroviamo, sotto forma di discorso

diretto, le sue parole, nonché innumerevoli massime di saggezza. In questi pezzetti di conversazione non è certamente possibile leggere un argomento per esteso, ma ciò che se ne può ricavare è l'impressione che lo stesso Confucio abbia voluto di sua volontà lasciare un messaggio preciso: come diventare in tutta pienezza un essere umano. È questo infatti il fulcro dei suoi insegnamenti.

Dunque, nei *Dialoghi*, tutto è incentrato sull'uomo e sulla nozione di quanto è umano. E tre sono i punti cardine sui quali è imperniato e articolato l'insegnamento di tale discorso: l'apprendimento, la qualità caratteristica e distintiva dell'uomo e lo spirito rituale.

Per quanto riguarda l'apprendimento, Confucio attribuisce a questo un ruolo importante, legato al fatto che per lui ogni uomo è in grado di migliorare e perfezionarsi all'infinito. L'apprendere è proprio il tema con cui iniziano i *Dialoghi*: "*Studiare e praticare costantemente quanto appreso non è forse un diletto? Accogliere compagni provenienti da luoghi lontani non è una gioia? Non è forse uomo nobile di animo chi non si*



⁵ Cheng, A., *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, vol. 1.

*preoccupa se nessuno lo conosce?”*⁶. L'apprendimento, dunque, è un'esperienza che si pratica, che si condivide con altri e che è fonte di gioia. Si apprende dagli altri per se stessi, non per gli altri, e qualsiasi circostanza può esser occasione di apprendimento, poiché è dallo scambio reciproco che si apprende principalmente. E dall'apprendimento deriva la conoscenza e conseguentemente l'educazione, la cui finalità pratica consiste nella formazione di un uomo capace di servire la comunità, sul piano politico, e di diventare un uomo di valore sul piano morale.

Un termine che ricorre frequentemente nei *Dialoghi* è *junzi* 君子 indicante l'uomo di qualità, l'uomo di valore. L'obiettivo dell'apprendere è dunque diventare un uomo di valore, caratteristica principale dell'essere umano; quindi, apprendere per diventare un essere umano. Ma l'uomo non diventa tale in relazione a se stesso, ma in relazione agli altri. Ed è proprio nel termine *ren* 仁, usato da Confucio, che è racchiusa tale nozione. Il carattere cinese è composto dal radicale *ren* 人 indicante l'uomo e dal carattere *er* 二 indicante il numero due; dunque, nel carattere cinese *ren* 仁 si può scorgere la nozione secondo la quale l'uomo diventa umano solo nella sua relazione con gli altri. E questo è un valore che Confucio colloca molto in alto, tanto da non riconoscerne la piena acquisizione a nessuno, neppure a se stesso. *Ren* 仁 non è un ideale rigido al quale l'uomo deve conformarsi per esser perfetto, ma è piuttosto una necessità interna, che l'uomo stesso avverte e rispetto a cui occorre sempre ricollocarsi. Dunque si tratta di un punto verso cui tendere all'infinito. E' quindi con la rinuncia a se stesso e in forza di un amore incondizionato per la famiglia e per la comunità che l'uomo realizza interamente il *ren* 仁, cioè "l'umana benevolenza"⁷.

Stando anche a ciò che ci viene raccontato da Fingarette, *ren* 仁, in realtà, è stato tradotto in diversi modi: bene, umanità, amore, benevolenza, maturità, etc. Raccogliendo, comunque, l'opinione di molti pensatori e studiosi della dottrina confuciana, *ren* 仁 è stato identificato e tradotto con virtù, una virtù onnicomprensiva, spirituale, un insieme di attitudini e sentimenti. Ciò che in ogni caso resta fuor dubbio, è che *ren* 仁 occupa un ruolo centrale nel modello di vita ideale: "*Chi è privo di benevolenza non sa sopportare le avversità, né indulgere alla gioia. Mentre l'uomo dotato di benevolenza trae diletto dalla benevolenza, il sapiente ne sa trarre anche beneficio*"⁸.

Dalla lettura dei *Dialoghi* si nota che in realtà Confucio non risponde mai ai suoi allievi dando definizioni esplicite. Ad esempio, il passo XII, 22 riporta la risposta che egli diede al suo allievo Fan Chi, quando questi

⁶ Lippiello T., *Confucio Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003. Citazione parte I, 1, p. 3.

⁷ Lippiello T., *Confucio Dialoghi*, op. cit., Introduzione.

⁸ Lippiello T., *Confucio Dialoghi*, op. cit., citazione parte IV, 2. Notare che la Lippiello utilizza proprio il termine "benevolenza" per tradurre *ren*.

gli domandò cosa fosse *ren* 仁 : “Amare gli uomini”⁹. Questa è una frase emblematica, perché, soprattutto dal momento in cui i missionari gesuiti entrarono in Cina e cominciarono a leggere testi come i *Dialoghi*, in cui è racchiusa la dottrina cinese, hanno visto in frasi di questo tipo un possibile accostamento con quella che è la dottrina cristiana. Ancora, ai suoi allievi che gli chiedono se vi sia una parola capace di guidare il cammino di tutta una vita, Confucio risponde: “*Shu non è forse la parola chiave? Ciò che non vuoi sia fatto a te non farlo agli altri*”¹⁰. E a portarci a questa traduzione è ancora una volta il carattere cinese, *shu* 恕, formato da un cuore sovrastato da un carattere che stabilisce una relazione di equivalenza tra due termini, in questo caso, fra i cuori, e dunque “considerare gli altri come si considera se stessi”, come si evince dallo stesso passo VI, 30 dei *Dialoghi*, in cui Confucio asserisce: “[...]L'uomo dotato di benevolenza, desiderando essere saldo fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire fa sì che gli altri progrediscano. Assumi come esempio quel che puoi fare per chi ti è vicino: è la strada verso la benevolenza”¹¹. *Shu* 恕¹², costituisce, dunque, il filo conduttore che consente di comprendere *ren* 仁.

Il cammino inizia da se stessi, e in questo si ritrova la nozione del *zhong* 忠 “Agire con la massima lealtà”¹³, “Lealtà verso se stessi”¹⁴, il bene supremo al quale ogni essere umano tende e il cui divenire passa necessariamente attraverso il mutamento e lo scambio. Si tratta di un'esigenza di equilibrio, di equità che non cede mai all'impulsività, al calcolo, al capriccio momentaneo o al cinismo, inclinazioni che rovinano la possibilità di una vita duratura e affidabile. E' attraverso questo lavoro su se stessi che si è in grado di estendere il proprio *shu* 恕 a coloro che ci circondano.

L'esempio per eccellenza del legame di reciprocità, che risulta essere la chiave di volta del *ren* 仁, è individuata da Confucio nella cosiddetta pietà filiale, *xiao* 孝, intendendo con questa la risposta d'amore spontanea e naturale di un figlio nei confronti dell'amore dei suoi genitori. Questo



⁹ Lippiello T., *Confucio Dialoghi*, op. cit., citazione parte XII, 22.

¹⁰ Cheng A., *Storia del pensiero cinese*, op. cit., vol. 1.; citazione dei *Dialoghi* XV, 23.

¹¹ Lippiello T., *Confucio Dialoghi*, op. cit., citazione parte VI, 30.

¹² Tradotto da A. Cheng con il termine “mansuetudine”, v. Cheng A., ‘Il senso dell’umanità’, in *Storia del pensiero cinese*, op. cit., vol. 1.

¹³ Lippiello T., ‘Introduzione’, in *Dialoghi*, op. cit., p. XV.

¹⁴ Cheng A., ‘La scommessa di Confucio’, in *Storia del pensiero cinese*, op. cit., vol. 1, pp. 55-56.

concetto va anche oltre, estendendosi persino alla relazione politica che intercorre tra principe e suddito; infatti, così come il figlio risponde alla bontà del padre con la pietà filiale, così il suddito risponde alla benevolenza del principe offrendo la propria lealtà. Ecco che viene fuori un altro concetto alla base della dottrina confuciana: infatti, l'armonia di queste relazioni, considerate di grande importanza, è garantita da un rapporto di fiducia, *xin* 信¹⁵, la cui grafia rispecchia l'uomo (*ren* 人) e la sua parola (*yan* 言), cioè la coerenza tra le sue parole e le sue azioni.

Ma c'è ancora un altro termine, forse il più importante, dal quale Confucio fa dipendere il fatto di essere umani, dunque di riuscire ad acquisire lo status di *ren* 仁, e lo individua nei riti, *li* 禮. Soltanto colui che è in grado di sottostare ai *li* 禮 può perseguire *ren* 仁.¹⁶

Ricapitolando: *ren* 仁 è intimamente legato alle relazioni interpersonali; questo legame si esprime nella fiducia e buona fede reciproca e nel rispetto tra gli uomini (*shu* 恕 e *zhong* 忠); quando la buona fede e il rispetto reciproci sono espressi tramite forme specifiche definite dai *li* 禮, ecco che allora si realizza il *ren* 仁. Fino a quando i *li* 禮 non sono stati appresi, *ren* 仁 non può realizzarsi.

In sostanza, quindi, *ren* 仁 e *li* 禮 sono due aspetti della stessa realtà: mentre *li* 禮 punta l'attenzione sui modelli di condotta sociali e le relazioni tradizionali, dunque si riferisce all'azione in quanto espressione di una norma, *ren* 仁, invece, si concentra sulla persona che interpreta tali modelli di comportamento e tali relazioni tradizionali, quindi esprime l'orientamento della persona nell'attenersi a quanto dettato dai *li* 禮.

Nella tradizione confuciana, il comportamento rituale è ciò che distingue l'uomo dall'animale.

La differenza tra la morale confuciana e quella occidentale predicata dai missionari risiede nel fatto che Confucio con la sua dottrina non era interessato ad uno sviluppo in senso propriamente teologico e metafisico, quanto piuttosto, era profondamente interessato alla vita dell'uomo sulla terra. Non è un caso che una delle sue più concrete intuizioni si fondava sulla convinzione che la natura peculiare dell'uomo potesse essere compresa attraverso i *li* 禮. Secondo lui la dignità caratterizzante l'uomo e il potere ad essa associato si esprimono attraverso un rito religioso, una cerimonia.

A conclusione di tutto ciò, si può dire che Confucio fu autore di due grandi intuizioni: come uomo politico, egli comprese che la crisi sociale di quel periodo aveva bisogno un'uniformità culturale come base essenziale per una civile unità politico-sociale; come filosofo, concepì l'ideale di vita ponendovi al centro l'immagine

¹⁵ Cheng A., 'Il senso dell'umanità', in *Storia del pensiero cinese, op. cit.*, vol. 1.

¹⁶ Fingarette H., *Confucio*, Neri Pozza, Vicenza, 2000.

dell'atto cerimoniale come condizione necessaria per la realizzazione dei valori umani nella loro dimensione più autentica.

La visione di Confucio riguardo ai *li* 禮 è una visione filosofica, quasi religiosa: essa rivela la realtà sacra e meravigliosa dell'uomo che vive in una comunità, comunità radicata nelle forme di vita ereditate dal passato.

1.2 La religione dei cinesi

La domanda sulla forma di religione seguita dai cinesi era la prima cui i missionari dovevano rispondere prima di poter intraprendere la loro opera di apostolato. In realtà, non era facile rispondere a questa domanda, poiché in realtà in Cina coesistevano numerosi e diversi culti e si veneravano vari dèi, dunque, non era facile per i missionari gesuiti, stranieri in quella terra, capire a quale religione appartenessero gli stessi templi, pagode o semplici altari che si incontravano lungo le strade.

In Cina la religione aveva un ruolo molto diverso rispetto all'Occidente, e la cosa che saltava subito agli occhi era che non esisteva la separazione tra potere spirituale e potere temporale, cose che per un europeo, invece, risultavano alquanto ovvie e scontate. Nella cultura cinese la distinzione tra immanente e trascendente non esisteva, e quindi risultava al contempo inconcepibile l'idea di un Dio creatore del mondo e legislatore supremo separato dal mondo terreno.

Per i cinesi, la sola realtà permanente era rappresentata dal *Dao* 道, la Via, un principio mistico considerato l'origine di tutti i fenomeni naturali, insieme al *qi* 氣, il soffio o energia vitale, fatto insieme di energia e materia, che animava e circolava in tutto l'universo.

I cinesi ritenevano che Cielo e Terra fossero strettamente collegati e avessero un'influenza reciproca l'uno sull'altro e che il benessere dell'uomo sulla terra dipendesse proprio dalla sua capacità di essere in armonia con il Cielo. Questo pensiero era, ovviamente, molto distante da quello europeo, secondo il quale Cielo e Terra erano separati e di natura diversa: l'uno sede naturale di Dio (il Cielo), l'altro sede dell'uomo (la Terra).

In Cina si riteneva che l'imperatore, autorità suprema cui spettava il titolo di Figlio del Cielo, governasse per mandato celeste, *Tianming* 天命¹⁷, e avesse il compito di organizzare la società e facendo quindi da garante dell'accordo tra Cielo e Terra.

Nei *Dialoghi di Confucio* ricorre di frequente il termine Cielo, *Tian* 天, e il culto del Cielo, appunto, era un compito di esclusiva pertinenza dell'imperatore. I sovrani cinesi regnavano quindi in virtù di un mandato del Cielo: il loro potere era dunque un potere totale, di organizzazione della società, dello spazio e del tempo.

¹⁷ Una dottrina risalente all'epoca del nuovo ordine instaurato dai Zhou (XII-III sec. a.C.), che poggiava su un fondamento politico-religioso molto chiaro: il governo del sovrano era legittimo in forza del Mandato del Cielo, ma qualora l'esercizio del potere cessasse di essere virtuoso, il Cielo ne revocava l'attribuzione, e dunque il mandato era suscettibile di modificarsi e di passare ad un sovrano ritenuto più degno di governare. Cheng A., *Storia del pensiero cinese, op. cit.*, vol. 1, p. 38.

Conseguentemente a ciò, anche la religione in Cina era nelle mani dell'imperatore, non poteva di certo esser autonoma, e così anche i culti erano un fatto politico. Gli imperatori cinesi riassumevano nella loro persona funzioni e aspetti che erano al tempo stesso sacri e profani.

Per il popolo, la religiosità consisteva soprattutto nel cercare la protezione di divinità e santi patroni, in questo la sensibilità religiosa del popolo non era lontana da quella occidentale.

Oltre ai riti codificati dallo Stato, in Cina erano diffuse anche altre forme di devozione. Ogni cinese, senza distinzione di classe, venerava i propri antenati. I missionari notarono come in ogni casa fosse presente un piccolo altare con tavolette di legno su cui era inciso il nome degli antenati, sopra il quale i membri della famiglia deponavano offerte di cibo e bruciavano incensi profumati in occasione di varie ricorrenze speciali.

Il culto degli antenati era una forma molto antica di devozione radicata nella cultura cinese, e conviveva con tutte le pratiche religiose sviluppatesi nel corso degli anni della storia dell'impero, riflettendo l'importanza che il passato aveva da sempre avuto nel pensiero cinese.

I missionari gesuiti non giudicavano questa una forma di idolatria, anzi, ritenevano avesse una funzione positiva di insegnamento, alle generazioni successive, del rispetto per gli avi e l'amore filiale.

Proprio dei letterati era, invece, il culto di Confucio, considerato protettore della classe burocratica e modello assoluto per i buoni funzionari, a cui erano dedicati templi nei quali, al centro del cortile principale, come ad accogliere i visitatori, veniva posta una statua raffigurante la sua immagine rappresentata come un anziano autorevole con una lunga barba e un sorriso sereno; qui i letterati si recavano in occasioni particolari, come l'anniversario della nascita del Maestro, e usavano bruciare incensi e portare offerte di cibo.



I gesuiti consideravano questi riti rivolti a Confucio come delle cerimonie laiche e ritenevano che il confucianesimo non fosse poi così incompatibile con la dottrina cristiana. Nella loro idea, infatti, il confucianesimo non era

una religione, ma una filosofia orientata all'etica e alla vita sociale, che trovava nel mondo antico il riferimento a cui ispirarsi, ma trascurava però il mondo soprannaturale, non interessandosi alla vita dopo la morte.

Ma i culti religiosi in Cina trovavano espressione anche in altre due importanti religioni professate dai cinesi: il buddhismo ed il taoismo.¹⁸

¹⁸ Il primo, importato dall'India, risale al maestro indiano Gautama Śākyamuni, vissuto tra VI e V secolo a.C., poi consacrato come Buddha, l' "Illuminato". Il buddhismo si diffuse in Cina dal I secolo d.C., modificandosi fino ad assumere caratteristiche tipicamente cinesi e a radicarsi nella società. L'avvento del buddhismo in Cina fu un evento straordinario: si tratta dell'unico caso, nella storia di cinese, di una penetrazione profonda di un insegnamento straniero nell'impermeabile civiltà cinese. La dottrina buddhista era ramificata in un insieme di scuole diverse tra loro, ma accomunate però da alcune concezioni fondamentali, come l'idea che la vita fosse dolore, che l'origine del dolore fosse il desiderio e che attraverso una vita retta e la rinuncia al soddisfacimento dei desideri terreni si potesse raggiungere l'estinzione del dolore e la salvezza. Alcune scuole, poi, prevedevano l'esistenza nell'aldilà di un paradiso e di un luogo di punizione paragonabile al purgatorio cristiano, da cui si poteva uscire una volta scontate le proprie pene. L'altra forma di religione fortemente radicata nella cultura cinese era il daoismo, originario dagli insegnamenti attribuiti a Laozi, un personaggio che rappresenta una delle principali scuole di pensiero antiche (non si sa infatti se egli sia in

Nonostante le differenze tra le diverse forme di devozione, in Cina nessuna religione era considerata come verità assoluta e le barriere fra dottrine erano molto labili, e nonostante gli uomini più colti disprezzassero le forme di superstizione popolare, non esitavano ad inginocchiarsi davanti ai simulacri dei vari santi protettori quando avevano bisogno di invocare la loro intercessione e chiedere favori.

In Cina le questioni religiose, come ci dice lo stesso J. Gernet, erano indissolubili dagli affari di stato. Un culto era autorizzato solo se ufficialmente riconosciuto e integrato nella gerarchia dei culti ammessi dall'imperatore.

Ora, il problema che sorse quando i missionari gesuiti arrivarono in Cina è chiaro: il cristianesimo, ponendosi al di fuori e al di sopra dell'ordine socio-politico cinese, rischiava di distruggere quest'ordine. Perciò veniva visto come una minaccia. Tuttavia, i missionari usarono in favore del cristianesimo un argomento che si basava sulle nuove conoscenze geografiche che introducevano in Cina: essi dicevano che quella dottrina da loro predicata era riconosciuta in tutto il mondo, e che solo la Cina non ne aveva ancora sentito parlare. In ogni caso, però, i cinesi, non conoscendo alcuna distinzione che separasse lo spirituale dal temporale, ritenevano che fosse inammissibile che una religione potesse staccarsi dall'ordine generale e dominarlo, invece che integrarsi in esso. Questa concezione era troppo lontana dal loro modo di vedere le cose a cui erano da sempre stati abituati. Infatti, nella loro idea, la religione era qualcosa di concepibile solo se contribuiva a rafforzare l'ordine totale, cioè allo stesso tempo cosmico, naturale, politico e religioso; solo se con i suoi insegnamenti aiutava a rafforzare la morale pubblica e solo se contribuiva alla stabilità dello Stato. Solo in questo caso una religione poteva essere riconosciuta e i suoi culti integrati con quelli ammessi dallo Stato. Ma, se al contrario, il tutto era visto come una minaccia al benessere generale, alla morale e alla tranquillità pubblica e dunque oggetto di leggi volte a reprimere.

I missionari hanno spesso insistito cercando di assicurare sul fatto che la loro religione non rappresentasse una minaccia all'ordine pubblico.

A tal proposito, J. Gernet fa notare in modo acutamente critico che i missionari in realtà, si spinsero oltre, adottando un argomento che rispondeva esattamente alle preoccupazioni dei cinesi, e cioè, il fatto che effettivamente il cristianesimo, insegnando la sottomissione, avesse delle virtù politiche e influenze sui costumi.¹⁹ Ed è questo, secondo il sinologo francese, uno dei motivi che portò, successivamente, alle persecuzioni scatenatesi contro i missionari gesuiti. Poiché, come abbiamo detto, esistevano una gerarchia di divinità e di culti stabiliti dallo Stato, tutto il resto veniva ad essere automaticamente estraneo al sistema e

effetti veramente esistito), il cui pensiero espresso nel *Dao De Jing (Classico della Via e della Virtù)*, proponeva un'esistenza ideale condotta in accordo con il *Dao*. A differenza dei filosofi confuciani, però, i daoisti non aspiravano a trovare la propria realizzazione ad incarichi pubblici, ma si ritiravano in solitudine per meditare sull'ordine della natura. Uno dei loro principali insegnamenti era rappresentato dalla dottrina del "non agire", che non suggeriva però una forma di passiva accettazione delle cose, ma piuttosto indicava che "non si deve agire contro natura", contro il corso spontaneo e naturale delle cose. Dopo l'avvento del buddhismo, sotto l'influsso del monachesimo buddhista, anche il daoismo istituì le proprie forme monastiche. I monaci daoisti praticavano il celibato, vivevano di elemosina e prestavano la loro assistenza durante lo svolgimento di alcuni riti, come l'invocazione della pioggia in tempo di siccità e la liberazione delle abitazioni dagli spiriti maligni. Fontana M., *Matteo Ricci un gesuita alla Corte dei Ming, op. cit.*, p. 69.

¹⁹ Gernet J., *Cina e Cristianesimo: azione e reazione, op. cit.*, p.120.

dunque era oggetto di misure di repressione. Era impossibile, con queste premesse, poter pensare di integrare il Cristianesimo al sistema delle religioni cinesi: ponendosi al di sopra del potere temporale e rifiutando tutti i culti pagani, era per forza destinato ad apparire come una setta sovversiva. L'incomprensione dei riti cristiani e gli stessi segreti di cui i missionari erano costretti a circondarsi, spesso facevano sì che questi venissero accusati di pratiche magiche.

Uno dei rimproveri fatti al cristianesimo consisteva nell'incitamento ai privati a usurpare quello che era un privilegio imperiale, e cioè quello di sacrificare al Cielo. P. Intorcetta a tal proposito scriveva: *“Non è permesso a coloro che appartengono a un ordine inferiore di sacrificare agli spiriti di un ordine superiore. Se lo fanno, ciò non avviene secondo il rito e l'ordine prescritto, né con la coscienza tranquilla, ma con la speranza di ottenere qualche cosa e come per adulare”*²⁰

Ma ciò di cui i missionari venivano più spesso accusati era quello di pagare le conversioni. Furono persino accusati di mistificazioni destinate a conferire maggiore prestigio alla loro dottrina.

I missionari capirono le reazioni cinesi in funzione delle loro preoccupazioni religiose. Ma nonostante tutto, tra difficoltà e persecuzioni che dovettero affrontare, non cedettero, anzi, cercarono di farsi in qualche modo cinesi, per esser accettati²¹.

Nelle concezioni cristiane, la distinzione tra il potere spirituale e il potere temporale è fondamentale: ogni individuo è contemporaneamente un soggetto libero e assoggettato alle leggi del proprio paese. Si può dunque essere al tempo stesso un buon cristiano e anche un suddito leale. E i missionari in Cina, infatti, si proclamarono spesso in buona fede per ciò che concerneva l'essere sottomessi e devoti all'imperatore: essi dicevano che non erano gli affari di Stato ciò che interessava loro, questo non rientrava nella loro missione: essi affermavano di essere venuti solo a convertire la Cina al Cristianesimo, e non a sconvolgere le leggi del paese.

1.3 Il “Dio” dei cinesi e la difficoltà di comprensione della dottrina cristiana.

Uno dei problemi attorno a cui ruota la questione della difficoltà che incontrò il Cristianesimo a essere accettato in Cina, è la sostanziale differenza tra i dogmi che sono alla base di questa religione e quelli che invece si trovano da sempre ben radicati alla base della società cinese e tramandati per secoli e secoli, di generazione in generazione. Quindi, nozioni come l'opposizione tra anima eterna e corpo materiale, tra Regno di Dio e regno terreno, tra un Dio di verità, eterno e immutabile e un mondo transitorio, che costituiscono i dogmi propri del Cristianesimo, è naturale che ai cinesi siano apparse strane o addirittura incomprensibili. Si trattava di applicare alla Cina atteggiamenti mentali ad essa completamente estranei. Ma i gesuiti provarono in questo intento, cercando di fondere nozioni apparentemente inconciliabili: provarono ad identificare il Cielo e il Signore dell'Alto dei cinesi con il Dio cristiano della Bibbia.

²⁰ Citazione di P. Intorcetta da *Sapientia Sinica* (1662), in Gernet J., 'Religione e politica', in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione, op. cit.*, p. 116.

²¹ Vedi *supra*, 'La questione dei riti cinesi'.

Spesso nei Classici cinesi ricorrono frasi del tipo “temere il Cielo”, e sono proprio frasi di questo tipo ad essere state di frequente fraintese e quindi utilizzate dai missionari gesuiti al fine di trovare analogie con quelli che sono i dogmi della fede cristiana. Queste formule, infatti, non rinviavano, come erroneamente erano soliti pensare i gesuiti, ad “un solo Dio onnipotente, creatore del Cielo e della Terra”²², ma evocavano, piuttosto, l’idea di una sottomissione al destino, al rispetto dei riti e ad una condotta di vita seria.

Quanto al Signore dell’Alto, lo *Shangdi* 上帝 (上 *shang*: “superiore”, “in alto” e 帝 *di*: “imperatore”, “Dio”), era la proiezione del sovrano terreno nell’ordine celeste, e le sue funzioni erano legate all’esercizio del potere reale. Il termine *di* 帝, che veniva attribuito nell’antichità ai sovrani defunti, divenne poi l’appellativo degli imperatori. Il Signore dell’Alto, dunque, non poteva essere dissociato dal contesto rituale.

Per quanto concerne il Cristianesimo, invece, il termine “Dio” si riferisce ad un Dio unico, personale e sovrumano, puro spirito, e oppone alla vita terrena limitata in cui l’uomo vive il proprio destino, una vita eterna in un aldilà che non ha nulla a che vedere con la prima. Al contrario, nella nozione di Cielo dei cinesi si fondono aspetti profani e religiosi insieme. La parola Cielo per i cristiani è solo una metafora per indicare Dio, il paradiso; al contrario, per i cinesi, questo termine è un’espressione piena di significato: racchiude in sé l’espressione dell’ordine divino e, al tempo stesso, naturale, sociale e cosmico.

Il Cielo con la Terra forma una coppia, poiché in essa produce gli esseri viventi e garantisce il loro sviluppo, regola il ciclo vitale della vegetazione, fornisce le norme del tempo, permettendo così agli esseri umani di scandire i periodi in cui lavorare i campi, etc. Il Cielo dei cinesi agisce in modo indiretto, silenzioso e costante. Il Dio dei cristiani, invece, è un Dio che ha creato il mondo di sua iniziativa, attribuisce un’anima ad ogni uomo e si manifesta nel corso della vita di ogni individuo.

In Cina i legami tra il Cielo e il potere dell’imperatore sono stretti: l’osservazione dei segni celesti e l’istituzione del calendario, per esempio, sono privilegi reali. Il sovrano è l’unico capace di decifrare i segni del Cielo e della Terra e di conseguenza di stabilire i riti in conformità con le norme dell’universo. Dunque, il sovrano era l’unico responsabile dell’ordine del mondo: ad esempio, qualora calamità naturali si fossero abbattute sulla terra (indice di mancanza di virtù del sovrano), egli aveva il compito di ristabilire l’equilibrio con atti di pentimento. Inoltre, era il solo ad avere il diritto di offrire sacrifici al Cielo.

Per tali differenze, incontriamo nel corso dei secoli diverse critiche alla dottrina cristiana e alla missione dei gesuiti. Ciò che più di ogni altra cosa era denunciata era l’identificazione dei missionari del Signore del Cielo con il Signore dell’Alto dei cinesi. Secondo gli autori di tali critiche, quest’identificazione era segno di un’ignoranza totale della civiltà nonché delle concezioni cinesi.

Per il confucianesimo, il termine Cielo aveva tre significati diversi e si manifestava contemporaneamente come: 1. il cielo azzurro e luminoso; 2. il Cielo come dispensatore del bene e del male, che ha un potere regolatore simile a quello del sovrano che governa; 3. il Cielo come principio dell’universo, da cui nasce l’ordine tramite i riti e l’energia vitale²³.

²² Parole che ricorrono nella Professione di Fede (il *Credo*) dei cristiani.

²³ Gernet J., ‘Il Cielo dei cinesi , il Dio dei cristiani’, in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione, op. cit.*, p.215.

Il Cielo ha il suo riflesso nell'uomo stesso; è il suo spirito innato, il senso morale proprio d'ogni individuo, perché in realtà l'uomo forma un insieme con l'universo.

La visione cinese nega l'opposizione tra io e mondo, tra spirito e corpo, tra divino e universale. Ma pure, sulla base delle concezioni legate al Cielo, i missionari ritennero, erroneamente, che i cinesi, dai cui testi si poteva evincere che essi avessero un tempo venerato un Essere Supremo, fossero stati corrotti da altre forme di religione quali il buddhismo e il neoconfucianesimo. Ma non era così: i cinesi che vissero nel periodo in cui agirono i missionari gesuiti rifiutavano di distinguere tra la natura e il suo potere di generazione, semplicemente perché non avevano mai separato il sensibile dal razionale, né immaginato una sostanza spirituale distinta da quella materiale, né tanto meno pensato all'esistenza di un mondo in cui regnasse una verità eterna separato dal mondo delle realtà temporanee ed effimere; queste concezioni non hanno mai fatto parte della loro cultura, dunque era impensabile un'immediata accoglienza e interiorizzazione da parte loro di queste dottrine.

Ma i missionari si sforzarono di mettere in guardia i cinesi da quelli che pensavano potessero essere degli errori di giudizio, senza rendersi conto, invece, di essere in presenza di una concezione del mondo e di modi di pensare fondamentalmente diversi dai loro, e che questi modi di pensare incidessero sia sulla morale, sia sulla visione religiosa, sia sull'ordine sociale e politico dei cinesi.

I missionari si sforzarono di mostrare ai cinesi i loro "errori" per cercare di far comprendere i dogmi cristiani, mettendo in evidenza il materialismo della loro dottrina. Altri invece, più lucidamente, negarono che essi avessero mai avuto qualche conoscenza di Dio secondo l'idea cristiana. Scriveva P. Longobardo: "*la loro segreta filosofia consiste in un materialismo puro [...] come i cinesi non abbiano mai conosciuto alcuna sostanza spirituale, distinta da quella materiale, ma una sola sostanza materiale in diversi gradi*"²⁴. In realtà, come sottolinea lo stesso Gernet, Longobardo fu un caso abbastanza unico per la sua capacità di vedere il pensiero cinese per quello che era, libero dalle interpretazioni forzate che ne facevano generalmente i gesuiti, come di un pensiero pronto ad accogliere quello cristiano. Ciò che veniva criticato ai cinesi era anche il fatto di offrire sacrifici al Signore dell'Alto, cioè sacrifici imperiali al Cielo, che secondo la dottrina cristiana rappresenta una vera e propria forma di idolatria.

Dal punto di vista dei cinesi, invece, i veri materialisti erano i missionari, poiché pretendevano di privare l'universo delle sue forze invisibili. Significative, in tal senso, sono le parole di Huang Zhen, che così riassume dopo aver assistito ad una predicazione di G. Aleni: "*Questa dottrina esalta in maniera esclusiva un essere che avrebbe creato il Cielo e la Terra, gli uomini e gli altri esseri. Lo chiamano Signore del Cielo. Affermano che la sua sostanza è onnipresente e onnipotente; affermano che questo Signore ha attribuito all'uomo un'anima intelligente che chiamano "natura umana". Secondo loro, non si deve dire che la natura umana è il Cielo, né che il Cielo è il nostro spirito. Affermano anche che il Cielo e la Terra sono come un palazzo e che il sole e la luna sono come le lampade di questo palazzo. Secondo loro, non si deve dire che il Cielo e la Terra sono il signore del Cielo, perché il Cielo e la Terra, il Signore del Cielo e l'uomo*

²⁴ Gernet J., *ibidem*, p. 221.

*costituiscono tre realtà distinte, di cui non è concepibile fondere le sostanze. Considerano falsa la nostra tesi cinese secondo la quale i diecimila esseri sono una sola ed unica sostanza; considerano inesatta la tesi secondo la quale tutto l'universo, il Cielo, la Terra e i diecimila esseri sono il prodotto della conoscenza innata. E tutto ciò turba le nostre migliori tradizioni stabilite da più di mille generazioni"*²⁵. Risulta evidente da queste parole il grande divario esistente tra le due civiltà, l'una occidentale l'altra orientale, e tra le due dottrine religiose a fondamento di ognuna di queste, l'una fondata sui dogmi del Cristianesimo, l'altra fondata sugli insegnamenti confuciani. Ma ciò che risulta ancora più evidente è la contrapposizione che si era venuta a creare tra questi due filoni culturali, una contrapposizione che sembra essere quasi una gara a quale delle due riuscisse a prevalere sull'altra, mostrando così la propria forza. Un approccio, a mio avviso, del tutto sbagliato da parte di chi vuol predicare e diffondere i fondamenti della propria religione.

Parlare riferendosi alla dottrina cinese in termini di idolatria, di materialismo, facendo trasparire dunque un tono di giudizio, equivale a sottrarsi da qualsiasi sforzo di analisi per penetrare più profondamente nelle concezioni cinesi e tentare di afferrare ciò che racchiudono al loro interno di originale; e questo fu un grave errore che alcuni missionari inesperti inizialmente fecero.

M. Ricci, ad esempio, rifiutava le idee dei cinesi perché gli erano troppo estranee; egli non riusciva a concepire il mondo come il prodotto di un processo evolutivo.

Cercando di riassumere, dunque, all'idea cristiana di un Dio personale, misericordioso ed eterno, che ha creato il mondo, che governa e interviene nelle esistenze degli individui, concezione che vive in un cammino provvidenziale, dalla caduta alla salvezza, ed è quindi di per sé immersa nella storia, i cinesi contrappongono l'idea di un Cielo impersonale che si confonde con l'ordine della natura e con il suo potere indefinito di produzione. Per essi, nel funzionamento stesso dell'universo vi è qualche cosa di divino, ma questo divino è intrinseco al mondo. Non vi è essere o verità superiore.

Il contrasto tra letterati e missionari, comunque, non dipese solo dal fatto che i primi predicavano l'esistenza di un Dio creatore e i secondi si immaginavano che l'universo fosse regolato da un principio di ordine immanente, ma anche da alcune concezioni cosmologiche che erano completamente differenti. Infatti, mentre i missionari gesuiti insegnavano l'esistenza di un mondo statico, limitato nello spazio e nel tempo, concezioni che collegano all'esistenza di un Dio creatore, i letterati cinesi, invece, ritenevano che il mondo fosse il prodotto di un'evoluzione continua e incessante e che la sua estensione e la sua durata fossero illimitate.

Ciò che per i cinesi era difficile capire era il fatto stesso che i misteri cristiani superavano la ragione umana e che era inutile confutarli, ed era altrettanto incomprendibile per loro come l'esistenza storica di Gesù, fatto uomo e vissuto sulla terra, poteva essere compatibile con il carattere universale e divino del Signore dell'Alto.

Anche il fatto che Gesù fosse stato condannato a morte secondo le leggi del suo paese era per loro oggetto di scandalo, e il supplizio ignobile che aveva subito sembrava loro incompatibile con la dignità suprema di un Signore dell'universo. Il problema per loro non risiedeva, dunque, tanto nella natura storica di Gesù, quanto

²⁵ Gernet J., *ibidem*, p. 220.

piuttosto, nella sua doppia natura. Non potevano concepire l'Incarnazione come mediazione tra un eterno trascendente e una vita terrena transitoria, perché era un'opposizione a loro del tutto estranea.

La soluzione dei letterati cinesi più aperti ai missionari fu quella di considerare che Gesù era stato, come Confucio, un uomo la cui santità e la cui virtù gli avevano permesso di identificarsi con il principio d'ordine del cielo, il *Tianli* 天理.

Certo una cosa era chiara: sarebbe stato sicuramente rischioso e imprudente da parte dei gesuiti esporre i misteri del cristianesimo ai cinesi senza averli prima ben preparati.

Anche ammettendo che tutto il Cristianesimo fosse stato indipendente dal suo legame con la cultura greco-romana, rimaneva il fatto che l'opposizione sostanziale tra l'anima eterna e il corpo, tra il regno di Dio e quello terreno, la nozione di un Dio di verità e giustizia, eterno e immutabile, tutti elementi che costituiscono il fulcro del Cristianesimo, erano sicuramente di più facile comprensione agli eredi del pensiero greco-romano che ai cinesi, i quali invece si rifacevano a tradizioni del tutto diverse. Risultava dunque abbastanza naturale che queste concezioni siano apparse loro strane o addirittura incomprensibili.

I missionari, del resto, si rendevano conto di tutto questo, e lo stesso Ricci aveva compreso che era necessario anzitutto insegnare ai cinesi a ragionare nella giusta prospettiva, cioè a fare una distinzione tra la sostanza e accidente, tra l'anima spirituale e il corpo materiale, tra il creatore e la sua creazione, tra il bene morale e il bene naturale, etc. Era questo l'unico modo per far apprendere loro le verità cristiane.

1.4 Dottrina cristiana e cinese a confronto

La morale cinese insegna che è necessario accettare tranquillamente il destino, accettare la propria sorte. Lo sforzo di perfezionamento che ogni individuo è tenuto a fare era il grande argomento di Confucio, e consisteva nel ritrovare in se stessi e sviluppare la parte del principio celeste, reprimendo le passioni e i pensieri che nuocevano allo sviluppo delle cinque virtù cardinali: umanità, senso del dovere, senso dei riti, saggezza e buona fede. E anche in questo risultano evidenti le analogie con gli atteggiamenti morali della dottrina cristiana, che in realtà possono essere racchiuse in un solo esercizio: l'esame di coscienza, una pratica introspettiva in cui ogni individuo, ripercorrendo quelle che erano state le sue azioni giornaliere, giudicava se stesso in conformità a quelli che erano i principî di base della dottrina morale cristiana.

Ma, oltre all'esame di coscienza quotidiano, il cristianesimo trovava l'equivalente nella dottrina cinese anche per ciò che riguardava le pratiche di mortificazione: gli eruditi contemporanei del Ricci, ad esempio ricorrevano a pratiche di austerità, imponendosi di rimanere per un lungo periodo immobili controllando la propria respirazione. Alcuni letterati si isolavano talvolta per periodi di ritiro nel corso dei quali si dedicavano a tale esercizio.

Queste analogie sembravano in qualche modo avvicinare i letterati e i missionari, e questo permette anche di spiegare l'accoglienza iniziale della predicazione morale dei missionari da parte dei cinesi.

Ma, nonostante le diverse analogie riscontrate, le differenze erano piuttosto evidenti, poiché le preoccupazioni cinesi erano fondamentalmente diverse da quelle dei missionari. I letterati cinesi, ad esempio, procedevano sì anche loro all'esame di coscienza, ma non per chiedere al Cielo il perdono delle loro colpe,

ma piuttosto allo scopo di conoscere meglio i propri difetti e correggerli; così come non si imponevano delle dure regole per umiliarsi davanti a Dio, ma lo facevano per meglio controllarsi e per esser in accordo con il principio d'ordine celeste che ritenevano esser presente nella natura, nella società e anche in se stessi quando riuscivano a tenere a bada i propri pensieri egoisti.

Nella morale cinese, l'idea del perfezionamento individuale è fondamentale, mentre il cristiano pensa alla salvezza della propria anima. Il cristiano, cedendo al peccato, ha paura di compromettere la propria vita eterna (riferita esclusivamente all'aldilà), e allora offre le proprie sofferenze a Dio.

Un'altra differenza tra le due dottrine, occidentale e cinese, sta nell'opposizione sostanziale tra anima e corpo, che era di fatto sconosciuta ai cinesi, che ritenevano che tutte le anime fossero destinate a dissiparsi più o meno in fretta, e altrettanto sconosciuta era anche la distinzione tra il sensibile e il razionale, che erano originariamente inseparabili. I cinesi non hanno mai creduto all'esistenza nell'uomo di una facoltà di ragionamento sovrana e indipendente. La concezione tanto fondamentale nel cristianesimo di un'anima dotata di ragione e capace di decidere liberamente se agire in bene o in male era loro sconosciuta. Al contrario, essi si fondavano su un unico concetto, quello del *xin* 心, cuore e ragione, spirito e sentimenti.

I cinesi accusavano i missionari di spezzare l'unità della natura umana supponendo nell'uomo due realtà eterogenee, l'anima e il corpo²⁶.

Lo sviluppo dell'uomo come essere morale era concepito come uno sviluppo naturale, identificato con quello di una pianta. Natura e cultura non si oppongono; la seconda deve ispirarsi alla prima e ne è solo il prolungamento.

Come i cinesi si sono preoccupati di organizzare la natura, così hanno voluto indirizzare gli istinti e le passioni per mezzo dei riti. I riti e i doveri sociali sono infatti concepiti come l'espressione di un ordine naturale. La morale ha la sua fonte solo nell'uomo: essa è conforme all'ordine della natura.

La morale cinese è come la traduzione di norme universali nell'uomo e nella società. Ma il fatto che la natura sia buona nel suo principio, non significa che essa lo sia sempre. Come dice Confucio nei suoi *Dialoghi*, "L'uomo è onesto per nascita. Coloro che non lo sono vivono solo per effetto del caso"²⁷.

La distinzione tra anima e corpo, tra doveri nei confronti del mondo e nei confronti di Dio, fa sì che sia presente una dualità che tende a gustare quella semplicità di cuore o sincerità che, secondo la concezione cinese, deve ispirare tutte le azioni: il vero bene può dunque venire solo dalle ispirazioni del cuore.

L'idea fondamentale è che l'uomo sia perfettibile, e che lo scopo dell'intera vita debba essere la coltivazione di se stessi.

Dunque le differenze tra morale cinese e morale cristiana sono radicali, non solo perché il cristianesimo proclama che la natura umana è corrotta, ma perché la Cina ignora l'idea del sovrano celeste, per cui i due procedimenti sono inversi. La morale cristiana si riferisce ad un Dio trascendente e procede dunque, secondo il giudizio dei cinesi, da ciò che vi è di più lontano e inaccessibile, cioè dalla perfezione divina. Dio stesso ha

²⁶ Gernet J., *ibidem*, pp. 162-163.

²⁷ Lippiello T., *Dialoghi*, *op. cit.*, parte VI, 19.

fatto i Dieci Comandamenti, il bene viene solo da lui e in relazione a lui. Il primo dovere consiste proprio nell'amare Dio, ancora prima dei propri genitori. Al contrario, secondo la concezione cinese, è attraverso il rispetto dei riti che l'uomo ha l'opportunità di sviluppare in sé le proprie predisposizioni naturali al bene. Si deve prima imparare a procedere da ciò che è più basso, più semplice, per poi raggiungere ciò che vi è di più elevato. La base di tutto è dunque il perfezionamento di sé stessi e il modo di contribuire all'ordine universale. Al contrario, i cristiani dichiarano che se lo studio non ha altro oggetto all'infuori di sé stessi, non vi è nulla di nobile: il giusto obiettivo di ogni perfezionamento di sé, invece, è il Signore del Cielo.

La carità cristiana e la virtù cinese di umanità (*ren* 仁), confuse dai missionari, non potevano avere lo stesso contenuto. L'amore degli uomini, predicato dal cristianesimo, proviene dall'amore di Dio e non ha significato né valore se non in relazione con lui: bisogna amare gli uomini per amore di Dio. La morale cinese insegna al contrario a rimanere accessibile ai sentimenti di umanità e compassione che sono naturali nell'uomo, a meno che non sia stato corrotto. Sviluppando il proprio senso naturale della reciprocità e dell'umanità, l'uomo si avvicina a quel modello d'azione spontanea che è il Cielo, e raggiunge la vera saggezza, che è la capacità d'apprendere l'ordine del mondo.

Inoltre, mentre la morale cristiana è egualitaria, nel senso che tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, la morale cinese si preoccupa solo di rapporti che sono al tempo stesso di gerarchia e di complementarità e di cui l'universo sembra fornire il modello dello *yin* 阴 e *yang* 阳²⁸: Cielo e Terra si associano e si completano.

Tutti i rapporti, Cielo e Terra, marito e moglie, sovrano e suddito, etc. sono analogici.

M. Ricci considerava il confucianesimo come un insegnamento unicamente civile e politico che era, dunque, essenzialmente compatibile con il cristianesimo. Da parte dei cinesi, invece, il cristianesimo è visto come una dottrina volta a tormentare gli uomini persuadendoli che si trovano di fronte ad una scelta, quella della dannazione eterna o della beatitudine eterna, e questo accresce le loro insoddisfazioni opponendo alle gioie del paradiso tutte le miserie di questo mondo, e a tormentarli interiormente introducendo in essi la dualità dell'anima e del corpo²⁹.

²⁸ *Yin* 阴 e *yang* 阳 sono due concetti astratti del pensiero cinese, principi la cui azione concorrente costituisce l'ordine umano e l'ordine naturale, microcosmo e macrocosmo. In questa teoria, fondata sull'opposizione di due forze antitetico-complementari, i cinesi fanno rientrare qualsiasi loro classificazione dualistica in questo movimento che oscilla dallo *ying* allo *yang*. L'azione combinata, congiunta, di queste due forze muove l'universo in tutti i suoi aspetti: i sessi, le stagioni, il giorno e la notte, la vita e la morte, il pieno e il vuoto, il movimento e il riposo, il secco e l'umido, etc. Nessuna di queste nozioni è indipendente, sono tutte interdipendenti. Tutto è gioco d'alternanza, dualità, complementarità, e questa coniugazione infinita si applica e opera nel Tempo e nello Spazio, e li implica entrambi, ma con un'idea di avvicendamento, poiché nulla può sottrarsi alla legge universale dell'alternanza di *ying* e *yang*.

²⁹ Gernet J., 'Morale cinese e morale cristiana', in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, op. cit., p. 185.

Prospero Intorcetta e la traduzione di Confucio

1. La lingua cinese come veicolo di trasmissione della dottrina cristiana

Le reazioni dei cinesi agli scritti e ai discorsi predicatori dei missionari ha rivelato ben presto differenze di categorie e di mentalità, sia dal punto di vista politico, religioso, che da quello delle nozioni di sostanza spirituale, del principio costitutivo del mondo e degli esseri viventi, etc. La singolarità del pensiero cinese si manifestò particolarmente nel rifiuto di distinguere e dissociare il razionale dal sensibile.

Ma nonostante ciò, una cosa che risultò evidente e, sotto alcuni aspetti, vantaggiosa, fu l'influenza delle particolarità linguistiche pur nelle evidenti divergenze tra le concezioni cristiane e quelle cinesi.

Non fu certo cosa facile trasporre la dottrina cristiana in una lingua così profondamente diversa.

Alcuni missionari si lamentarono delle difficoltà che incontravano per rendere in cinese i principî della fede cristiana; trovavano che questa lingua fosse uno strumento imperfetto e approssimativo per servire da veicolo di trasmissione delle verità spirituali.

La difficoltà per il cinese di segnalare, per esempio, che il concreto e il singolare differissero in modo fondamentale dall'astratto e dal generale, provocò perplessità in tutti coloro che tradussero in cinese concetti che erano stati elaborati nelle altre lingue, come il latino. Le strutture linguistiche pongono dunque inevitabilmente la questione dei modi di pensare.

Tra le lingue del mondo, il cinese presenta la particolarità di non possedere alcuna categoria grammaticale che sia distinta dalla morfologia: in essa apparentemente nulla distingue un verbo da un aggettivo, un avverbio da un complemento, un soggetto da un attributo. Di fatto, queste categorie esistono in cinese come riferimento implicito per le altre lingue che le possiedono, perché risulti più facile capire come e cosa tradurre. Lo stesso verbo di esistenza in cinese non trova un corrispettivo capace di tradurre letteralmente e fedelmente la nozione di essere o di essenza: anche per questo, forse, la nozione di essere in quanto realtà stabile ed eterna, al di là del fenomenico, in Cina è sconosciuta.

Per esprimere le nozioni di sostanza e di accidente che servivano a dimostrare le verità cristiane, in mancanza delle quali i missionari consideravano impossibile qualsiasi pensiero corretto, il Ricci dovette far ricorso ad alcune circonlocuzioni, traducendo ad esempio il termine sostanza con "ciò che è stabilito da se stesso" *zilizhe* 自立者 e accidente con "ciò che si appoggia su altra cosa" *yilaizhe* 倚賴者. Dal punto di vista cinese, questa distinzione era del tutto artificiale, poiché la lingua non suggeriva niente di simile.³⁰

Strutture e morfologia linguistica sembrano aver orientato il pensiero in Cina e in Occidente in direzioni differenti e servito come base allo sviluppo di tradizioni intellettuali e religiose che costituiscono degli insiemi indipendenti. Questo non vuol dire che qualsiasi comunicazione tra loro sia stata impossibile: molti missionari gesuiti, tra cui Ricci, si esercitarono con successo a tradurre i testi cristiani in questa lingua

³⁰ Gernet J., 'Il Cielo dei cinesi, il Dio dei cristiani', in *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, op. cit., p. 262.

diametralmente opposta quale è il cinese, così come altri missionari, quali il nostro Intorcetta, si sforzarono e prodigarono inversamente nel tradurre i testi della dottrina cinese in latino.

I missionari gesuiti, così come i letterati cinesi, furono gli inconsapevoli portatori di tutta una civiltà. Se incontrarono tanto spesso delle difficoltà di traduzione ciò avvenne perché, attraverso le lingue, si esprimono, con logiche diverse, visioni diverse del mondo e dell'uomo.

Un ruolo importante nella diffusione della conoscenza della dottrina del Signore del Cielo e delle altre novità introdotte dai missionari in Cina, lo ebbe **il libro**.

Questo ruolo del libro, come mezzo privilegiato per la diffusione delle idee e delle conoscenze, sembra aver costituito una sorpresa per i missionari che cercarono ben presto di trarne vantaggio. Il Ricci stesso affermava che, grazie ai libri stampati, la dottrina cristiana si diffondeva più rapidamente e più lontano.

E così fu: la dottrina cristiana si diffuse più per mezzo dei libri che attraverso le prediche e i discorsi fatti dai missionari gesuiti al popolo.

E' dunque attraverso il libro che i missionari gesuiti fecero conoscere i loro insegnamenti in tutta la Cina.



Come primo passo verso la propagazione della loro religione, i gesuiti fecero tradurre in cinese i *Dieci Comandamenti*, il *Padre Nostro*, l'*Ave Maria* e il *Credo* e un catechismo, il cui titolo è *Tianzhu shilu* 天主實錄, ossia *Vera Esposizione del Signore del Cielo*, preparato inizialmente dal Ruggieri, poi continuato dal Ricci e pubblicato col titolo *Tianzhu shiyi* 天主實義.³¹ I missionari lo fecero stampare perché si erano resi conto che in Cina veniva dato più valore alle parole scritte rispetto alla predicazione orale e, inoltre, una pubblicazione avrebbe potuto più facilmente raggiungere molte persone.

Il catechismo, stampato nel 1584³², fu la prima opera pubblicata dagli europei in Cina, ed in realtà era ben lontano da ciò che oggi intenderemmo con il termine catechismo. Era infatti un'opera pensata e costruita specificamente per i letterati della Cina imperiale, "il primo tentativo da parte di uno studioso cattolico di usare le categorie del pensiero cinese per far arrivare il messaggio cristiano agli intellettuali cinesi"³³. Il testo, in otto capitoli, si presentava come un dialogo tra un letterato occidentale e un letterato cinese: il primo esponeva la dottrina cristiana e il secondo sollevava quesiti e obiezioni.

Poiché in Cina la distinzione tra religione e filosofia era molto sfumata, il Ricci scelse di illustrare soltanto ciò che poteva essere dimostrato e compreso con il ragionamento, e non ciò che andava accettato puramente con un atto di fede. Quindi, presentava brevemente la storia del Cristianesimo, trattando solo quelle credenze cristiane che potevano essere provate con delle ragioni naturali, e cioè: delle riflessioni sull'immortalità dell'anima, Dio creatore del cielo e della terra, l'esistenza di un paradiso e di un inferno e i Dieci

³¹ Fontana M., *Matteo Ricci un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 69.

³² Fontana M., *ibidem*, p. 70.

³³ Ricci M., *The true meaning of the Lord of Heaven*, op. cit., Introduzione, p.47.

Comandamenti. Lo scopo del Ricci era quello di riuscire a convincere i cinesi che il cristianesimo non solo era compatibile con la dottrina confuciana, ma che era anche l'unica religione che rispecchiasse pienamente gli insegnamenti del confucianesimo antico, prima della sua contaminazione con le idee buddhiste e daoiste. La sua fu un'impresa ardua: raggiungere questo scopo significava superare l'abisso esistente tra le concezioni del mondo cinesi e quelle occidentali.

Il primo argomento di discussione fu il tema dell'esistenza di un Dio creatore di tutte le cose.

Nel curare l'edizione delle preghiere e del catechismo, i gesuiti si imbattono per la prima volta in un problema di fondamentale importanza: come tradurre e, dunque, come chiamare in cinese il Dio cristiano.

Il gesuita sosteneva che nei libri classici cinesi era presente l'idea di un Dio unico e personale, chiamato Signore dall'Alto, *Shangdi* 上帝, oppure Cielo, *Tian* 天; secondo il missionario, entrambi i termini indicavano il Padre eterno cristiano. Ma questa rappresentò solo la prima di due fasi che caratterizzarono la riflessione sulla traduzione del termine "Dio".

Nella seconda fase, infatti, il Ricci, che fu il primo a trovarsi di fronte a tale problema, avrebbe preferito usare un termine che racchiudesse un significato simile a quello che la parola "Dio" aveva per i cristiani, e fu aiutato, in questa difficile impresa, da un mercante che il Ruggieri aveva incontrato durante il suo soggiorno a Zhaoqing, il quale si era dimostrato pronto a convertirsi al cristianesimo. Questi, per pregare come gli avevano insegnato i gesuiti, aveva realizzato in casa una sorta di altare sul quale aveva posto una tavoletta di legno con su dipinta la parola *Tianzhu* 天主, cioè Signore del Cielo. E fu proprio questo termine che il Ricci, d'accordo col Ruggieri, scelse per indicare in cinese il Dio cristiano; mentre chiamò la Madonna con un termine equivalente a "Signora Madre del Signore del Cielo".

Questa sembrava apparentemente una decisione giusta, in quanto il Cielo rappresentava per i cinesi un'entità superiore e aveva un carattere di sacralità; ma ciò che sfuggì al Ricci fu che quel termine, *Tianzhu* 天主, era già stato usato per indicare diverse divinità buddhiste e daoiste, e dunque, l'adozione di questa espressione, già dotata di un significato per la cultura cinese, avrebbe potuto creare confusione; ma a quel momento sembrò non curarsene restando fermo sulla sua decisione. Il termine rimase così in uso per designare il Dio dei cristiani.

Il catechismo venne riprodotto in moltissimi esemplari ed ebbe grande diffusione. Questo rappresentò un iniziale tentativo di conversione, al quale si accompagnarono successivamente i primi battesimi e dunque le prime vere conversioni.

Una volta imparata la lingua cinese, il Ricci nelle sue opere ne fece uso nel miglior stile, piuttosto che forgiare parole nuove ed esprimersi in modo contrario agli usi della lingua, e tutto ciò per una valida motivazione: egli aveva deciso di rivolgersi con questi testi anzitutto agli appartenenti alla buona società, e questi non avrebbero mai letto opere mal redatte.

Il Ricci e i suoi compagni missionari e i gesuiti successivi conoscevano ed erano in contatto con alcuni letterati che ebbero una parte determinante nella definitiva messa a punto delle loro opere. Ma anche qui, il compito non fu facile, se immaginiamo il grande divario esistente tra le due culture, e in particolare tra le due

lingue, non fu certamente cosa semplice riuscire ad esprimere certe dottrine senza correre il rischio di cadere in errore.

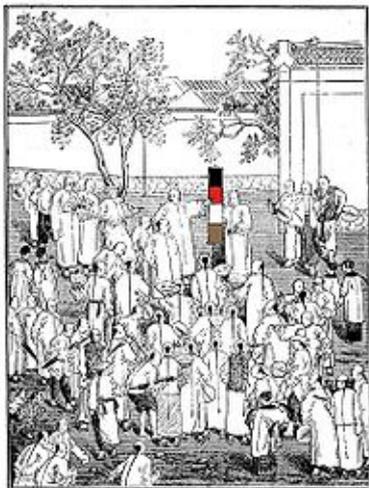
1.1 Un problema linguistico: l'approccio con la lingua cinese

Che il cinese sia una lingua difficile è una congettura molto comune. Se questo presupposto risulta oggi di rado esser messo in discussione, lo era ancora meno nei giorni in cui i gesuiti salparono in Cina durante il XVI e XVII secolo.

Se la loro buona impresa avesse avuto successo, essi avrebbero dovuto superare però le barriere linguistiche, e per far questo, essi si accinsero a chiedere aiuti per un metodico studio della lingua.

Teoricamente, è coinvolto un doppio problema: l'acquisizione di capacità linguistiche da parte degli stranieri residenti in Cina, e gli sforzi fatti dai cinesi per imparare una lingua occidentale.

Davvero pochi furono i cinesi che fecero un tentativo di apprendere una delle lingue dei missionari. Questi ultimi furono gli unici che fecero lo sforzo e questa fu una politica ufficiale nella Società di Gesù così come negli altri ordini di missionari.



Il problema della comunicazione fu di primaria importanza per tutti i missionari. Ognuno di loro doveva esser in grado di parlare e di capire il proprio interlocutore cinese. In più, doveva avere una sufficiente padronanza della lingua per ascoltare le Confessioni e predicare. Inoltre, se voleva esser preso sul serio dai letterati cinesi, doveva esser in grado di leggere. Doveva poi ulteriormente possedere una buona padronanza della lingua per esser in grado di tradurre gli elaborati e le opere occidentali in cinese.

Nello studio della lingua cinese due erano i campi principalmente affrontati: lessico e sintassi. In altre parole, c'era bisogno di dizionari e testi di grammatica. Ogni lavoro lessicografico e ogni connotato grammaticale era predicato sulla base di un numero di connotati di base della lingua. E' perciò fondamentale che si conoscano i tipi di concetti linguistici che i missionari portarono al loro lavoro di traduzione, alla loro raccolta lessicografica e alla loro analisi grammaticale della lingua cinese.

Le lettere dei primi missionari forniscono informazioni che riescono ad illustrare questo processo di apprendimento. M. Ruggieri (1543-1607), che fu il primo gesuita a lavorare in Cina, fu istruito dal suo superiore A. Valignano (1539-1606) a dedicare tutto il suo tempo allo studio della lingua. Per questo scopo Ruggieri fu mandato a Macao nel 1579, dove fu raggiunto da M. Ricci nel 1582. L'anno successivo entrambi i missionari riuscirono ad entrare in Cina e a stabilirsi a Zhaoqing (Guangdong). Ruggieri poi nel 1588 tornò in Italia dove morì, Ricci invece spese il resto della sua vita in Cina. Egli si occupò dello studio del cinese, sia dialetto che della lingua letteraria, con eccezionale entusiasmo. La sua abilità linguistica era evidente, e ancor di più la si evince dai suoi scritti. Testimoni cinesi decantavano il suo successo linguistico e letterario

in termini generali, e solitamente esprimevano un giudizio valutativo, ma è dalle sue lettere personali che con maggiori dettagli è possibile seguire i progressi che egli fece.

Ricci cominciò nel 1582 mentre era ancora a Macao. Nel febbraio 1583 egli riferiva di aver cominciato a studiare cinese e di aver imparato già molti caratteri cinesi. In una lettera datata 30 novembre 1584, indirizzata ai suoi superiori a Roma, egli dichiarava di esser capace di ascoltare le Confessioni e predicare in cinese. L'anno successivo, poi, riportava ai suoi superiori di saper parlare con tutti i cinesi senza interprete e di esser capace di leggere i libri discretamente bene. Ciò sembra contraddire la dichiarazione dell'anno prima, quando egli diceva di ascoltare le Confessioni e di predicare, ma solo apparentemente. Nell'ascoltare le confessioni egli potrebbe aver usato delle formule, e nel predicare potrebbe esser stato altrettanto ben preparato, in questo modo le dichiarazioni non si contraddicono l'una con l'altra. In una lettera datata 10 novembre 1585, Ricci scriveva: "*Poiché adesso parlo la lingua fluentemente e ho cominciato a predicare ai Cristiani nelle nostre chiese, da adesso in poi le nostre porte saranno aperte per tutti coloro che desidereranno venire. Io so anche leggere e scrivere i loro caratteri, che sono circa di dieci mila...*"³⁴.

Se egli avesse voluto dire che conosceva diecimila caratteri o semplicemente che esistono circa diecimila caratteri in tutto, non è completamente chiaro. Si potrebbe dedurre comunque che egli si riferisse a quest'ultima cosa.

Ricci fece passi da gigante anche nello studio della lingua letteraria. Nel 1591 egli iniziò un progetto di traduzione dei *Quattro Libri* di Confucio in latino. Ci si aspetterebbe che questa traduzione fosse stata realizzata con l'aiuto di uno o più insegnanti cinesi, ma sembra non abbia avuto alcun insegnante dall'anno 1586, conseguentemente la maggior parte delle traduzioni devono esser state suoi lavori personali.

Adesso il missionario era pronto a fare un altro passo ancora: scrivere le sue composizioni in cinese. In una lettera del 12 ottobre 1594 egli scriveva: "*Volevo vedere se fossi riuscito a comporre qualcosa in cinese, e ci sono riuscito abbastanza bene. Ogni giorno faccio due lezioni con il mio insegnante e scrivo qualcosa da me. Sono incoraggiato dal fatto che cominciando da adesso, sarò in grado di scrivere un libro presentando la nostra fede secondo riflessioni naturali. Questo, non appena verrà stampato, sarà fatto per essere distribuito in tutta la Cina*"³⁵. Il libro a cui si riferiva Ricci è il *Tianzhu shiyi*, sul quale cominciò a lavorare nel 1593 e portò alla stampa nel 1603.

In tutta evidenza egli avanzò da un livello ad un altro in modo programmato, prendendo un insegnante quando ce n'era il bisogno, o altrimenti copiando da se. Dieci anni dopo aver cominciato la sua formazione linguistica egli si imbarcò in una stesura di suo pugno. Apparentemente questo libero e veloce progresso sembra essere in forte contrasto con la frustrazione di cui i missionari fecero esperienza in Cina nello studiare la lingua.

Testimonianze circa le abilità dei missionari sono tuttavia contraddittorie. Il latino non grava sulla memoria così come il cinese, dal momento che ha solo circa 320 monosillabi, che servono come mattoni per tutte le

³⁴ Standaert N., 'Learning Chinese', *op. cit.*, p. 862.

³⁵ Standaert N., 'Learning Chinese', *op. cit.*, p. 863.

possibili composizioni di parole. Il peso maggiore per la memoria di un individuo che si accinge a studiare la lingua cinese è ricordare gli accenti, con i quali si intendono i toni e l'aspirazione.

Solo dopo due anni in Cina, tutti i confratelli di Ricci furono così ben preparati in cinese tanto da riuscire ad ascoltare le Confessioni, a predicare e comporre con una tale facilità come se quella fosse la loro lingua nativa. Molta della bravura di Ricci dipese anche dal luogo in cui egli visse e le condizioni nelle quali si trovò.

E' chiaro comunque che la maggior parte, se non tutti gli elaborati di quei missionari che raggiunsero un livello tale da riuscire a scrivere in cinese, dovettero passare un processo di correzione fatta da madrelingua cinesi.

Tuttavia, per quanto esperti possano esser stati i gesuiti, gli equivalenti in cinese dei termini tecnici occidentali devono esser stati conati da collaboratori cinesi dei gesuiti. E' degno di nota che un numero consistente di neologismi conati in quel periodo sono oggi tuttora usati nel cinese moderno.

Tuttavia, il cinese che i missionari poterono imparare a Macao non era mandarino, chiamato anche *guanhua* 官话 "lingua di corte". Ciò risulta evidente da una lettera che Ruggieri scrisse nel 1583: "*Io devo imparare la lingua di corte che loro chiamano mandarino. Ma nel porto di Macao non avevo questa convenienza..*"³⁶. Inutile dirlo, ma la Cina che i primi missionari trovarono non presentava il tipo di unità linguistica che si incontra nella Cina dei giorni nostri. Trovandosi di fronte ad un numero sconcertante di dialetti, essi dovettero decidere quale lingua avrebbero imparato. Essi naturalmente optarono per una variante linguistica che avesse un valore sovra regionale, una *koine*. In quel periodo nessuno portò più prestigio a quella che i gesuiti definivano "la lingua di corte". Questa lingua era nient'altro che ciò che i cinesi chiamavano *guanhua*, un termine il quale equivalente europeo era "lingua mandarina", o semplicemente "mandarino", la cosa più vicina ad un tipo di lingua standard.

Nella lingua dei giorni nostri, il termine *guanhua* è inevitabilmente associato al moderno *putonghua* 普通话 basato sulla lingua di Pechino. Inoltre, nella letteratura cinese è spesso stato dato per scontato che dalla dinastia Yuan il *guanhua*, come fenomeno storico fosse stato identico al dialetto della città di Pechino. Ma alcuni sono contrari a questa affermazione, sostenendo invece che fino al XIX secolo l'espressione *guanhua* non è mai stata basata sulla lingua di Pechino. Altri poi hanno fatto notare che i primi missionari gesuiti usavano una lingua che si basava sul linguaggio di Nanchino.

Sebbene Pechino sia diventata capitale della Cina dal 1421, adesso esiste qualche dubbio che anche nell'ultimo periodo Ming e nel primo periodo Qing il *guanhua* fosse basato sulla lingua di Nanchino; questa variante di *guanhua* fu usata durante tutto il periodo della dinastia Ming.

Il *guanhua* basato sulla lingua di Pechino come lingua nazionale standard è fondamentalmente un fenomeno del XIX secolo. Sebbene questa *koine* acquisisse rapidamente un ampio valore, essa tuttavia non ebbe lo stesso tipo di rigida uniformità che si associa oggi alla lingua standard.

³⁶ Standaert N., 'Learning Chinese', *op. cit.*, p. 864.

Dalle fonti dei missionari basate solo sull'ultimo periodo Ming sono evidenti tre differenti varianti della pronuncia del *guanhua* di Nanchino, sebbene strettamente correlate fra loro.

La prima variante è il tipo di *guanhua* che M. Ricci e M. Ruggieri incontrarono durante i primi anni della loro attività missionaria.

La seconda variante si trova in alcuni dei lavori in cinese classico che Ricci scrisse negli ultimi anni della sua vita; questa variante si nota in particolare in un'opera intitolata *Xizi qiji* 西字奇蹟 pubblicata a Pechino nel 1605. Questa è un blocchetto di sei fogli contenente tre piccole storie Bibliche scritte a mano da Ricci in caratteri cinesi, e accompagnate dalla loro trascrizione in caratteri romani. La trascrizione in caratteri romani usata qui è molto più matura e consistente, e inoltre sono indicati i toni di ogni carattere.

La terza variante è quella codificata nel *Xiru ermu zi* 西儒耳目資 di N. Trigault stampata nel 1626. Sia il sistema di trascrizione in caratteri romani sia il sistema fonologico in essa rappresentati, sono molto vicini, ma non identici, alla seconda variante.

Il *guanhua* di Nanchino persistette fino al periodo Qing e la sua influenza e il suo utilizzo si erose solo gradualmente. Conseguentemente, le opere linguistiche dei missionari del periodo Qing riflettono un grado lievemente sviluppato di quello che è essenzialmente rimasto il *guanhua* di Nanchino.

Una delle differenze più vistose tra il *guanhua* del nord e *guanhua* del sud è l'esistenza di cinque toni nella varietà del sud. Quando trascrivevano la pronuncia dei caratteri cinesi i missionari dovevano designare un modo per marcare i cinque toni. I segni diacritici che contrassegnavano il tono erano: il macron (-), il circonflesso (^), l'accento grave (\), l'accento acuto (/) e il breve (ˇ) indicanti rispettivamente il primo, secondo, terzo, quarto e quinto tono. Probabilmente, eccetto per il circonflesso, questi segni diacritici sembrano stati adottati a causa della loro somiglianza iconica con la forma del tono rappresentato.

I missionari hanno creato svariati strumenti per lo studio della lingua. Oltre a grammatiche e vocabolari, un buon numero di "elenchi di esercizi" sono stati conservati. Questi, non contengono solo parole, ma anche frasi brevi e più usate. I vocabolari non sempre contenevano i caratteri cinesi. I missionari comunque fallirono nella stampa dei libri di linguistica, e la maggior parte dei testi conservati esistono solo sottoforma di manoscritto.

Il vocabolario di Ricci fu il primo nel suo genere; in esso si distingue una compilazione alfabetica. Il vocabolario manoscritto contiene anche un elenco di caratteri cinesi che rappresentano iniziali e finali di parola, una lista di termini antonimi, una lista di parole sinonimi, una lista di parole indicanti unità di misura o classificatori, una lista di parole portoghesi arrangiate alfabeticamente con equivalenti cinesi, etc. Con tutta probabilità molte di queste liste furono parte del materiale che Ricci utilizzò nel suo *Vocabolario Cinese-Portoghese*, compilato nel 1598, ma mai pubblicato.

Il più famoso dizionario fonetico invece è il *Xiru ermu zi* 西儒耳目資. Esso è composto da tre volumi: un volume introduttivo, un volume con una classificazione dei suoni iniziali e finali e un volume con una classificazione dei caratteri. Il titolo può grosso modo essere tradotto come "un aiuto alle orecchie e agli occhi degli studiosi occidentali", il quale equivale a "Una guida all'ascolto e alla lettura per i missionari". Il

libro contiene circa 14.000 grafi.³⁷ Esso raccolse un vasto numero di lettori, inclusi studiosi cinesi. E' diventato il dizionario standard per la Missione dei gesuiti in Cina ed è rimasto generalmente anche il dizionario standard per le parole ed espressioni di Chiesa fino ai giorni nostri.

Molti altri dizionari furono compilati negli anni a venire, e la fonte e le lingue target non si limitano al latino, ma includono il portoghese, lo spagnolo, il francese, l'italiano e il tedesco. Di molti di questi dizionari si conosce solo il titolo, molti sono inoltre conservati come manoscritti in biblioteche cinesi.

2. Prospero Intorcetta e la traduzione di Confucio

Dopo pochi anni dal suo arrivo in Cina, (1658) e coprendo la carica di governatore della provincia del Jiangxi affidatagli dall'imperatore Shunzhi (1644-1661)³⁸, l'Intorcetta ebbe l'opportunità di studiare i libri filosofici e morali di Confucio per diffonderne la conoscenza in Europa, e fu il primo che riuscì, nel 1662, a portare a termine e pubblicare la prima parte della traduzione del primo e del terzo libro di Confucio. Questa traduzione uscì col titolo: *Sapientia Sinica exponents P. Ignatio a Costa Lusitano S.I. a P. Prospero Intorcetta Siculo Societatis eiusdem in lucem edita Kien-Cham 1662*³⁹. A quest'opera fece seguire, nel 1667, la seconda parte che riguarda il Chum-Yum (*Zhong Yong, Il Giusto Mezzo*). Nello stesso anno si ristampò l'intera opera con il seguente titolo: *Sinarum scientia politico-moralis a P. Prospero Intorcetta Siculo Societatis Iesu in lucem edita Chu-Goa 1669*.

A causa di voci contrastanti, non è ancora chiaro se di quest'opera egli fu il traduttore o solo l'editore, ma in un modo o nell'altro, il suo contributo alla conoscenza della cultura filosofica cinese in Europa è stato grandissimo. Anche altri avevano tradotto Confucio, ma ancora l'Europa non ne usufruiva. E' per merito dell'Intorcetta che l'Europa cominciò a conoscere Confucio, e inoltre ebbe il merito, dettato dalla volontà di pubblicare accanto alla versione latina il testo cinese originale, di prodigarsi per superare le difficoltà della stampa di quel tempo. Dunque, oltre a traduttore dell'opera, ne fu anche editore e stampatore. E a quel tempo la stampa dei caratteri cinesi non era certo cosa facile, ma l'Intorcetta si impegnò pur di raggiungere lo scopo che si era prefissato.

Durante questi anni si verificarono diversi avvenimenti quali la persecuzione del 1664, in cui l'Intorcetta subì la prigione; il viaggio a Roma come Procuratore della Missione Cinese; il ritorno in Cina in cui dovette nuovamente subire persecuzioni e fu tratto in giudizio davanti ai tribunali. E fu proprio in occasione di quest'ultima persecuzione che perdette le stampe dei libri cinesi da lui pubblicati, che egli stesso aveva inciso.

L'attività letteraria dell'Intorcetta, date le condizioni dell'ambiente circostante in cui egli svolgeva la sua opera, può dirsi veramente fenomenale: infatti, come afferma anche Mons. Minacapelli⁴⁰, il missionario non

³⁷ Standaert N., 'Learning Chinese', *op. cit.*, p. 870.

³⁸ Mons. Minacapelli C., 'Il P. Prospero Intorcetta della C.d.G. Missionario in Cina nel sec. XVII', in *La Scuola Cattolica*, *op. cit.*, pp. 4-5.

³⁹ Nello stesso anno saliva al trono l'imperatore Kangxi (1662-1723), il quale favorì la divulgazione della letteratura.

⁴⁰ Mons. Minacapelli C., *ibidem*, pp. 5-6.

solo doveva pensare a scrivere i suoi volumi, ma, per poterli diffondere, doveva incidere egli stesso, meglio che poteva, le lettere per la stampa. Questo serve anche a spiegare lo scarsissimo numero di esemplari che egli poté stampare di quella sua prima edizione.

A testimonianza dell'attività letteraria dell'Intorcetta, restano anche altre opere che egli diede alla luce durante gli anni. Nel 1667 completò uno studio sui Riti Cinesi, e nel 1668 i frutti di tale studio furono racchiusi in un testo dal titolo *Testimonium de cultu sinensi*. Seguirono altri due libri: *Catalogus prodigiorum apud Sinas, regnantibus Tartaris, eorum praeludia et progressus in ultima persecutione*, tradotta in latino dallo Scholl, in Roma il 26 Gennaio 1672 e *Commentarius in Confucium et Mencium, philosophos sinenses a Prospero Intorcetta*, edito da Kircher⁴¹.

2.1 Intorcetta o Couplet? La questione dell'attribuzione dell'opera

Non risale a molto tempo fa l'aver portato a oggetto di studio la questione dell'attribuzione del merito di chi fu ad aver per primo rivelato all'Europa l'opera confuciana. I soggetti in questione a contendersi tale onore sono da una parte l'Intorcetta e dall'altra il Couplet (1623-1693). Prima che tali studi sulla suddetta attribuzione fossero stati affrontati, vi era la persuasione che tale merito spettasse al gesuita belga; spieghiamo di seguito il perché.

Nel 1687 a Parigi usciva una seconda edizione delle precedenti traduzioni pubblicate nel 1662 e nel 1669. L'edizione pubblicata a Parigi era così intitolata: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis, latine esposita. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Hentrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Iesu*. Come ci dice il Pfister⁴², editore di quest'opera fu Couplet, il quale, tornato dalla Cina in Europa, per ripartire dovette aspettare una decina di anni, a causa di alcune difficoltà che erano sopraggiunte tra Roma e il re del Portogallo. E fu proprio in questo periodo che Couplet curò l'edizione di questo libro. Egli avrebbe voluto pubblicare, accanto alla versione in latino, anche il testo in cinese, così come appariva nelle precedenti versioni, ma la difficoltà di fondere un così grande numero di caratteri mobili era talmente difficile per lui, che dovette rinunciarvi. In questa edizione sono di Couplet le pagine introduttive, mentre è dell'Intorcetta la versione letterale con parafrasi condotta sull'interpretazione dei versi di Confucio. Invece, non sappiamo dire quale fu esattamente la parte che toccò agli altri due gesuiti, Herdrich e Rougemont. E' probabile anche che essi abbiano semplicemente collaborato all'edizione di questa edizione.



P. F. Couplet S.I. collaboratore del P. Intorcetta.
Riproduzione di un quadro
dipinto dal cav. Goffredo Jendler, nel 1087.

⁴¹ Mons. Minacapelli C., *ibidem*, p. 6.

⁴² Pfister L., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, op. cit., p. 309.

Rispetto alle due precedenti, questa fu l'edizione che ebbe maggiore diffusione in Europa. Ed è forse questa la causa del grosso equivoco che portò ad attribuire a Couplet il merito di esser stato il primo in Europa ad aver tradotto Confucio dal cinese in latino.

Quest'opera sull'antichissima civiltà cinese ha influenzato profondamente gli sviluppi della filosofia europea⁴³, e gli storici l'hanno citata come la prima rivelazione che abbiano avuto gli Europei delle dottrine di Confucio. Non si era però prima di allora sufficientemente provata e conosciuta la storia di quell'opera e dunque, vedendola pubblicata a Parigi, è stato facile dare la gloria di quel lavoro alla Francia. Testimonianze come quella del V. Cousin (1792-1867) nella sua *Histoire generale de la Philosophie* sono la prova di ciò: "C'est un françois [sic!] qui le premiere a fait connaitre Confucius à l'Europe, dans le grande et belle ouvrage 'Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Paris 1687'." ⁴⁴; ed è chiaro che lo scrittore si riferisca a Couplet, il quale, come detto sopra, oltretutto era belga. Molti altri storici, come il Tennemann⁴⁵ o il Windischmann⁴⁶ nella sua opera sulla Filosofia Cinese, si riferiscono tutti al *Confucius* del Couplet. Insomma, dei quattro autori citati nel frontespizio dell'opera, è sempre il Couplet a essere nominato per tutti. A correggere tale equivoco e a restituire il merito e l'onore all'Intorcetta di aver dato all'Europa la prima traduzione latina dei libri cinesi del *Confucius* è stato il Mons. Di Giovanni, il quale in una dotta lettura all'Accademia di Storia Patria Siciliana in Palermo il 2 febbraio 1873, ha fatto conoscere chiaramente come il merito incontrastato di avere per primo avvicinato all'Europa le dottrine di Confucio spetti al gesuita siciliano, e che il Couplet, il Costa, il Rougemont ed altri dopo di lui non furono che revisori dell'opera. Mons. Di Giovanni attribuisce tale equivoco al fatto, puramente accidentale, della mancanza di esemplari dei libri dell'Intorcetta, che avrebbero dimostrato agli storici la giusta attribuzione⁴⁷.

2.2 *Sapientia Sinica* e i *Dialoghi*: un confronto traduttologico

Nella Biblioteca Comunale di Palermo, nell'Archivio dei libri rari, sotto la segnatura XV-H. 47, esistono alcuni libri interamente in cinese ed altri in cinese e in latino, due dei quali trattano la questione dei riti cinesi, e due studi su Confucio, portanti con chiarezza il nome dell'autore, Intorcetta, tanto da non far nascere alcun dubbio sull'attribuzione di questi.

Il primo, che si riferisce alla questione dei riti, s'intitola: "*Brevis relatio eorum quae spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kani-Ki circa Confucii et avorum cultum datam anno 1700: accedunt*

⁴³ Nel periodo conosciuto come 'il Secolo dei Lumi' -XVIII secolo- l'Europa fu testimone di notevoli cambiamenti socio-culturali caratterizzati da un esame critico della religione e in quel periodo le idee provenienti dalla Cina, per il tramite dei gesuiti, influenzarono vari aspetti del pensiero illuminista.

⁴⁴ Cousin V., *Histoire generale de la Philosophie*, op. cit., p. 120.

⁴⁵ Tennemann W. G. (1761-1819), professore nelle università di Jena e di Marburgo (1804). Seguace di Kant, scrisse varie opere di storia della filosofia, fra le quali importante la *Geschichte der Philosophie* (1798-1819).

⁴⁶ Windischmann K. J. H. (1775-1839), filosofo. Fu professore di storia e filosofia presso l'istituto di filosofia e teologia ad Aschaffenburg.

⁴⁷ Di Giovanni V., *In to ce kio-ssé ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, op. cit., pp. 36-37.

primatium doctissimorum virorum et antiquissimae traditionis testimonia. Opera publicata Societatis Iesu. Pekini pro Evangelii propagazione laborantium”; il secondo riguarda la difesa di quella missione da varie calunnie.

Gli altri due sono, però, quelli che ne formano il prezioso tesoro: il primo è quello portante il titolo *Sapientia Sinica*, contenente il libro *Lun-Yu* diviso in cinque parti e contenuto in 76 pagine; contiene inoltre il libro *Ta-hio* (*Da Xue, Il Grande Studio*) in 14 pagine e infine la dedica dell’Intorcetta ai padri missionari dell’Oriente, in data di *Kien-Cham* 13 aprile 1662. E’ stampato su carta di riso, con caratteri incisi in legno.

Il secondo libro, stampato a Goa nel 1669, porta invece il titolo, a cui abbiamo già precedentemente accennato: *Sinarum Scientia politico-moralis a Patre Prospero Intorcetta siculo S.I. in lucem edita Chou* e comprende l’approvazione dei Superiori della Compagnia per la pubblicazione, la prefazione al lettore con data 31 luglio 1667 firmata dall’Intorcetta. Poi segue: *Scientiae sinicae liber secundus Chum-yum, medium constanter tenendum, versio liberalis*; questo secondo libro intitolato *Chum-Yum* (*Zhong Yong, Il Giusto Mezzo*), viene seguito dalla biografia di Confucio con parole cinesi, intercalate nel testo latino, senza pagine numerate.

Il testo di cui qui tratteremo, e del quale proveremo a fare un confronto traduttologico, è il *Sapientia Sinica*⁴⁸: estrarremo per tale ragione da questo testo qualche passo e confronteremo la traduzione in cinese e in latino che ne fece l’Intorcetta, con quella più recente dei *Dialoghi* di Confucio curata da Tiziana Lippiello⁴⁹, facendo anche e soprattutto attenzione alla traduzione che l’Intorcetta fa dei termini che sono a fondamento della dottrina confuciana⁵⁰. Non è stata sicuramente cosa facile riuscire a tradurre il latino usato dall’Intorcetta, poiché si tratta di un latino seicentesco, che spesso omette lettere, che unisce parole in realtà tra loro separate, che utilizza dittonghi inesistenti tra quelli del latino classico studiato nelle scuole⁵¹.

Intorcetta comincia la sua opera con una nota *Ad Lectorem*, in cui fa una breve panoramica sui Libri che hanno rappresentato e continuano a rappresentare la dottrina confuciana; continua poi con un’introduzione sulla vita di Confucio, e intitola questo capitolo proprio *Vita Confucii Principis Sapientia Sinica*, una piccola biografia del filosofo cinese, con un accenno anche a quelli che sono stati i principî fondamentali dei suoi insegnamenti.

⁴⁸ Di cui in Appendice si trovano delle pagine riprodotte dall’originale.

⁴⁹ Lippiello T., *Confucio Dialoghi, op. cit.* Prendiamo come testo di riferimento e confronto quello della Lippiello perché è una delle traduzioni recenti dei *Dialoghi* più chiare e auterovoli, nonché affidabili di cui disponiamo, e che si presta benissimo al nostro lavoro di confronto traduttologico. Sarebbe certamente utile e di estremo interesse poter confrontare queste traduzioni con altre di altri autori che hanno lavorato a loro tempo sulla stessa e confrontare così anche il *modus operandi* che ognuno di questi ha applicato col passare del tempo alla sua traduzione, ma ciò non è stato finora possibile per limiti di tempo.

⁵⁰ Mi riferisco a termini quali: *ren, junzi, shu, zhong*, etc. di cui ho già accennato nella parte in cui riassumo la dottrina confuciana.

⁵¹ Un ringraziamento a tal proposito va al dott. G. Quartana, mio carissimo amico, al quale devo il merito di avermi affiancato e aiutato nel lavoro di traduzione e interpretazione del latino usato dall’Intorcetta.

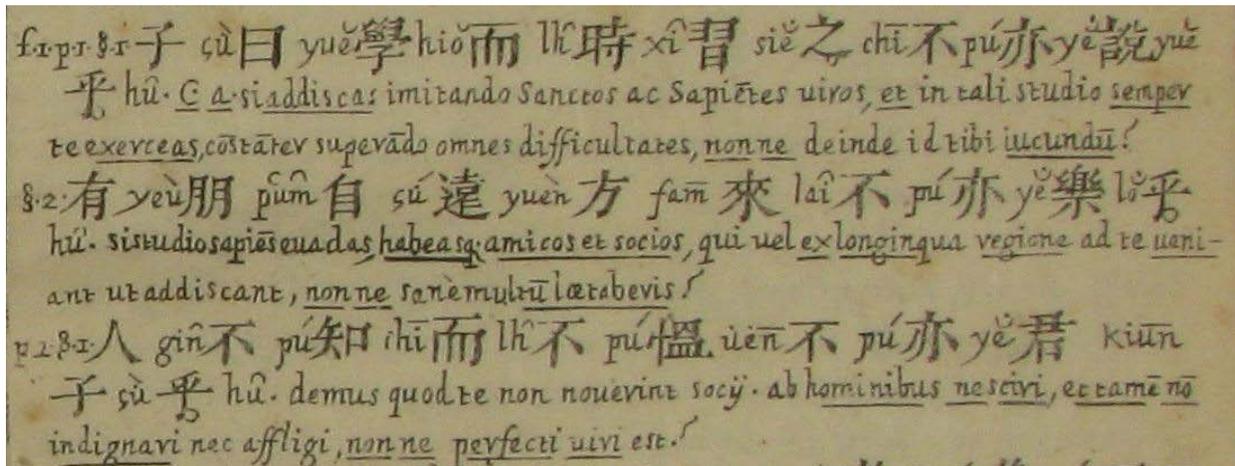
Dopo queste brevi note introduttive, utili senz'altro al lettore per entrare nell'argomento, Intorcetta comincia con la traduzione del *Lun Yu Pars I*⁵²; ma prima di affrontare il primo dialogo, dà ancora qualche indicazione sulle abbreviazioni che utilizzerà nella sua traduzione, e in particolare ci dice che userà: *C.* che sta per 'Confucio', *d.* che sta per 'discepolo di Confucio', *q.* che sta per 'colui che chiede', *r.* che sta per 'rispose' e *a.* che sta per 'disse'. Poi comincia con il primo dialogo. Osservando il testo, notiamo anche il metodo grafico che Intorcetta utilizza nella stesura della sua traduzione: per prima cosa cita il passo originale in caratteri cinesi, ad ognuno dei quali affianca la corrispettiva trascrizione fonetica. Poi, sotto ogni passo in cinese, egli fa seguire la sua personale traduzione.

Una cosa a mio avviso molto interessante è il fatto che Intorcetta si cura di sottolineare nella sua traduzione tutte le parole che rispecchiano la traduzione letterale dei termini cinesi, e dunque della traduzione originale di Confucio, per distinguerle da quelle che invece sono da lui aggiunte. E ciò è molto significativo ed utile - come poi vedremo anche nei passi presi in esame - da un punto di vista pedagogico per chi si trovava magari ad un primo approccio con un testo così profondo e ricco di insegnamenti quale quello dei *Dialoghi*.

Passiamo adesso al lavoro vero e proprio di traduzione e analisi dei passi scelti.

Proporrò di seguito: il passo originale estratto dal *Sapientia Sinica*, in cui è presente il passo in cinese e la traduzione originale di Intorcetta, seguirà poi la mia traduzione in italiano fatta sulla base delle parole in latino utilizzate dall'Intorcetta, seguita a sua volta da quella che fa la Lippiello dello stesso passo; e infine un commento sulle traduzioni messe a confronto e dunque un'analisi traduttologia il più possibile accurata e attenta dei termini, delle espressioni, delle analogie, delle differenze, etc. riscontrate in queste.

⁵² In tutto le parti presenti in questo libro sono 5. I passi da noi scelti per l'analisi traduttologia fanno parte della *Pars I* e *Pars II*. Vedi Appendice.



1. Confucio disse: “Se tu imparassi imitando i Santi e gli uomini sapienti, esercitandoti sempre in quest’opera, non sarebbe forse per te piacevole? Se saprai accogliere con amore, avrà amici e compagni che verranno a trovarti da regioni lontane affinché imparino, non ti rallegrerai forse davvero molto? Il fatto che i compagni non ti conoscono affatto e gli uomini ti ignorano, e tuttavia non ti indigni e non ti affliggi, non è forse da uomo perfetto?”⁵³

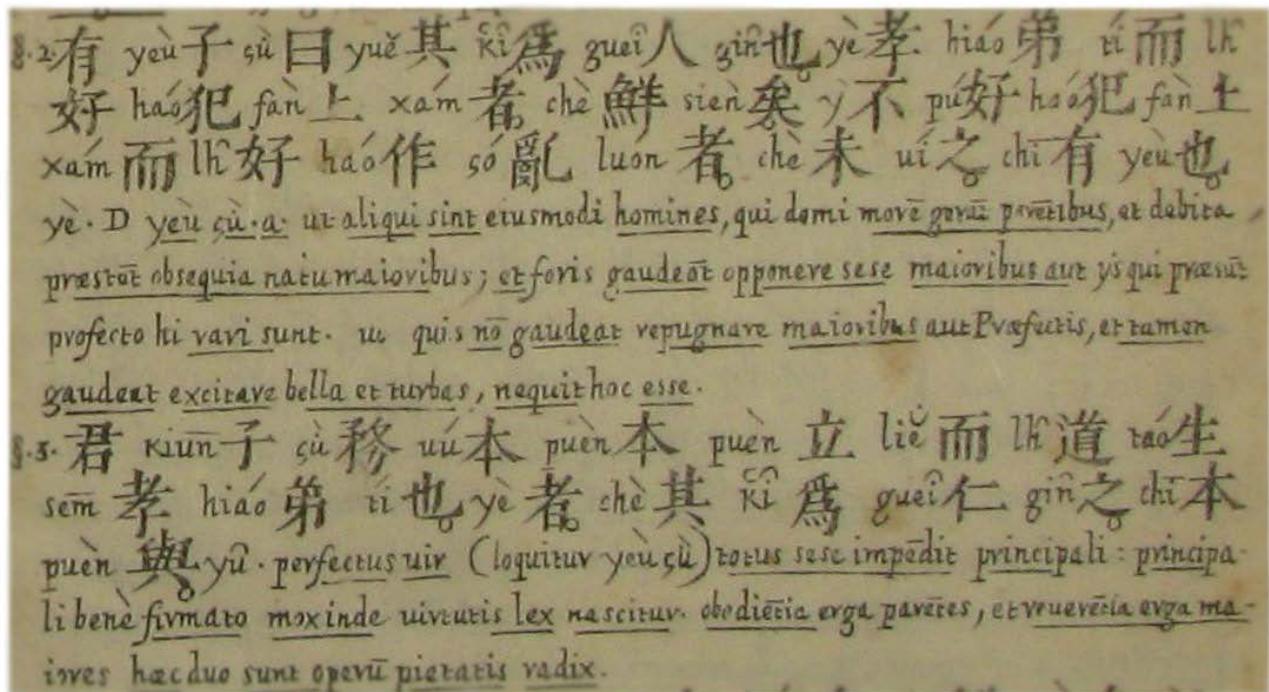
1.L.⁵⁴ Il Maestro disse: “Studiare e praticare costantemente quanto appreso non è forse un diletto? Accogliere compagni provenienti da luoghi lontani non è una gioia? Non è forse uomo nobile di animo chi non si preoccupa se nessuno lo conosce?”

Commento: La prima cosa che salta all’occhio in questa traduzione è il modo in cui l’Intorcetta traduce il termine *junzi* 君子 “l’uomo di valore”: egli usa il termine *vir* che in latino ha un significato molto importante. *Vir* indica innanzitutto l’uomo contrapposto alla donna, quindi l’uomo con tutta la sua mascolinità, con tutta la sua forza caratteristica che lo distingue nettamente dalla donna; ma lo stesso termine sta ad indicare anche letteralmente “uomo valoroso, perfetto”. E qui l’Intorcetta rimane sostanzialmente fedele a quello che è il significato del *junzi* di Confucio nel senso di ‘uomo che raggiunge la perfezione attraverso un percorso’, ma perde quel senso di ‘nobiltà’ che è insito nel termine cinese. Osservando la traduzione dell’Intorcetta si nota anche che egli non si sofferma soltanto alla traduzione letterale dei termini cinesi, ma amplia la sua traduzione soffermandosi e ampliando alcuni concetti con ripetizioni, ridondanze, etc., linguaggio che riflette la sua formazione di tipo ecclesiastico. In queste sue aggiunte, a volte si devia alquanto dal pensiero originario di Confucio, come ad esempio avviene con la frase ‘Se tu imparassi

⁵³ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 1.

⁵⁴ Tramite questa dicitura “1.L.” indico e riporto anche la traduzione che la Lippiello fa dello stesso passo, da me sopra tradotto, Cfr. Lippiello T., *op. cit.*, I.I, p. 3.

imitando i Santi e gli uomini sapienti’, dove probabilmente il Maestro intendeva sì l’apprendere dai modelli antichi, ma soprattutto dai più autorevoli testi antichi. Invece, osservando la traduzione che fa la Lippiello del termine *junzi* notiamo come ella rimanga fedele alla traduzione letterale dal cinese “uomo nobile d’animo” (il carattere di ‘nobiltà’ è infatti fondamentale nel termine *junzi*: ricordiamo che si trattava infatti anche di un titolo nobiliare), e come utilizzi sempre questo termine anche in altri passi ogni qual volta esso ricorra. Probabilmente la Lippiello è d’accordo, conformemente alla tradizione confuciana, nel ritenere che la perfezione morale coincide con la nobiltà d’animo.



2. Il discepolo You disse: “Sono davvero rari coloro che a casa portano rispetto ai genitori⁵⁵ e prestano la giusta deferenza al fratello maggiore e fuori si rallegrano nell’opporci ai più grandi o a coloro che governano. Non esiste chi non gioisce nel contrastare i più grandi e chi governa e tuttavia gioisce nel fomentare guerre e rivolte. L’uomo perfetto coinvolge tutto se stesso nelle cose importanti, ben saldo alle cose importanti, subito dunque nasce la regola della perfezione morale⁵⁶. L’obbedienza nei confronti dei genitori e il rispetto verso i fratelli maggiori, queste due cose sono la radice della pietà⁵⁷”.

⁵⁵ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 1.

⁵⁶ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 1.

⁵⁷ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 1.

2.L. Il Maestro You disse: “Pochi sono coloro che, dotati delle virtù dell’amore filiale e del rispetto per i fratelli maggiori, abbiano la tendenza a contrastare i propri superiori; e non vi è alcuno che, privo della tendenza a contrastare i propri superiori, inciti alla ribellione. L’uomo nobile d’animo è dedito solo alle cose essenziali perché, stabilitele, la Via naturalmente si manifesta. L’amore filiale e il rispetto per il fratello maggiore sono l’origine della benevolenza!”

Commento: Con l’espressione *gerere more parentibus* l’Intorcetta traduce ciò che Confucio designa col termine *xiao* 孝 “la pietà filiale”, cioè la risposta naturale di un figlio all’amore che gli portano i suoi genitori, nel contesto poi generale dell’armonia familiare e della solidarietà fra le generazioni. Bisogna inoltre sottolineare però che nel concetto di *xiao* entra anche un elemento di amore, per quanto ovviamente un amore superiore, circondato di rispetto, ma a cui pure non è estraneo un sentimento che va oltre il “rispetto”. Per i latini il termine *mos*, che letteralmente significa ‘modo di agire’, ‘abitudine’, indicava ben più di una convenzione sociale, ma bensì un porsi nel solco della tradizione dei padri, degli avi come garanzia di rettitudine morale.

Nella traduzione della Lippiello troviamo invece come traduzione di *xiao* 孝 il termine “amore filiale”, che ella stessa, come ci spiega nell’introduzione del suo testo, dice essere una delle caratteristiche che distinguono l’uomo nobile di animo, il quale vive costantemente in una benevola disposizione verso gli altri, e questa benevolenza ha origine proprio da naturali disposizioni quali l’ “amore filiale”, cioè l’amore e il rispetto per i genitori.

Altro termine da analizzare è *lex virtutis*, con cui Intorcetta traduce il *Dao* 道, l’immagine retorica principale degli *Analecta*. Essa esprime una via, un cammino, una strada e nella Cina antica questo termine è stato identificato con il modo di vivere corretto, la Via del buon governo, la Via ideale dell’esistenza dell’uomo, etc. Come vediamo, l’Intorcetta traduce questo carattere usando il termine *lex virtutis*, letteralmente “la legge o regola della perfezione morale”. Il concetto di *Lex* per i latini è strettamente connesso a quello di *regula* letteralmente “riga”, “squadra”, intesi come strumenti che tracciano l’orientamento, la direzione di qualunque cosa.

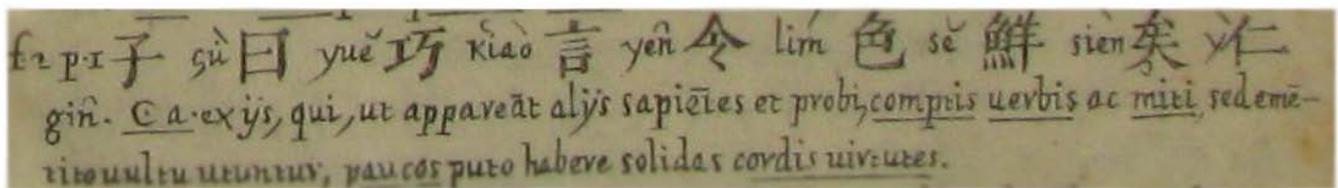
La traduzione della Lippiello, rimanendo ancora una volta fedele alla tradizione confuciana, attribuisce al *Dao* il corrispondente di “Via”.

Il termine *pietas* è invece la traduzione che Intorcetta fa del termine *ren* 仁, un valore che Confucio, colloca molto in alto, ma al tempo stesso lo considera accessibile seguendo e sottostando ad alcune regole. Il *ren* occupa un ruolo centrale nel modello di vita ideale, e si trova spesso tradotto come “benevolenza”. Qui l’Intorcetta utilizza il termine *pietas* che per i latini rappresentava un sentimento alto e profondo, la devozione nei confronti delle divinità, ma anche l’affetto e la tenerezza nei confronti dei familiari, degli amici. Letteralmente, comunque *pietas* si traduce come “sentimento di pietà, di benevolenza”.

La Lippiello, anche in questo caso, nella sua traduzione di *ren* non si distacca dal significato confuciano del termine, e traducendolo appunto “benevolenza”, considerata come lei stessa dice: “la virtù per eccellenza, una disposizione d’animo che rivela generosità, amore incondizionato e dedizione all’altrui bene”⁵⁸.

Confucio parla per massime, Intorcetta si sforza invece di articolare il suo discorso secondo schemi retorici classici; un espediente in tal senso è quello di contrapporre due comportamenti diversi inquadrandoli nell’espressione antitetica *domi...*, *et foris...* “a casa...e fuori...”, riferendosi ad una dimensione interiore più veritiera e ad una esteriore più legata all’apparenza, impostazione di sapore evangelico.

Un altro termine aggiunto e ripetuto da Intorcetta è *profecto*, indicando così di voler estendere il rispetto per i maggiori anche ai governanti.



3. Confucio disse: “Tra quelli che, per apparire agli altri sapienti e onesti con parole ordinate e tranquille, hanno al contrario un atteggiamento superbo, ritengo che pochi abbiano virtù d’animo⁵⁹ solide”.

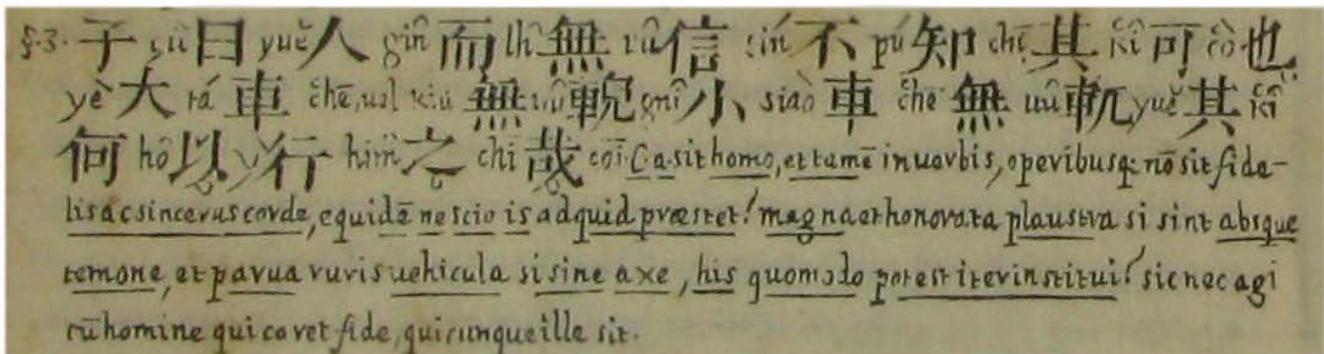
3.L. Il Maestro disse: “E’ ben raro che lusinghe e maniere suadenti conducano alla benevolenza!”

Commento: Qui ricorre ancora una volta il termine *ren* 仁, che però stavolta viene tradotto in modo diverso dall’Intorcetta. Egli lo traduce con *cordis virtus* letteralmente “virtù del cuore”, “virtù d’animo”, termine che nel suo significato intrinseco esprime comunque indirettamente quello di “benevolenza” a cui ci siamo riferiti nel commento precedente (ciò vale anche per la traduzione che ne fa la Lippiello). Il termine *virtus* indica l’insieme delle doti fisiche e morali caratteristiche dell’uomo. Probabilmente Intorcetta qui utilizza questo termine al posto di *pietas* perché considera questa come *virtus* per antonomasia.

Emerge ancora una volta l’articolazione retorica di Intorcetta tendente a contrapporre l’apparenza ingannevole all’interiorità della virtù d’animo.

⁵⁸ Lippiello T., *Dialoghi*, op. cit., p. XVI.

⁵⁹ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 1.



22. Confucio disse: “Un uomo che, sia con parole, sia con opere non sia **fidato**⁶⁰ e sincero di cuore, non so a cosa serva. I grandi e onorati carri se sono senza timone e i piccoli mezzi di campagna se sono senza asse, in che modo possono intraprendere un viaggio? Così non agire con l’uomo che manca di onestà, chiunque egli sia”.

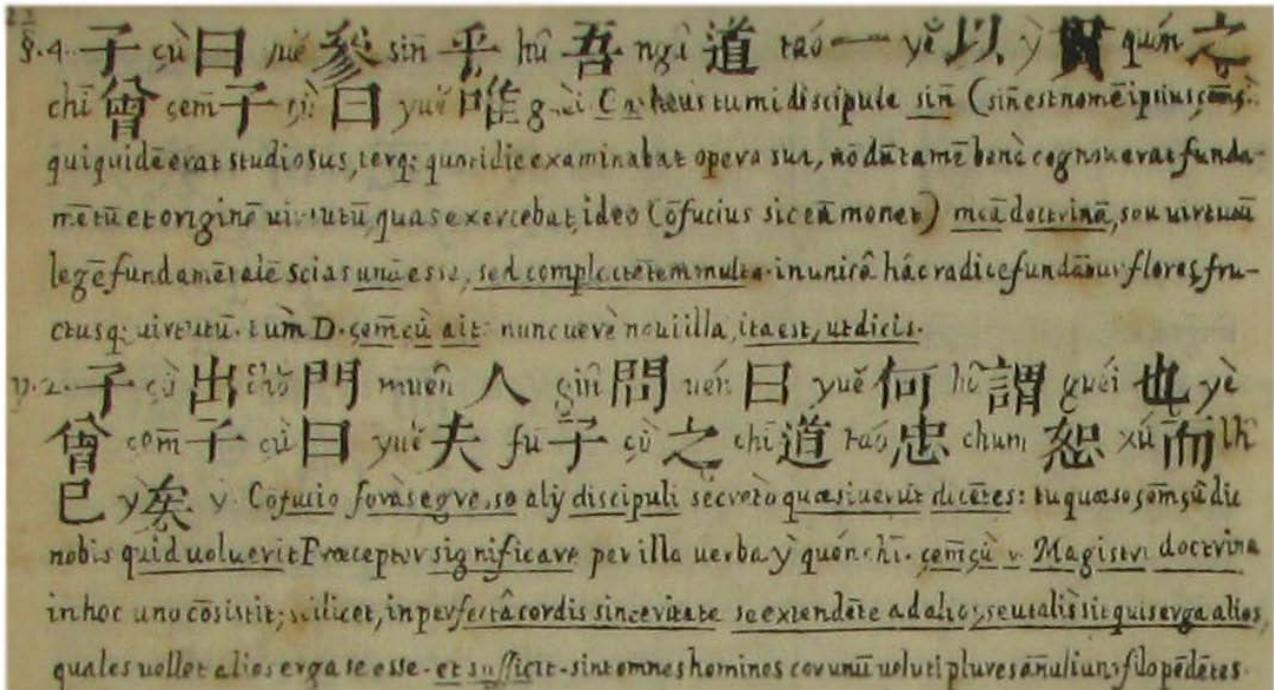
22.L. Il Maestro disse: “Di un uomo che non si possa reputare onesto non saprei che cosa farmene. E’ come un carro privo di giogo o un carretto privo di traversa: come potremmo trainarli?”

Commento: In questo passo abbiamo la traduzione del termine *xin* 信 che indica la “fiducia”, che garantisce l’armonia nei rapporti familiari e sociali. La sua grafia evoca l’uomo tutto intero nella sua parola, ossia la corrispondenza piena fra ciò che dice e ciò che fa. E qui l’Intorcetta sembra aver tradotto in modo molto preciso e fedele alla dottrina cinese utilizzando il termine *fidelis*, letteralmente “fedele”, “leale”, “degno di fiducia”.

Quello che Confucio aveva lasciato all’interpretazione del lettore tramite domande retoriche, l’Intorcetta lo esplicita con l’esortazione negativa finale, mostrando un’esplicita intenzione pedagogico-didattica.

La Lippiello invece preferisce tradurre lo stesso termine, *xin*, con “onesto”, parola che nel suo significato in italiano si avvicina molto a quella utilizzata dall’Intorcetta, ma sicuramente differisce nel fatto che la Lippiello molto probabilmente si è semplicemente fermata ad un’attenta analisi dal punto di vista traduttologico, al contrario dell’Intorcetta che, a mio avviso, non poteva non porre nella sua traduzione ciò che faceva parte del suo bagaglio culturale e dunque, anche religioso.

⁶⁰ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 1’, p. 10.



15. Confucio rispose: “Ascolta, o mio discepolo Sin (Sin è il nome dello stesso Zeng che era studioso e ogni giorno esaminava la sua opera e aveva conosciuto bene il fondamento e l’origine delle virtù che esercitava, perciò Confucio così lo ammonisce) la mia dottrina. Tu sai che la legge fondamentale⁶¹ è una, ma quelle tortuose sono molte; in questa unica radice sono fondati i fiori e i frutti della virtù”. A lui Zeng disse: “Adesso è chiaro. Non è in quel modo, ma è come dici tu”. Essendo uscito Confucio, gli altri discepoli a parte domandarono dicendo: “Dicci cosa voleva intendere il Precettore con quelle parole”. Zeng rispose: “La dottrina del Maestro in questo solo consiste: protendetevi agli altri nella perfetta sincerità del cuore⁶², siate nei riguardi degli altri come volete che gli altri siano nei confronti di voi stessi, ed è sufficiente che tutti gli uomini siano un cuor solo⁶³ come molti anelli pendenti da un solo filo”.

15.L. Il Maestro disse: “Maestro Zeng, lungo la mia Via vi è un filo che tutto unisce”. Il Maestro Zeng rispose: “Capisco”. Quando il Maestro se ne andò, gli altri domandarono: “Cosa intendeva dire?”. Il Maestro Zeng rispose: “La Via del Maestro consiste nell’agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel che non si desidera per sé; null’altro”.

⁶¹ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 2’, p. 22.

⁶² Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 2’, p. 22.

⁶³ Cfr. Appendice: *Sapientia Sinica*, ‘Lib. Lun Yu Pars. 2’, p. 22.

Commento: Ricorre nuovamente il termine *Dao* 道, che stavolta è tradotto dall'Intorcetta come *lex fundamentalis*, letteralmente: “legge fondamentale”, rispecchiando in toto il significato del termine cinese.

C'è una curiosità da notare in questo Dialogo: mentre il discepolo Zeng nel riferirsi a Confucio utilizza il termine *Magister* “Maestro”, gli altri discepoli quando chiedono spiegazioni a Zeng riguardo a ciò che aveva detto Confucio, si rivolgono a lui usando il termine *Praeceptor* “Precettore”.

Nel termine *Zhong* 忠 si ritrova la nozione di centralità, proprio nel cuore, della riflessione confuciana su ciò che costituisce la nostra umanità: tutto inizia da se stessi, nel senso di un'esigenza senza limiti verso se stessi. La grafia di questo carattere evoca il cuore *xin* 心 sul suo asse centrale *zhong* 中. Ed anche qui l'Intorcetta rende una traduzione secondo me molto fedele al significato cinese del termine utilizzando queste parole: *in perfecta cordis sinceritates* “nella perfetta sincerità del cuore”.

La Lippiello traduce questo termine invece con “agire con la massima lealtà”.

Il termine cinese *shu* 恕 che ricorre in questo Dialogo, viene comunemente tradotto nella filosofia cinese classica come “mansuetudine”. La Lippiello lo traduce con l'espressione “non imporre agli altri quel che non si desidera per sé”. La grafia del carattere, formato da un cuore *xin* 心 sormontato dall'elemento che stabilisce un'equivalenza fra due termini, introduce una relazione analogica fra i cuori, significa cioè “considerare gli altri come si considera se stessi”. E la traduzione dell'Intorcetta rispecchia perfettamente questo concetto, anzi, lo sottolinea con più forza raggruppandolo nelle parole *cor unum* letteralmente “un cuore solo”.

Degno di nota in questo brano, è anche la lunga nota esplicativa di Intorcetta che illumina il lettore sull'identità e il ruolo del discepolo Zeng.

Il desiderio di Intorcetta è rendere esplicita la dottrina lapidaria di Confucio: ciò emerge dall'introduzione di metafore e di espressioni che mirano a fare sintesi, come ad esempio l'immagine di ispirazione evangelica dell'unica radice che produce molti fiori e frutti e quella dei molti anelli pendenti da un unico filo. Queste immagini si cristallizzano nell'ultima immagine di matrice cristiana del *cor unum* “un cuore solo”.

3. Intorcetta e l'importanza del suo contributo alla cultura filosofica europea

Le prime notizie abbondanti e precise sulla Cina sono offerte all'Europa dal Ricci, il quale formula una sintesi di quanto fino al periodo in cui lui visse era stato detto sul Celeste Impero e su questo popolo. Dunque, prima della traduzione di Confucio, l'Europa conosceva in generale qualcosa sulla Cina e sui cinesi. Ma l'inizio dell'inestimabile conoscenza diretta di questo patrimonio letterario-filosofico lo si deve all'Intorcetta che, superando enormi difficoltà, è riuscito a farci avere la traduzione latina dal cinese di una parte, ma forse la più importante, della più pura espressione della civiltà cinese.

Di Confucio avevamo avuto qualche notizia dal Ricci nella sua Storia della Missione Cinese, e così ne parlava nel capitolo V: “[...] Il maggiore filosofo che ha tra loro è il Confutio, che nacque cinquecento e cinquanta uno anni innanzi alla venuta del Signore al mondo, e visse più di settanta anni assai buona vita,

*insegnando con parole, opere e scritti, questa nazione. Laonde da tutti è tenuto per il più santo uomo che mai fusse nel mondo[...].*⁶⁴ Nello stesso capitolo, il Ricci ci parla anche dei libri fondamentali della tradizione cinese, ovvero dei *Cinque Classici*⁶⁵ e dei *Quattro Libri*: “*Il Confucio accomodò quattro libri antichi, e fece anco di sua mano il quinto, che si chiamano le Cinque Dottrine, nelle quali si trattano o delle cose bene fatte nel governo degli antichi, o sono dei versi anco sopra la stessa materia, o de’ riti e cerimonie della Cina, o altri avvisi per la prudentia nelle cose occorrenti. Oltre queste Cinque Dottrine, da tre o quattro autori furono raccolti varij precetti morali senza nessun ordine, si può dire, e fecero un libro molto stimato, che chiamano i Quattro Libri*”⁶⁶. Il testo poi continua con una spiegazione della dottrina confuciana sempre in relazione ai *Quattro Libri* menzionati da Ricci.

Ecco, dunque, quanto fino all’Intorcetta si conosceva in Europa del patrimonio letterario-filosofico della Cina. Tanto quanto bastava a suscitare il desiderio di conoscerne proprio le fonti originali. E a soddisfare questo desiderio ci pensò il nostro Intorcetta, cimentandosi nella traduzione delle opere confuciane. S’impone dunque da sé l’importanza di questa traduzione.

Il fatto che conferma l’impulso che essa diede al movimento degli studi sinologici in Europa, è il susseguirsi, dopo quella dell’Intorcetta, di altre traduzioni di Confucio nelle principali lingue europee.

La prima, in ordine cronologico è quella di F. Noel S.J. (1651-1729), pubblicata a Praga nel 1711; anche questa è in latino e comprende, oltre ai tre libri di Confucio che già conoscevamo, anche il quarto libro, che sebbene tradotto dall’Intorcetta, non era stato ancora pubblicato. Non ci è dato purtroppo sapere ancora se il Noel abbia effettivamente usato per la sua traduzione il manuale dell’Intorcetta relativo, appunto, a questo quarto libro. La traduzione del Noel, comprende anche altri due libri cinesi, raggruppati in un unico volume, che porta il titolo *Sinensis imperii libri sex*. Questa traduzione è una parafrasi condotta sul tipo dell’edizione parigina della prima traduzione europea di Confucio⁶⁷.

Successivamente uscì la traduzione del secondo libro di Confucio di J. P. A. Rémusat (1788-1832)⁶⁸. Essa è in latino e in francese con il testo in cinese. La traduzione del Rémusat è stata pubblicata a Parigi nel 1817.

⁶⁴ Ricci M., ‘Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)’, in *Fonti Ricciane, op. cit.*, parte V, nota 7.

⁶⁵ I *Cinque Classici*, *Wu jing* 五經, sono opere fondamentali della letteratura cinese classica e fanno parte del corpus di libri antichi alla base degli studi secondo il pensiero confuciano. Questi sono: Il ‘Libro dei Mutamenti’, *Yijing* 易經, un manuale di divinazione basato sugli otto trigrammi; il ‘Classico delle Odi’, *Shijing* 詩經, che raccoglie 365 componimenti che comprendono sia arie popolari sia odi di corte che evocano gli eventi ufficiali o il culto ancestrale; il ‘Classico dei Documenti’, *Shujing* 書經, una raccolta di documenti trattati, consigli, istruzioni e discorsi attribuiti ai sovrani dell’antichità e ai loro ministri; il ‘Libro dei Riti’, *Liji* 禮記, che descrive antichi riti e cerimonie di corte; gli ‘Annali delle Primavera e degli Autunni’, *Chunqiu* 春秋, racchiude la cronaca storica dello Stato di Lu e copre gli anni che vanno dal 722 al 481 a.C..

⁶⁶ Ricci M., ‘Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)’, in *Fonti Ricciane, op. cit.*, parte V, nota 7.

⁶⁷ Pauthier, ‘Notices bibliographiques’, in *Les livres sacrés de l’Orient traduits ou revus et corrigés*, Orléans, 1875.

⁶⁸ Sinologo parigino, prof. di lingua e letteratura cinese e lingue tatar e manciù nel Collège de France dal 1815; autore di varie pubblicazioni tra le quali *Éléments de la grammaire chinoise; Mélanges asiatiques, etc.*

Nel 1828 usciva la traduzione inglese dei *Quattro Libri* di Confucio con il titolo *The Chinese Classical work, by the late Rev. David Collie*.

I *Quattro Libri* di Confucio furono poi tradotti in latino e pubblicati con il testo cinese da A. Zottoli S.J. (1826-1902)⁶⁹ nel suo *Cursus litteraturae Sinicae neo-missionariis scomodatus*, Shanghai, 1879-82.

Giovanni Tucci, poi, nella sua *Storia della Filosofia cinese antica*, Bologna, 1922, riporta qualche brano di traduzione in italiano dei *Quattro Libri* di Confucio.

Alberto Castellani nel 1924 pubblicava a Firenze *I Dialoghi di Confucio (Lun Yu)*⁷⁰.

Come si vede, le traduzioni dei *Quattro Libri* di Confucio che si sono susseguite negli anni sono tante, e tante altre faranno seguito a queste. Ma si deve solo all'Intorcetta, in quanto iniziatore di questo progetto traduttologico, l'importanza della divulgazione in Europa del pensiero e della dottrina di Confucio.

⁶⁹ Sinologo e missionario gesuita napoletano, visse quasi tutta la sua vita a Shanghai; autore del monumentale *Cursus litteraturae sinicae* (5 voll., 1879-82) e di un grande dizionario cinese-latino, che lasciò manoscritto.

⁷⁰ Castellani A., *I Dialoghi di Confucio (Lun Yu)*, Sansoni, Firenze, 1924.

Appendice

Sapientia Sinica

传奇故事 — 殷铎泽 教士

Prospero Intorcetta

在一六〇〇年至一七〇〇年之间到中国传教是传教士的目标。

利玛窦是第一个意大利传教士去中国传教。他对中西文化交流起了很重要的作用。在意大利被称为传播东西文化的第一人。传教士从意大利来到中国的目的是为了传播基督教，但是他们也将西方先进的自然科学知识和技术带到了中国，比如说地图、钟...等等。他们在中国也专门研究中国的传统文化。他们在一个完全不一样的国家传播新的文化思想，这是一件很不容易的事情。传教士来中国传教也遇到了很多困难，人们对新的、不理解的事物刚开始都很难接受，于是他们就将西方基督教和中国传统文化结合起来，同时他们常常展示西方先进的科技成果，为了吸引中国人的目光。但是，这种民间的活动如果没有官方的支持，是很难持续下去的。传教士也认识到这一点，所以他们慢慢儿地学习怎样和中国官员打交道，和他们建立友好的关系，他们来中国传教效果并不明显，所以他们又想得到皇帝的赞同和许可，他们的事业才能真正开展下去。利玛窦去北京去了两次，最后他见到明朝万历皇帝。皇帝对利玛窦的背景很感兴趣，询问了他很多西方的风土人情。因此，他在北京正式开始了传教活动，同时各种西方的学术著作也被翻成汉语，给中国人带来了新的思维方式。

除了利玛窦，还有别的很重要的传教士，就是殷铎泽教士(Prospero Intorcetta)。一六二五年生于阿美黎那广场(Piazza Armerina)，十六岁时被父母亲送卡塔尼亚(Catania) 研读法律，但是第二年就放弃了

法律，进入美习那(Messina)的团体传教士院。一六四一年至一六五五年间，他完成了神学，哲学，逻辑学及文学的教育。一六四五年，他授予圣命。一六五六年一月八日，与其他九位传教士，自热那亚启航往中国出发。在一六五七年至一六五八年初抵达了葡萄牙在印度的主要根据地果阿(Goa)，因为他们预计五八年整个年度在当时葡萄牙刚殖民的澳门度过。之后，殷铎泽在澳门停留至一九六九年，他在当时仍继续地学习中国语言，几个月后，他到了中国内陆——南昌，在那里他积极热烈的传教活动，也因此为他招来了地方官吏的敌意。

一六六五年九月，皇帝康熙反对传教活动，下令逮捕传教士，因此殷铎泽与其他教士在北京被囚禁，一六六六年再将他们转囚于广州的一座废弃的耶稣会修院，并囚入另外二十四名教士。在教士兄弟们的帮助下，殷铎泽逃出了中国的牢狱，在一六六八年到澳门，然后经过果阿(Goa)，一六六九年一月二十一日自果阿(Goa)启航往欧洲。最后一六七一年终于抵达罗马。在罗马，殷铎泽受职于罗马教廷及上级教会指派，他进行支持赞成教士们在中国传教的活动，而这段他在罗马停留的时期，重现了《Compendiosa Narrazione dello Stato della Missione in Cina》，是一个关于自一六六九年利玛窦到中国以后的详细故事，其中还包括殷铎泽赞同改信天主教的中国人仍继续祭祖与尊孔一事。而《Discussione Apologetica》则纪录了中国人如何祭祖与尊孔的仪式。总而言之，罗马的整个大环境都有许多关于中国文化与现状的信息，当然之前所提过的两部内含孔子思想的翻译作品，也颇富盛名。结束了他在罗马教廷的职务，一六七二年他再度前往中国。当殷铎泽重新抵达中国时，他成为第一位院长及执行长。在神职任务的记录里，可以知道在他任期内由他授命的一些重要职务，比如：一六七六

至一六七八年中国与日本的巡视神甫，以及一八六六至一六九〇年中国的修会省会长。由于病缘故，在抵达中国约四十年后，殷铎泽于一六九六年在他晚年度过长时间之地：杭州逝世，七十一岁。他下葬于他已早先预见并买地建造的墓园。

殷铎泽教士很重要，因为他把孔夫子的《四书》翻译成拉丁文。它让欧洲的“启蒙时期”对这部经典产生了浓厚兴趣，而在历经漫长的知识文化洗礼后，一六八七年在巴黎又出版了包括《论语》，《中庸》及《大学》的《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum Philosophus)等书。殷铎泽教士之前便参与过已出版的《大学》，《论语》翻译本的编辑工作，他也正是另外一部重要经典，《中庸》，首次在一六六七至一六六九年间以《中国的政治道德学》(Sinarum Scientia Politico Moralis)为名翻译完成的翻译者。那么，我们可以说利玛窦是传播东西文化的第一人，但是我们也不能忽略了另一位追随这位前辈的殷铎泽教士，并在其作品中赞扬利玛窦在他的中心重要形象以及他的作品。如其《中国的政治道德学》书之序言中，写道“作为读者”(Ad Lectorem)，提及利玛窦的深远教诲。

因此，儒家一方面被用来作为学习语言的教材工具，另一方面基督教的教士们也希望自典籍中找到与福音书里和谐共鸣的儒家教义，但诠释这些儒家典籍时又谨慎地以不违抗天主教教义为旨。基督教教士们出于必须也出于渴望，期盼能找到与儒士们对话交流的共同要素，被利玛窦选择为传播天主教义的这些教士们，都得特别强调儒家思想中的伦理道德，注重在位者适度的治国，并赞赏儒家美德，比如：“义”、“仁”、“恕”、“孝”、“忠”、“道”、等等。正因为传教任务有这两方面的困难度与复杂性，于是更能看出殷铎泽是个谨慎并准确的

译释者，他对中国语言深刻的认识了解，他杰出的翻译能力，及对儒家经典不同凡响的诠释、校注，这些我们都能在《中国的政治道德学》一书中体会到。

殷铎泽教士对于由利玛窦开启的文化工作是充满了自觉意识的，他了解透过典籍的翻译，目的不只是希望能在中国传福音，最终，更希望能将对悠久中国文化的认知带回欧洲陆地使其流传，就像耶稣会不辞辛劳地将传播教义的重任带到遥远的中国领土去一样。

Bibliografia

- AAVV, *Dizionario biografico degli italiani*, Treccani, Roma, 2004, vol.62, pp.526-529.
- AAVV, *Gran dizionario bibliografico delle opere edite e inedite, antiche e moderne, di autori siciliani o di argomento siciliano, stampate in Sicilia e fuori*, New York, B. Franklin, 1964, rist. anast. dell'ed., Palermo, Uff. tipografico diretto da G. B. Gaudiano, 1875-1881; vol. 1.
- Abbiati, M., *La lingua cinese*, Cafoscarina, Venezia, 1992.
- Alù, M., *Sicilia missionaria*, ed. Ufficio Missionario Diocesano, Tip. Lussografica, Caltanissetta, 1954.
- Bartoli, D., 'La Cina', in *Dell'Historia della Compagnia di Gesù*, Roma, 1663, rist. Torino, 1825, voll. XV-XVIII.
- Bortone, F., 'Lotte e trionfi in Cina. I gesuiti nel Ciannan, nel Celi e nel Cuantun', in *I gesuiti alla corte di Pechino: due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina:1552-1813*, Desclee, Roma, 1969, pp. 1-36.
- Buttafuoco, G., Cretineau-Yoli, G., *Storia religiosa, politica e letteraria della Compagnia di Gesù*, scritta sopra documenti inediti ed autentici da G. Créteineau-Joly, prima versione italiana con note del prof. G. Buttafuoco, tip. P. Fiaccadori, Parma, 1845.
- Capizzi, C., 'La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.', in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, Rivista Quadrimestrale diretta da Francesco Pericoli Ridolfini, anno XII, fasc. 1, Roma, 1989, pp. 3-21.
- Capizzi, C., '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 Ottobre 1983, a cura di Alcide Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese), 1985, pp. 197-217.
- Cheng, A., *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino, 2000, vol. I.
- Chiotti, A., Pfister, L., *Nella scia d'un grande: sei illustri missionari gesuiti italiani nella Cina del XVI e XVII secolo: p. Michele Ruggieri s.j., p. Nicola Longobardo s.j., p. Lazzaro Cattaneo s.j., p. Alfonso Vagno*, Taiwan, Chungtai press, 1982, pp.1-59.
- Ciuni, F., *Dizionario dei siciliani Illustri*, ed. libraio, Palermo, 1939.
- *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*, ex tip. Andreae Cramoisy Parisiensis, Parigi, 1687, (manoscritto).
- Cousin, V., *Histoire generale de la Philosophie*, Didier, Parigi, 1861.
- D'Elia, P., *Il contributo culturale dei Missionari italiani*, Tip. delle Missioni, Milano, 1935.
- D'Elia, P., 'L'Italia alle origini degli studi sulla Cina', in *Nuova Antologia*, Soc. La Nuova Antologia, Roma, 1942, pp. 149-160.

- D'Elia, M., S.I., 'Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina', in *Fonti Ricciane*, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato-Archivi di Stato Ediz. Nazionale delle Opere Edite, Roma, 1942, vol.I.
- De La Serviere, J., *Les anciennes missions de la Compagnie de Jésus en Chine (1552-1814)*, Imprimerie de la Mission, Orphelinat de T'ou-sè-wè, Chang-hai (Shanghai), 1924.
- Di Giovanni, V., *In-to-çe Kio-ssé, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, Archivio storico Siciliano, Stab. Tip. Lao, Palermo, 1873, pp.35-47.
- Dehergne, J., *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Biblioteca Istituti Historici Societatis Iesu, vol. XXXVII, Roma, 1973, p. 129.
- Fingarette, H., *Confucio*, Neri Pozza, Vicenza, 2000.
- Fontana, M., *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Mondadori, Milano, 2005.
- Forte, L., 'Il gesuita del Seicento che tradusse il filosofo', 'Quel gesuita siciliano che tradusse Confucio', *la Repubblica*, 3 maggio 2006.
- Gernet, J., *Cina e Cristianesimo: azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.
- Giannino, A., S.I., 'Piazza Armerina e il P. Prospero Intorcetta S.I.', in *Rivista mensile dei gesuiti di Sicilia*, 1958, n.10 , p.218.
- Intorcetta, P., 'Scientiae Sinicae, Liber Secundus', in *Sinarum Scientia Politico Moralis*, (manoscritto).
- Intorcetta, P., *Compendiosa Narratione dello stato della Missione Cinese, dall'anno 1581 fino al 1669, offerta in Roma alli Eminentissimi Cardinali della Sacra Congregatione de Propaganda Fide, dal P. Prospero Intorcetta della compagnia di Giesù, missionario e Procuratore della Cina: con l'aggiunta de' Prodigj da Dio operati; e delle lettere venute dalla Corte di Pekino con felicissime nuove*, Tizzoni Francesco, Roma, 1672.
- Intorcetta, P., *Sapientia Sinica*, (manoscritto), 1662.
- Leanza, A., 'P. Prospero Intorcetta S.I.', in *Le Missioni della Compagnia di Gesù*, anno II, n.19, 6 ottobre 1916.
- Lippiello, T., *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003.
- Lo Nardo, A., *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*, Biblioteca Istituto di formazione politica Pedro Arrupe, Centro Studi sociali, Palermo, 2006.
- *Lo stato presente della Chiesa cinese rappresentato a Monsignor Vescovo di...*, tradotto dal francese, Colonia, 1709.
- Mongitore, A., *Le grand Dictionnaire historique*, vol. IV., Amsterdam, 1717.
- Mons. Minacapelli, C., 'Il P. Prospero Intorcetta della C.d.G. Missionario in Cina nel sec. XVII', in *La scuola Cattolica*, 4° serie, Tipografia artigianale, Monza, Ottobre 1910, pp.3-11.
- O'Neill, C.E., Dominguez, J.M., *Diccionario Historico de la Compania de Jesus: biografico-tematico*, Institutum historicum S.I., Roma, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, vol. III pp. 2059-2060.

- Oliva, C. S.I., 'Un precursore della liturgia in lingua nazionale: P. Niccolò Longobardo S.I.', in *La Civiltà Cattolica*, n. III, pp. 480-494, Roma, 1968.
- Pfister, L., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, vol. 2, Shanghai, Imprimerie de la mission catholique, Cina, 1932, pp. 301-328.
- Pound, E., Luchini, A., *Confucio. Studio integrale*, Scuola Tipografica Orfanotrofio Emiliani, Rapallo, 1942.
- Prestifilippo, C., 'Torna in Cina il Confucio tradotto dal gesuita siciliano', in *Giornale di Sicilia*, 16 aprile 2006.
- Ricci, M., 'Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)' editi e commentati da D'Elia P., in *Fonti Ricciane*, Ed. nazionale delle opere edite ed inedite di Matteo Ricci S.I., parte V.
- Ricci, M., *The true meaning of the Lord of Heaven*, Institut Ricci, Taiwan, 1985.
- Ricci, M., Trigault N., *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, ediz. Paoline, Parigi, Desclee de Brouwer, 1978.
- Roscioni, G.C., *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino, 2001.
- Sabbattini, M., Santangelo, P., *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della Repubblica*, Laterza, Bari, 2001.
- Sanfilippo, M., Prezzolini, C., *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*, Guerra, Perugia, 2008.
- Sangalli, M., *Cultura, politica e religione nella repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento: gesuiti e somaschi a Venezia*, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia, 1999.
- Schiavo, D., *Memorie per servire alla storia letteraria di Sicilia*, Tomo I, Stamperia de' SS. Apostoli, Palermo, 1756.
- Sommervogel, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. IV, Bruxelles-Paris, A. Picard, 1890-1932.
- Standaert, N., *A Handbook of Christianity in China*, Brill, Leiden, 2001.
- Tacchi Venturi, P., 'Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine: 1491-1540', in *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La civiltà cattolica, 1922, vol. I.
- Tacchi Venturi, P., 'La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù', in *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La civiltà cattolica, 1930-1931, vol. II.
- Testore, C., s.v. 'Intorcetta Prospero', in *Enciclopedia cattolica*, vol. VII, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1948-1954.
- Tulumello, A., *Il contributo alla cultura filosofica europea di un grande sinologo siciliano*, note di ricerca personali, 1943-44.

- Villari, L., 'Piazza Armerina nel '500 e nel '600', in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, Atti del convegno tenuto a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 Ottobre 1983, a cura di Alcide Luini, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese), 1985, pp. 219-235.

Ringraziamenti

Alla fine di questo lavoro mi corre l'obbligo ringraziare Padre Calà, responsabile dell'Archivio di Casa Professa di Palermo, grande conoscitore e studioso della Compagnia di Gesù e delle missioni che l'hanno interessata, nonché grande conoscitore, estimatore e collezionista di testi antichi riguardanti l'Ordine gesuitico, per il prezioso materiale messomi a disposizione.

Un sentito e doveroso ringraziamento va inoltre alla Prof.ssa Di Toro per la grande disponibilità e i preziosi consigli che mi hanno consentito di elaborare questo lavoro di cui sono particolarmente soddisfatta e orgogliosa, nella speranza che questo possa contribuire anche minimamente a far conoscere l'opera dei gesuiti ed in particolare del mio conterraneo Intorcetta in Cina.