

intorcettiana



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



Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X
Anno VI- N. 11 Gennaio-Giugno 2024
Codice Fiscale: 0113197086 3 - P.IVA: 01271020867
Registrazione al Tribunale di Enna No. 02 del 12/11/2018
Iscrizione REA:EN-416992 - Editoria

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

Telefono/Fax
0935681840

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

Sede legale
Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile
Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali
Giuseppe Portogallo
Paolo Centonze

Segreteria di Redazione
Antonino Lo Nardo

Comitato Scientifico
Giuseppe Barone, Giorgio Casacchia, Tiziana Lippiello,
Thierry Meynard, Adolfo Tamburello, Luo Ying

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

Grafica e impaginazione
Antonella Granata

Stampa
Edizioni Lussografica
Via Luigi Greco 19-21 - 93100 Caltanissetta
luglio 2024

Il materiale anche se non pubblicato non sarà restituito.
Gli autori sono i soli responsabili della correttezza delle loro
affermazioni. La rivista adotta procedure di revisione a doppio cieco
di tutti i contributi scientifici, garantendo l'autonomia dei revisori
rispetto agli organi della rivista e l'assenza di conflitti di interessi.
© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero
€ 10,00

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

In copertina
Rovine della cattedrale di San Paolo emblema della città di Macao;
sono i resti di un complesso eretto nel XVI secolo nell'allora colonia
portoghese, oggi regione della Cina, e che comprendeva
il collegio di San Paolo e la chiesa della Mater Dei, detta anche
di San Paolo Apostolo. Oggi rimangono solo la scalinata
e l'imponente facciata in stile barocco.

Sommario

- 2 Editoriale**
di Giuseppe Portogallo
- 6 "Musei, siue Bibliothecæ" nel Collegio Massimo a Palermo**
di Giuseppe Scuderi
- 12 Hanno contribuito a questo numero**
- 14 I mandarini amministratori del potere imperiale**
di Roberto Cisini
- 24 Il Concilio di Shanghai (1924): per una chiesa locale e universale**
di Elisa Giunipero
- 26 Dall'Impero Qing al Tempio di Apollo a Delfi: La Cina nella Geografia trasportata al morale (1664) di Daniello Bartoli**
di Elisa Frei
- 32 I Gesuiti astronomi in Cina: la Scienza Occidentale al servizio del proselitismo religioso**
di Aldo Caterino
- 66 Primo incontro tra le culture cinese e occidentale: uno studio sulle poesie cinesi di Michele Ruggieri**
di Zhang Xiping (testo in Italiano curato da Arianna Magnani)
- 80 Incontri tra la Cina e l'Europa**
di Carlo Pastena
- 90 P. Paolo Restivo, gesuita linguista ma ... illustre sconosciuto siciliano!**
di Antonino Lo Nardo
- 96 Considerazioni preliminari sulla diffusione dell'Islam in Cina**
di Rosa Conte

di Giuseppe Portogallo

2

Lo stato in cui la gioia, l'ira, il dispiacere e la felicità non si sono ancora prodotte viene detto «il [giusto] mezzo». Lo stato in cui queste [passioni] si sono prodotte, ma moderatamente e con regulatezza, viene detta «armonia». Il [giusto] mezzo è la grande radice del mondo. L'armonia è la via universale del mondo.

Confucio

La copertina di questo numero è dedicata alle rovine della cattedrale di San Paolo emblema della città di Macao; sono i resti di un complesso eretto nel XVI secolo nell'allora colonia portoghese, oggi regione della Cina, e che comprendeva il collegio di San Paolo e la chiesa della Mater Dei, detta anche di San Paolo Apostolo. Oggi rimangono solo la scalinata e l'imponente facciata in stile barocco (Fig.1).

La chiesa dedicata alla Mater Dei venne eretta nel 1563 dai gesuiti Francisco Perez e Manuel Teixeira; distrutta da un incendio nel 1601 fu prontamente ricostruita tra il 1602 ed il 1637, prendendo come modello la chiesa del Gesù di Roma. Il nuovo edificio sacro fu progettato dal missionario gesuita genovese Carlo Spinola (1544-1622) e costruito impiegando maestranze locali cinesi e operai giapponesi cristiani fuggiti dal Giappone a causa delle persecuzioni durante le quali, nel 1622, lo stesso Spinola venne martirizzato a Nagasaki per poi essere proclamato beato nel 1867.

In seguito i gesuiti aggiunsero al com-

plesso il collegio di San Paolo, fondato da padre Alessandro Valignano, la prima università sorta in Asia. Vennero poi espulsi da Macao nel 1762 e da quella data il complesso venne abbandonato dai religiosi e adibito a caserma. Nel 1835 un incendio scoppiato nelle cucine della caserma distrusse completamente il complesso, lasciando integra la sola facciata e la lunga scalinata che conta sessantotto gradini. Le fiamme distrussero anche la biblioteca, che al tempo era una delle più grandi dell'Estremo Oriente.

I gesuiti sono presenti a Macao da 462 anni e continuano oggi in una preziosa opera di evangelizzazione, formazione umana e cristiana, impegno sociale e nel campo dell'istruzione.

P. Prospero Intorcetta S.J giunse a Macao, insieme ad altri confratelli, il 14 luglio 1658 dopo un lungo viaggio via mare iniziato il 4 aprile 1657. Ivi Intorcetta si fermò qualche tempo, giusto quanto bastava per sciogliere i quattro voti della professione, studiare il cinese e impraticarsi nella storia e nelle costumanze dei Cinesi.





2a



2b



3

Macao, allora, da cento anni era colonia portoghese, scalo di frontiera nelle coste sud-orientali dello sterminato Impero del Drago.

Dal 2006, ho visitato i luoghi in Cina dove, P. Prospero Intorcetta S.J., ha svolto le sue attività di missionario.

Nell'Aprile 2023 ho avuto la possibilità di visitare Macao che è stata un'importante tappa nel primo viaggio di Intorcetta prima di inoltrarsi in Cina (Fig. 2 e Fig. 2a e Fig. 2b).

Ho visitato le rovine della cattedrale di San Paolo (Fig. 3) ed il giardino secolare che vi è adiacente (Fig. 4) dove ho trovato una statua dedicata a P. Matteo Ricci S.J (Fig. 5).

Nell'area vicino alle rovine della cattedrale c'è il Museo di Macao (<https://www.macaumuseum.gov.mo/en>)

Il museo espone la storia e il multiculturalismo di Macao, con le sue ricche e profonde connotazioni storiche e culturali, mostrandone i cambiamenti storici nel corso dei secoli e raccontando la storia della coesistenza pacifica in questo luogo di residenti provenienti da diversi paesi e background culturali.

L'area espositiva al primo piano del museo introduce lo sviluppo delle culture cinese e occidentale prima che i portoghesi vi arrivassero nel XVI secolo, la sua storia antica, i contatti commerciali, religiosi e culturali tra cinesi e portoghesi e la graduale formazione della sua cultura nelle centinaia di anni successivi. L'area espositiva al secondo piano mette in mostra la cultura tradizionale e l'arte popolare di Macao da diversi aspetti, ricreando scene della vita quotidiana



4



5

del popolo nel passato, in particolare per quanto riguarda il tempo libero e l'intrattenimento, le cerimonie religiose e le celebrazioni popolari. L'area espositiva al terzo piano mette in mostra il paesaggio urbano e le caratteristiche della vita urbana a Macao oggi, oltre a opere letterarie e opere d'arte, sempre con al centro il tema di Macao.

Il Museo di Macao si trova in cima alla Fortezza, un famoso sito storico costruito dai gesuiti all'inizio del XVII secolo. Il forte è stato il cuore del sistema difensivo di Macao per più di tre secoli; è stato classificato come area militare riservata per molto tempo, fino al 1965, quando la caserma è stata convertita in osservatorio meteorologico ed è stato aperto come area turistica. Situata nel cuore della penisola di Macao, la Fortezza offre una vista

panoramica sull'intera città. Il lato ovest della Fortezza è adiacente ad un altro famoso edificio storico di Macao, le Rovine di San Paolo (le rovine del Collegio di San Paolo e della Chiesa di San Paolo). Il 15 luglio 2005, il centro storico di Macao è stato iscritto nella lista del patrimonio mondiale dell'UNESCO, e la Fortezza e le rovine di San Paolo sono ora classificate come importanti edifici storici e reliquie del luogo.

Il Museo è stato inaugurato il 18 aprile 1998; consiste in un edificio di tre piani, due dei quali sono costruiti sotto la piattaforma della Fortezza, e solo l'ultimo è invece stato ricostruito dall'edificio a terra dell'Osservatorio Meteorologico originale, in modo da mantenere al massimo lo stile architettonico originale e le caratteristiche geomorfologiche della Fortezza.



6



7



8

La primitività delle civiltà nella regione di Macao (Livello 1) - (Fig. 6)

L'area espositiva al primo piano mette in mostra la storia antica di Macao, i contatti commerciali, religiosi e culturali tra cinesi e portoghesi e la cultura di Macao che si è gradualmente formata nel corso dei secoli.

Arte e tradizioni popolari di Macao (Livello 2) (Fig. 7)

L'area espositiva al secondo piano mette in mostra la cultura tradizionale di Macao, tra cui l'arte popolare, le cerimonie religiose e le celebrazioni popolari.

Macao Contemporanea (Livello 3)- (Fig. 8)

L'area espositiva al terzo piano mette in mostra il paesaggio urbano e le caratteristiche della vita dei residenti a Macao oggi, oltre a opere letterarie e opere d'arte con al centro sempre il tema di Macao.

Nel livello 1 ho trovato una copia di "A Primeira Prensa Tipográfica de Macau" (Fig. 9-Fig. 9b).

Invito, chi dei nostri lettori avrà la possibilità di visitare Macao a dedicare un'intera giornata a questo splendido museo ed ai tanti altri edifici (monumenti) che ci sono nella stessa area, che mi esimo dal descrivere più in dettaglio, in quanto reperibili nei siti web.



9



9a



9b



*La nostra vita conserva tutto
il significato che ha avuto:
c'è una continuità che non si spezza
(S. Agostino)*

Il 16 giugno 2024, all'età di 88 anni, è venuto a mancare il nostro Socio Onorario / Componente del Comitato Scientifico Prof. Michele Fatica.

Custode della memoria d'archivio del Collegio Cinese, ha infallibilmente deliziato i congressisti di tutto il mondo con il suo umorismo napoletano e la sua vasta erudizione, che ha generosamente condiviso. I suoi consigli sono stati sempre utili nei miei studi e il confronto sempre fertile e interessante. Mi mancheranno le lunghe chiacchierate su argomenti vari, non solo sul cristianesimo in Cina, e gli scambi di opinioni sugli accadimenti umani nel mondo.

Il prof. Fatica era una persona straordinaria, di sterminata cultura e grandissima umanità e generosità. Soleva dire che "credeva nella Repubblica delle lettere" e elargiva materiali e aiuto a chiunque lo interpellasse.

Nota Redazionale:

In questo numero abbiamo pubblicato un articolo dal titolo: Il Concilio di Shanghai (1924): per una chiesa locale e universale offertoci dalla Dott.ssa Elisa Giunipero.

Segnaliamo un video <https://www.fides.org/it/news/75007> sui 100 anni dal "Concilium Sinense" di Shanghai (1924): tra storia e presente martedì, 21 maggio 2024:

Città del Vaticano (Agenzia Fides) - Shanghai 15 Maggio 1924: nella Cattedrale di Sant'Ignazio inizia il primo Concilio della Chiesa Cattolica in Cina. È l'assemblea di una Chiesa ancora tutta guidata da Vescovi e missionari stranieri, mentre anche in Cina è venuto il tempo di mostrare che la fede in Cristo "non è straniera ad alcuna nazione", e diventare cristiani non vuol dire "mettersi sotto il potere di un altro Paese e sottrarsi alla legge del proprio". (Benedetto XV, Lettera apostolica Maximum Illud)

Il Concilio di Shanghai preannuncia una Chiesa cattolica dal volto cinese, liberata da lacci della mentalità coloniale che era penetrata anche nelle dinamiche ecclesiali. Una Chiesa con vescovi cinesi alla guida delle comunità, in comunione con il vescovo di Roma. Oggi la Chiesa cattolica in Cina prosegue il suo pellegrinaggio, nel grande mistero della storia della salvezza. Adattandosi al contesto in cui vive, cerca di coltivare e far crescere con frutto anche i vincoli di comunione ecclesiale con altre Chiese locali. Il futuro è aperto. (Agenzia Fides 21/5/2024)

Video realizzato da Teresa Tseng Kuang Yi per Agenzia Fides. Il testo è tratto dalle memorie del Cardinale Celso Costantini. Le immagini sono riprese dall'archivio Cina della Columbian mission Audio visuals. <https://www.fides.org/it/news/75007>

“Musei, siue Bibliothecæ” nel Collegio Massimo a Palermo

di Giuseppe Scuderi

6

Quando nel 1730 il padre gesuita Ignazio Salnitro¹ fondava nella *Domus Studiorum*, il Collegio della Compagnia a Palermo, il museo poi noto proprio come *Salnitriano* “con la raccolta di erbe e piante di Sicilia, collocato nelle stanze dirimpetto la porta maggiore”², probabilmente non immaginava di avviare la storia delle istituzioni museali cittadine. All'esterno si leggeva l'epigrafe *Techno-physio-tameum*, per indicare l'origine del concetto di *museum mundi*, un luogo dove raccogliere, per esempi significativi, il sapere universale, e all'interno *Physicæ, ac Philologiae incremento anno 1730*, ad incremento delle scienze naturali e delle scienze letterarie.

Vogliamo qui ricordare che un trentennio dopo (1765) il conte Andrea Lucchesi Palli vescovo di Agrigento rese pubblica la propria biblioteca, nota infatti come Lucchesiana; all'ingresso, una lapide riporta, ovviamente in latino, il regolamento: “*Il libro che desidero, richiedilo, usalo, mantienilo intatto, non ferirlo dunque di taglio o di punta, non segnarlo di postille. L'analfabeta, il servo, il chiacchierone, lo scansafatiche, il vagabondo si tengano alla larga. Osserva il silenzio, non disturbare... non pagare nulla, ma vattene più ricco e ritorna più spesso*”³.

Con in mente anche le parole “vattene più ricco e ritorna più spesso”, entriamo quindi nel “Salnitriano”.

Il Museo, ha scritto Roberto Graditi, sarà “un sussidio didattico-gnoseologico per la futura classe dirigente che si forma presso il Collegio ... i messaggi delle due iscrizioni sono ambivalenti, rivolti sia all'osservatore esterno ... sia agli allievi ... Non è possibile comprendere appieno l'innovativa concezione museologica del Salnitriano senza calarlo completamente in questo complesso e variegato contesto storico-culturale”⁴.

Alla morte del Salnitro l'incarico di curatore fu affidato a Melchiorre

Spitaleri.⁵ Il Museo fu trasferito nei “*due interi bracci dell'ultimo superiore ordine del Collegio, e per la diligente cura di quei degni padri in uno spazio così breve di tempo si vegga esso arricchito di un numero considerevole di antichi monumenti in bronzo, in piombo, in marmo, statue, idoli*”⁶.

Conosciamo il volto dei padri Salnitro e Spitaleri, infatti nei depositi della Galleria Regionale della Sicilia di Palazzo Abatellis a Palermo si conservano due dipinti che li ritraggono.⁷ Graditi ha tradotto le iscrizioni che accompagnano le opere: “Ignazio Maria Salnitro Palermitano ... professo di quattro voti, illustre per virtù religiose e per erudizione, Creatore e Fondatore estremamente meritevole di questo Museo (che desiderava come unico onore), accresciuta la Biblioteca di libri, a memoria dei posteri, e arricchita con lode...”. Il Padre, scrive Graditi, indica “con la mano destra in maniera evidente un libro, sul quale appoggia l'altra: il messaggio espresso con il semplice gesto della mano alluderebbe alla biblioteca legata al museo. Ignazio, come viene ribadito dall'iscrizione, non solo istituisce il museo, ma si occupa pure dell'arricchimento della biblioteca, ottenendo la “memoria” dei posteri”.

Il testo per Spitaleri recita: “Padre Melchiorre Spitaleri Palermitano ... Insigne Matematico presso questo collegio: per 30 anni Professore estremamente preparato in ogni genere di erudizione. Straordinariamente instancabile [anche] tra le continue malattie nell'accrescere e guidare la Biblioteca e il Museo, dei quali fu a lungo il principale ispiratore...”.

La valenza didattica del patrimonio del Museo era quindi “amplificata” dalla Biblioteca *domestica*, che insieme al Museo era il sussidio fondamentale per l'istruzione degli studenti. Molto si è scritto sull'importanza del libro per gli scopi educativi, missionari e dottrina-

ri che la Compagnia aveva abbracciato sin dai primi anni “richiamando nelle *Constitutiones* e nella *Ratio studiorum* la necessità di dotare i collegi di *bibliothecae communes*, la cui disciplina era affidata a persone ad esse deputate, sotto la diretta responsabilità del prefetto agli studi”⁸.

La *Ratio studiorum* stabiliva anche che le biblioteche dei Collegi fossero supportate da una rendita annuale dedicata all'incremento delle raccolte: “*Reditus pro bibliotheca. Ne nostris quantum satis est, librum desit, aliquem redditum annuum sive ex collegis ipsius bonis, sive aliunde, amplificandae bibliothecae attribuat; quem alios in usus convertere nulla ratione liceat*”. Uno studio ha individuato, ad esempio, per l'anno 1649 le spese “nel Collegio Romano (302 scudi), nei collegi di Siena (18.90 sc.), Napoli (100 sc.), Catanzaro (30 sc.), Palermo (90.20 sc.), Messina (30 sc.)”. Palermo si collocava al terzo posto, dopo Roma e Napoli.⁹

Quanto alla “forma” delle biblioteche, nell'opera *Musei, siue Bibliothecæ tam priuatae quam publicæ extractio* pubblicata nel 1635 dal Padre Claude Clément¹⁰ venivano dettate le regole e le prescrizioni iconografiche per musei e biblioteche: era necessario attenersi a uno schema compositivo basato su un principio gerarchico che riservava preferibilmente alla raffigurazione di Cristo il ruolo di fonte primaria di Sapienza. In posizione subordinata trovavano posto tutte le discipline di studio, rappresentate in forma allegorica.¹¹

Nella Biblioteca centrale della Regione siciliana si conservano due copie dell'opera: la prima proviene proprio dalla Biblioteca del Collegio, ed era certamente ben nota ai Padri che curavano la “Biblioteca domestica”, la seconda dalla “Congregazione dell'Oratorio”, quindi pervenuta in Biblioteca dopo il 1860.¹²



L'attento studio del volume del Collegio da parte del personale della Sezione Fondi Antichi della Biblioteca centrale della Regione Siciliana (la cui collaborazione è sempre ampia e a cui va ogni ringraziamento) ha consentito di “scoprire” che questo fu donato da *Aloysy Salerno*.

Si tratta di Luigi Salerno, figura rilevante nella storia della Compagnia di Gesù: “Nel 1626 il ricco commerciante nizzardo Luigi Salerno lascia, attraverso il figlio gesuita, Pietro, tutte le sue rendite perché la Compagnia e il Senato fondino un'Università diretta dai Padri, ma per il rifiuto del Senato di questa condizione ... come previsto nell'atto di donazione i beni vennero poi incamerati dalla Compagnia: con questo sostanzioso introito un decennio dopo si avviarono i lavori per la prima espansione del Collegio, avendo assegnato [il Salerno] dal 1638 in poi duemila scudi annui”. Al Salerno sarà data sepoltura nella Chiesa del Collegio, Santa Maria della Grotta, nella Cappella di Santa Rosalia, quindi “sotto” la Biblioteca.¹³

Torniamo all'opera del Clément.

Nella *Praefatio ad lectorem* è detto, sunteggiando, che “questa sembra essere la differenza tra l'idea di Museo e quella di Biblioteca: che il Museo allude prima a uno studio, e poi alle cose necessarie per quello; al contrario, il significato primario di Biblioteca è una raccolta organizzata di libri”, ma non in questo caso, perché “equamente in quest'opera, nel titolo stesso, è gemellata l'indicazione di museo e biblioteca”.

Nel *Liber Primus* si discute di *Musei, sive Bibliothecae extractio*, nella *Sectio I* vengono indicati i fini per la costituzione di musei e biblioteche, nella II si studiano i luoghi “dove un tempo venivano costruite le biblioteche e quelli in cui sembra esserne idonea la costruzione”, la VI è dedicata al *Situs Bibliothecae, lumina* per cui si cita Vitruvio: “*Bibliothecae ad Orientem spectare debent*”, e la VIII specifica “*Orthographia generis columnarum pingendis Bibliothecae parietibus. Plutei, loculamenta, imagines virorum bene meritorum de re literaria, librorum in suas classes & titulus distributio*”.

Ai nostri fini è detto che i plutei sono “sono una collezione di tavole che servono a chi studia o scrive, che i libri sono conservati con i cunei, che gli armadi sono di due tipi, con più tavole incastrate nelle pareti collegate tra loro”. I successivi

tre “libri” trattano delle “*instructio*” il secondo, della “*cura*” il terzo (dando anche indicazioni su “*de personis*” impiegate), il quarto infine discute di “*usus*”.

Ma entriamo nella nostra *Libraria*, che dalla fondazione nel 1588 sino al 1767 va identificata con la “*biblioteca domestica*” dei padri. Della consistenza di questa *bibliotheca Collegii Panormitani* abbiamo, ed è una rarità, conoscenza grazie al catalogo a stampa, primo libro del genere pubblicato in Sicilia, nel 1682.¹⁴



1

L'Index

L'edizione, in volume unico, è composta da due parti, stranamente stampate da due diversi tipografi: l'*Index alphabeticus scriptorum, qui ad annum 1682 in bibliotheca Collegii Panormitani Soc. Jesu asseruantur, Panormi, typis Caroli Adamo, 1682*, elenco alfabetico per nome degli autori con le opere da loro composte e l'indicazione del *pluteus* dove sono riposte, e l'*Index alphabeticus cognominum scriptorum, qui recensentur in hoc indice. Panormi, typis Petri de Isola, 1682*, elenco alfabetico per cognome degli autori con il rinvio alla pagina dell'elenco alfabetico per nome. Apre il volume la lettera *Ad lectorem*, che spiega dove la biblioteca era allocata, come era strutturata, quali principi regolavano la scelta e l'acquisizione dei testi, la loro distribuzione sugli scaffali, i criteri di reperimento delle opere ai fini della consultazione, le segnature di collocazione sui volumi.

Fig. 1 - Ritratto di Padre Salnitro, Galleria regionale di palazzo Abatellis, Palermo

Fig. 2 - Ritratto di Padre Spitaleri, Galleria regionale di palazzo Abatellis, Palermo



2

La trascrizione della *Lettera* consente di far luce sulla sistemazione della “*biblioteca domestica*” nella prima allocazione, entro il 1682 appunto, negli ambienti soprastanti la volta della chiesa di Santa Maria della Grotta, consacrata nel 1646 e completata nel 1703, con la realizzazione del grande affresco di Filippo Tancredi.¹⁵

L'autore informa il lettore che: *Questa Biblioteca contiene trentuno scaffali, diciotto in basso e tredici in alto, tutti segnati con numeri romani; comprende inoltre quattro scaffali che sono contraddistinti da lettere dell'alfabeto ebraico. Tutti gli scaffali sono ripartiti in più ordini, ognuno dei quali è segnato con lettere romane molto grandi. Bada tuttavia che gli ordini degli scaffali inferiori contigui alle finestre sono indicati con lettere piccole dell'alfabeto latino.*

Trentacinque scaffali (da intendere come librerie), di cui diciotto in basso, cioè un primo ordine, e tredici in alto, un secondo ordine da raggiungere sicuramente con scale lignee, non potendosi



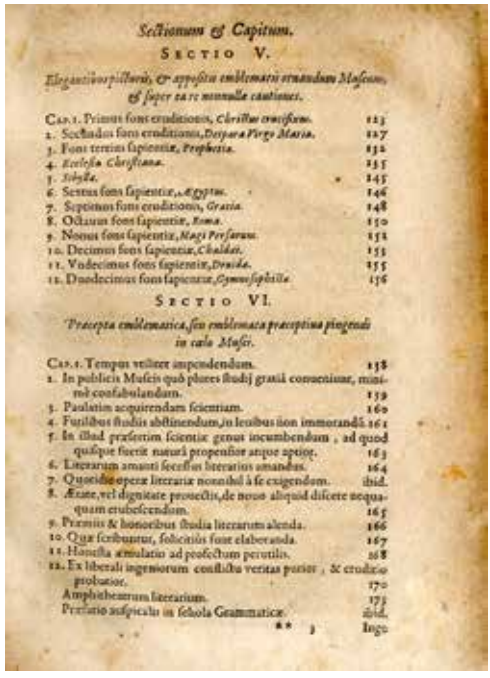
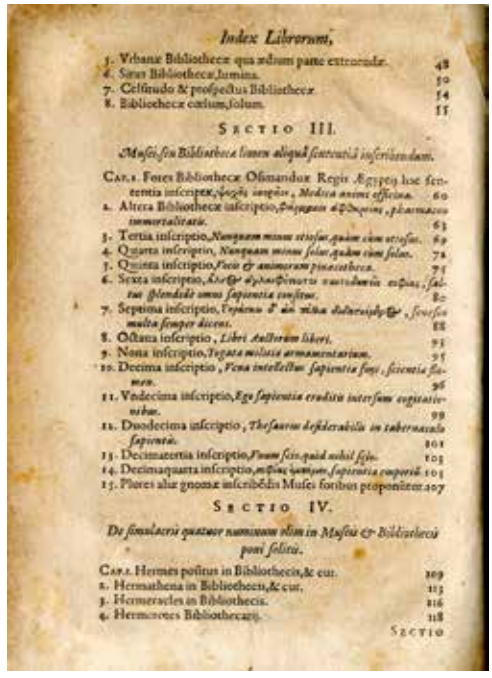
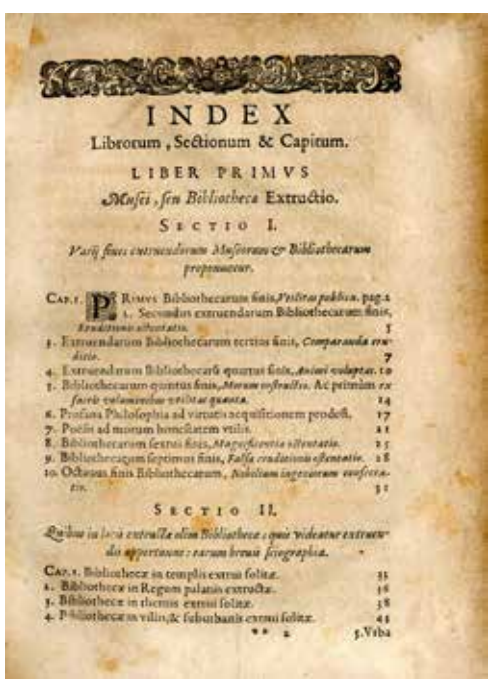
ritenere che la notevole altezza dell'ambiente fosse parzializzata con opere in muratura. Già a quella data si poneva il problema dello spazio per i volumi: *af- finché in così gran numero di libri lo spa- zio non sia inutilmente occupato da copie, si è stabilito di conservare in questa biblio- teca un solo esemplare di ogni opera.*

Le indicazioni esemplificative delle collocazioni ci consentono di posiziona- re, seppur ipoteticamente, la numerazio- ne degli scaffali:

Così tutte le opere di Stapleton non solo teologiche, ma anche quelle sulle controversie, per quanto divise in cinque tomi, sono conservate nello scaffale XIV con le opere teologiche; se le opere non hanno invece alcuna affinità di contenu- to o ordinamento in tomi, allora secon- do la varietà dell'argomento sono divise in varie classi. Così le opere storiche di Caramuel sono poste nello scaffale VI, insieme a quelle storiche, le opere filoso- fiche nello scaffale IX, con le filosofiche, le opere di matematica nello scaffale X, con quelle di matematica; le teologico-morali nello scaffale XIII con le casistiche; le te- ologico-scolastiche nello scaffale XIV con le teologiche etc. Abbiamo riposto in uno scaffale chiuso, un librario carcere, i libri degli eretici o quelli accusati di empietà ... non per il loro contenuto, ma perché pos- sono offendere i cuori casti e pii con una dizione poco adatta, e che è consentito prendere soltanto per qualcuno a cui sia- no riconosciute una probità e una fede in- tegerrime e su espresso parere della "Sacra Congregazione dell'Indice".

Altre importanti notizie si ricavano dalla indicazione dei "plutei". Se il ter- mine nelle biblioteche medievali e rina- scimentali indica "il bancone di lettura con piano superiore inclinato, a forma di leggione, usato per conservare e legge- re i codici" (e che rimanda, per fama, ai banchi disegnati da Michelangelo per la biblioteca Laurenziana o a quelli della Malatestiana di Rimini), qui assume la forma della scaffalatura: settimo ordine, trentacinquesimo libro, ecc. Indicazioni che ci fanno, in sintesi, pensare ad una libreria alta oltre due metri (stante le di- mensioni dei volumi dell'epoca) con una decina di palchetti, e larga più ben più di un metro.

Nei volumi della *biblioteca domestica* è indicata la collocazione "per materie": le opere degli Ascetici sono conservate nel pluteo superiore XXXI, quelle de- gli Ascetici gesuiti nel pluteo superiore



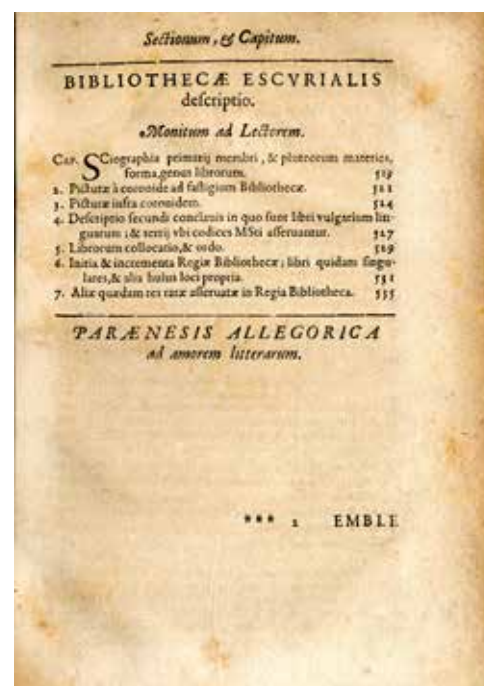
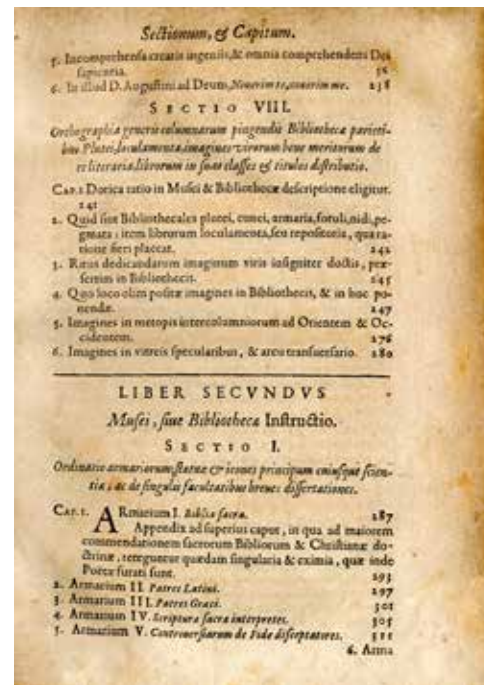
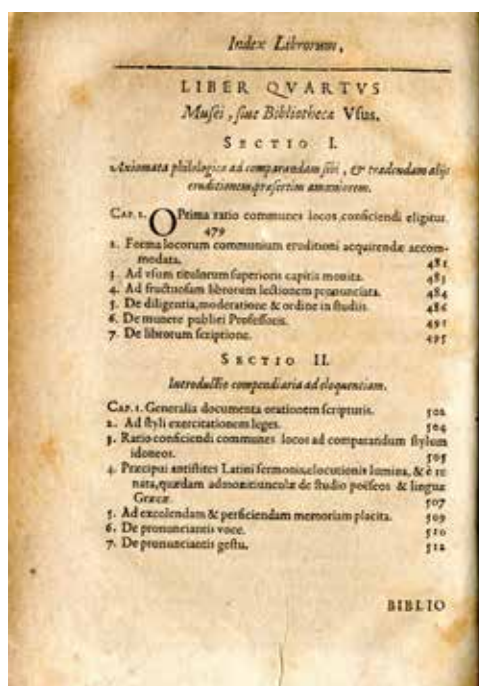
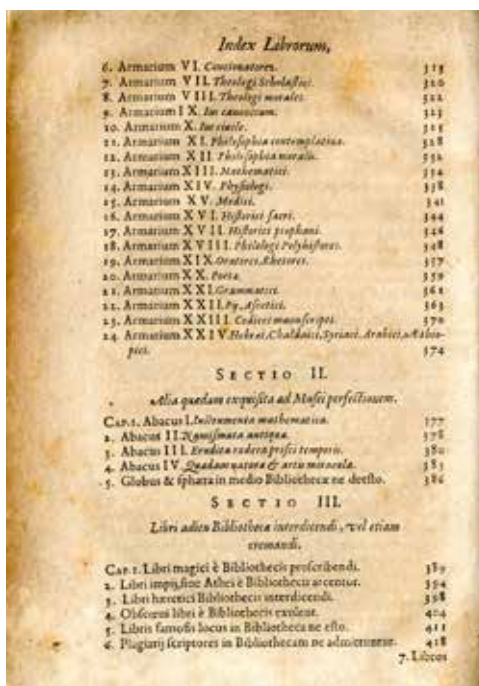
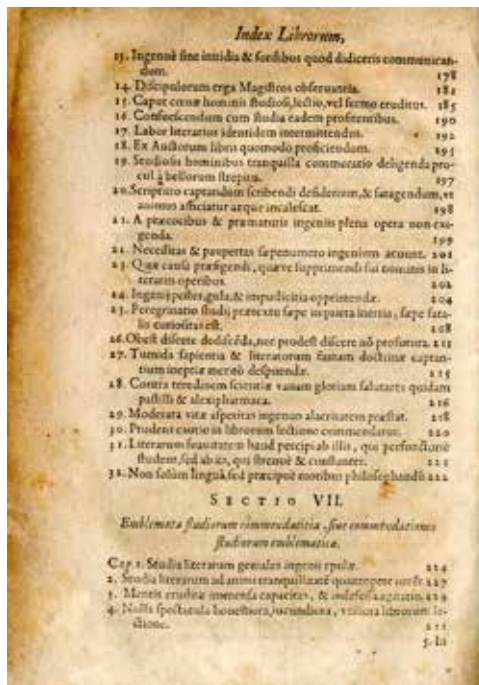
XIX, gli esemplari della Bibbia sacra nel pluteo superiore XXXI, e così via. Un ulteriore dettaglio viene da alcune *collocazioni*, ad esempio nel “pluteo inferiore VI, pluteo superiore XXIII e pluteo quarto ovvero daleth”: quindi uno dei “quattro scaffali che sono contraddistinti da lettere dell’alfabeto ebraico”, ed essendo *daleth* la quarta lettera, l’ultimo della serie. Gli altri citati sono, ovviamente, il primo *aleph*, il secondo *beth* e il terzo *gimèl*.

Anche il libro del Padre Clément faceva parte della “biblioteca”: lo troviamo nel “pl. V”, insieme all’altra opera dello stesso autore, la *Dissertatio cristiano-politica ad Philippum IV Regem Catholicum in qua Machiavellismo...* Non possiamo quindi che concludere le nostre considerazioni sulla biblioteca del Collegio e sul suo ordinamento con la certezza che la lettura del “*Museo sive...*” sia stata il riferimento “biblioteconomico” anche per il Collegio del capoluogo nella “Provincia Sicula” della Compagnia di Gesù nel XVII secolo.

La biblioteca si mantenne così strutturata e ordinata sino alla espulsione della Compagnia dal Regno di Sicilia (1767). Determinare l’esatta consistenza della biblioteca a questa data non è facile. Nello studio sull’*Index* sono stati contati 15.154 titoli (con 230 manoscritti di cui 64 dati in appendice perché acquisiti in corso di stampa). Del successivo periodo (1682 - 1767) si hanno testimonianze discordanti. Narbone scrive che nel 1767 la “Biblioteca [era] la massima di quante in Sicilia stessa se ne vedeano”, mentre Evola, stranamente, nel *Ricordo del primo centenario della Biblioteca del 1882* parla di una libreria di modeste proporzioni che “all’epoca della prima espulsione contava 10.000 volumi, cioè 4.000 più che non ne contenesse nel 1682”.

Per ritrovare agevolmente un libro in così gran numero di volumi e diversità di scaffali, il catalogo si articolava in tre elenchi: il primo alfabetico dei nomi degli autori, il secondo alfabetico dei cognomi e il terzo alfabetico delle materie. La consultazione del catalogo generale era indispensabile per avviare la ricerca:

Qualora qualcuno abbia bisogno del Corso filosofico di Francesco de Oviedo, occorrerà cercare questo autore alla lettera F, dove sono scritte queste parole, Franciscus de Oviedo S.I. Cursus Philosophicus v. pl. 4, si rechi quindi in Biblioteca, e si diriga verso il quarto scaffale, dove il catalogo manoscritto alla lettera F presenta que-



ste parole Franciscus de Ouiedo, *Cursus Philosophicus* G. 35. vale a dire, quest'opera si conserva sul settimo ordine di questo scaffale, cui corrisponde la lettera G, e tra i libri di quest'ordine occupa il posto 35: né per trovarlo sarà necessario contare tutti i libri di questo settimo ordine fino al trentacinquesimo, poiché porterà scritto sul dorso G. 35.

Oggi ricostruire la biblioteca dei Gesuiti¹⁶ significa non solo individuare i libri che tra la fine del '500 e il '700 hanno costituito la Libreria domestica, ma anche rivisitare il periodo successivo, dal 1805 al 1859, anni in cui i Gesuiti riprendono possesso dei loro beni e si impegnano a dirigere la *Biblioteca Regia* che per volere di Ferdinando III di Sicilia sarà inaugurata il 5 novembre 1782.¹⁷ Dopo la soppressione della Compagnia, la Giunta incaricata "di vigilare sopra tutte le scuole, collegi e seminari... e far ordinare e mettere a sesto la biblioteca di questo Collegio Massimo ed il Museo in esso esistente"¹⁸ istituì (28 dicembre 1771) il Seminario Reale dei Nobili "dentro le stanze dell'abolito superbo Collegio... ora casa regia degli studi pubblici".

La trasformazione più rilevante avverrà nel 1778, quando il Sovrano comunicò al Parlamento che "pel regolamento delle scuole e cattedre avrebbe dato presto le sue provvidenze" istituendo la *Deputazione de Regi Studi*¹⁹, e incaricando il Principe di Torremuzza di "erigere una Biblioteca degna del titolo di Regia di ampie proporzioni, ben provveduta di libri, per farla servire ad utile del pubblico, della cultura, delle scienze e dei discendenti che in gran numero accorrevano dalla vicina Regia Accademia"²⁰, utilizzando i locali del Collegio e il ricchissimo fondo librario costituito con l'accorpamento delle biblioteche dei Collegi della Val di Mazara, incamerato con avviso del 25 agosto 1769.

Venanzio Marvuglia trasferì la Biblioteca nella sontuosa sala al primo piano, il "Gran Teatro": "ne dispose l'ordinamento e le decorazioni ... splendide proporzioni, pel numero delle spaziose finestre, per l'elegante doratura dell'immensa soffitta, per lo scaffale di noce bene scompartito e meglio intagliato. Gli emblemi e i simboli collocati a rilievo sui fianchi dell'arco ci ricordano la varietà dei geniali studi, libri, pergamene, penne, calamai, squadre, compassi, mappamondi e via via; e le note parole del Cicerone, scritte in oro a grandi caratteri in cima alla sala, richiamano

alla memoria, che gli studi sono e saranno sempre conforto nell'avversa fortuna, ornamento e consolazione nella prospera: *adversis per fugis, secundis ornamentum*"²¹

Il 5 novembre 1782²² la Biblioteca fu solennemente inaugurata con il discorso "di Antonino Garajo professore di istituzioni giustinianee", presente il Viceré Caracciolo che "fu particolarmente attento alla diffusione della cultura per aprire la via ai nuovi principi di giustizia e uguaglianza... si interessò pure delle pubbliche librerie, del museo di antichità e di storia naturale"²³

Le biblioteche sono sempre state luoghi da visitare, dagli studiosi come dai viaggiatori, che le inserivano nei percorsi del *Grand Tour*; in biblioteca non si andava solo per consultare testi, ma anche per ammirare cimeli, libri rari e antichi, legature preziose, miniature ed incisioni, ritenendo la loro conoscenza imprescindibile per una formazione intellettuale completa. Anche il nostro insieme "biblioteca e museo" ne è una prova.

Nel 1784 il viaggiatore tedesco Münter²⁴ annoterà che "Palermo non ha università. I Gesuiti, quando il loro ordine fioriva e le loro cinque case erano abitate avevano de' Collegi, ove i loro giovani frati e molti della città godevano delle istruzioni"; la nuova biblioteca gli pare dotata di pochi manoscritti, mentre interessanti sono i *Gabinetti d'Istoria Naturale e d'Antichità*. Negli stessi anni il Marchese di Villabianca scrive che l'Accademia ha "31 cattedre di scienze e facoltà letterarie quasi in ogni genere... vi sta inoltre il copiosissimo museo, detto volgarmente *Salnitriano dal padre Salnitro... pubblica ricchissima biblioteca, ed un seminario finalmente di nobili*".

Un altro viaggiatore, il De Burigny²⁵ scriverà: "La Gran Casa de' Reali Studj, stabiliti dalla beneficenza del Re nel Collegio Massimo, che apparteneva ai Gesuiti, è uno de' più vasti edifizj di Palermo. Deggiono ammirarvisi, la numerosissima Biblioteca, esposta in vantaggio del pubblico, e la Reale Stamperia; il Teatro Anatomico, il Gabinetto di Macchine, e di Storia Naturale, il Museo, l'immensa raccolta di tutte le Piante di Sicilia, si sono cominciati, ed aspettano di giungere a compimento sotto la condotta delle persone pratiche ed illuminate, che vi presiedono".

Frequentatore assiduo della biblioteca e del museo fu l'architetto francese Leon

Dufourny, in quegli anni a Palermo.²⁶ Le sue visite al Collegio iniziano il 10 luglio 1789: "Il museo non si poteva visitare. La Biblioteca è una costruzione abbastanza bella, realizzata dal Marvuglia. Vi è il libro di Houel ma non si trova." Il 18 luglio l'architetto trascorre il "pomeriggio alla Biblioteca: data un'occhiata alla sezione dei libri antichi, scarsamente fornita. Il custode della biblioteca è beneficiario della Cappella regia di Palazzo". Dieci giorni dopo Dufourny è al "museo archeologico dell'Accademia degli studi... Non vi è nulla di interessante: alcune iscrizioni, una serie di vasi etruschi dei quali pochi con figure dipinte, qualche scultura in bronzo, ecco ciò che vi si può trovare. Al piano inferiore si trova il museo di storia naturale, o per meglio dire il locale predisposto ad accogliere una collezione di storia naturale, poiché attualmente non c'è quasi nulla. Da poco tempo vi hanno sistemato dei preparati anatomici ... Il pezzo più interessante è una completa figura femminile che è aperta dal collo fino al basso ventre e permette di vedere la disposizione delle parti interne".

Ma il 28 luglio 1800 il Papa Pio VII scrive a Carlo IV Re di Spagna perché acconsenta al rientro della Compagnia di Gesù nei regni borbonici: e così qualche anno dopo (aprile 1805) la nave regia Sibilla partita da Napoli arrivò a Palermo con i primi padri e "dopo 37 anni, 4 mesi e 8 giorni, vittimo di bel novo gl'amabili Gesuiti"²⁷ Francesca Massara ha evidenziato che "alla reintegrazione della Compagnia di Gesù non è estranea la volontà dei Borbone di arginare proprio la divulgazione dei sistemi ideologici della Rivoluzione Francese. All'origine, la creazione del Museo Salnitriano aveva rivestito una grande importanza per un'idea fondante di straordinaria modernità: un museo non solo conservativo e rappresentativo del valore culturale della Compagnia, ma validamente didattico e legato ad un'Istituzione educativa, che contemplasse anche un taglio scientifico-sperimentale ed una stretta connessione tra Museo e Biblioteca, aggregate da un progetto complementare e dalla presenza di un unico curatore"²⁸

Stretta connessione, quindi, tra "Museo" e "Biblioteca", come appunto teorizzato dal padre Clément.

Con Dispaccio del 3 settembre 1805 il Re "dispose la restituzione delle antiche scuole ai PP. della Compagnia di Gesù, null'altro ebbe il Re in mira che raddop-



piare in questo Regno i mezzi della pubblica istruzione ... Vuole inoltre S.M. che la libreria Reale resti ai Gesuiti nel Collegio Massimo, addetta però all'uso pubblico”.

La nuova sede dell'Università e del suo Museo fu la Casa dei Teatini,²⁹ e alla loro evoluzione corrispose il declino del depauperato “Salnitriano”: “Nel 1809 non così prospere correivano le bisogne economiche del Collegio... Il Museo venne ristretto nella camere che sono a mezza scala dell'appartamento dei filosofi”.³⁰

NOTE

¹ Ignazio Salnitro (Palermo, 1682-1738) fu insegnante di grammatica, umanità, ebraico, rettore del Collegio di Polizzi, procuratore per nove anni e missionario per sette. Del Museo “lasciò una descrizione latina, raccordata da Franc. Serio nelle Giunte MSS. alla Biblioteca del Mongitore suo zio.” (Narbone).

² EVOLA, Filippo, *Primo centenario della Biblioteca Nazionale di Palermo. Cenni storici*, Palermo, 1882, e SAMPOLO, Luigi, *La Regia Accademia degli Studi di Palermo, Narrazione storica*, Palermo 1888. Il Museo “collocato nelle stanze sotto il terrazzo rimpetto la porta maggiore venne poi trasportato in una magnifica sala lunga 32 metri, larga 9 e 50, dove era già l'antica libreria, e dove ristette sino almeno al 1860”.

³ SCUDERI, Giuseppe. *Vattene più ricco e ritorna più spesso. La Biblioteca Lucchesiana di Agrigento*, sta in *Kalós*, anno IX, n. 3.

⁴ GRADITI, Roberto, “L'idea” originaria del Museo Salnitriano, in *SEIA Quaderni diretti da Francesco Paolo Rizzo* già del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell'Antichità dell'Università di Macerata n.s. XVII-XVIII 2012 - 2013.

⁵ Matematico e architetto (1685-1747), insegnò per trent'anni geometria nel Collegio, pubblicò le *Assertiones mathematicae ac philosophicae*.

⁶ SALVO, Francesco, *Formazione e fervore missionario nei collegi dei gesuiti in Sicilia*, sta in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, atti del Convegno, 1983.

⁷ Nel 2003 i quadri sono stati individuati da Roberto Graditi e da Vincenzo Abbate grazie alla lettura “nell'archivio storico del Museo Archeologico Salinas di un *Notamento* datato 17 settembre 1869, in cui sono registrati gli oggetti appartenenti alle raccolte dell'ex museo gesuitico che non hanno trovato ancora un'adeguata collocazione ... tra gli oggetti in magazzino ... vengono menzionati un *ritratto del padre Spidale*. *Idem del padre Salnitri*”. GRADITI, Roberto, *I ritratti di quattro protagonisti del Museo Salnitriano*, in www.lidentitadiclio.com/museo-salnitriano

⁸ TINTI, Paolo, *Ratio e usus nei cataloghi manoscritti delle biblioteche gesuitiche fra Sei e Settecento*, in *Disciplinare la memoria. Stru-*

menti e pratiche nella cultura scritta (secoli XVI-XVIII), Atti del Convegno Internazionale Bologna, 2013.

⁹ VACALEBRE, Natale. *I canali di acquisizione libraria negli ordini di chierici regolari. Il caso della Compagnia di Gesù*. In *Bibliothecae. it* Rivista semestrale III (2014) e *Como un hospital bien ordenado. Alle origini del modello bibliotecario della Compagnia di Gesù*. In *Histoire et civilisation du livre*, X (2014).

¹⁰ *Musei, siue Bibliothecae tam priuatae quam publicae extractio, instructio, cura, vsus. Libri 4. Accessit accurata descriptio Regiae Bibliothecae S. Laurentii Escurialis ... Auctor P. Claudius Clemens (1594-1642), Regius Professor Eruditionis in Collegio Imperiali Madritensi*, stampata a Lione nel 1635.

¹¹ GRASSO, Michele. *Tra Fede e Scienza. Le biblioteche dei gesuiti in Europa nell'epoca dei Lumi. I casi del Clementinum di Praga e della Zambeccari di Bologna*. Sta in *Figure*, 3-2017. Rivista della scuola di specializzazione in beni storico-artistici dell'Università di Bologna, online.

¹² La biblioteca dei Padri dell'Oratorio di San Filippo Neri fu la prima biblioteca pubblica di Palermo, “voluta nel 1648 dal Padre Francesco Sclafani, di oltre seimila volumi, con l'obbligo di tenersi aperta al pubblico ogni giorno per quattro ore”. Con l'Unità d'Italia e con la Legge 7 luglio 1866 n. 3036 per la soppressione delle congregazioni religiose e la confisca dei loro beni anche i libri di questa Casa conventuale confluirono nella Regia Biblioteca.

¹³ SCUDERI, Giuseppe. *Dalla Domus Studiorum alla Biblioteca centrale della Regione siciliana. Il Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo*, Biblioteca centrale della Regione siciliana, 2013

¹⁴ ZIMMARDI, Maria Carmela, *L'Index, catalogo a stampa della Biblioteca del Collegio Panormitano*, in *Le Biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia*, Palermo, Assessorato dei Beni culturali e dell'Identità siciliana, 2014.

¹⁵ SCUDERI, Giuseppe. *La “Biblioteca Domestica” nel Collegio*, in *Le Biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni ...*, cit.

¹⁶ DI NATALE, Rita. *La Biblioteca del Collegio dei Gesuiti di Palermo*, in *Le Biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni ...*, cit.

¹⁷ ANSELMO, Angela, *Dalla Libreria Domestica del Collegio di Palermo alla Biblioteca Regia*, in *Le Biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni ...* cit.

¹⁸ *Avviso ufficiale a stampa*, conservato nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana.

¹⁹ La “Deputazione dei Regi Studi di Sicilia” era pensata come un ufficio indipendente per gestire la pubblica istruzione, le biblioteche e con esse, la stamperia, il museo, le accademie, l'orto botanico.

²⁰ SAMPOLO, Luigi, *La Regia Accademia degli Studi di Palermo*, cit., ed EVOLA, Filippo, *Primo centenario*, cit.. Vedasi anche GIUFFRIDA, Antonino e INGLESE, Paolo, *Regia Studiorum Panormitana Universitas. Frammenti di una storia*, Palermo Universitypress, 2021.

²¹ Dalla *Oratio pro Archia poeta*, Capitolo VII: *secundas res ornant, adversis perflugium ac solacium praebent*, poi rinnovata nel grande scalone d'accesso.

²² SAMPOLO, Luigi, *La Regia Accademia*, cit. La data entrò a far parte del calendario cittadino, tant'è che nella sua *Guida istruttiva*, Gaspare Palermo, indica: “5 novembre, si riaprono gli Studj, e nel dopo pranzo nel Collegio Massimo si recita pel detto soggetto un'Orazione latina”. Ancora oggi questa è la data d'inizio dell'anno accademico per l'Ateneo palermitano.

²³ BRANCATO, Francesco, *Il Caracciolo e il suo tentativo di riforme in Sicilia*, Palermo, G. B. Palumbo, 1946

²⁴ MÜNTER, Friedrich, *Viaggio in Sicilia; prima versione italiana a cura di Francesco Perranni*, ristampa anastatica, Accademia nazionale di scienze lettere e arti, 1995.

²⁵ *Storia generale di Sicilia del signor De Buirgny, tradotta dal francese, illustrata con note, addizioni, tavole cronologiche, e continuata sino a' nostri giorni dal signor Mariano Scasso e Borrello*, Palermo, 1788.

²⁶ *Diario di un giacobino a Palermo, 1789-1793*. Palermo, Fondazione Lauro Chiazzese, 1991.

²⁷ GUARDIONE, Francesco, *L'espulsione dei gesuiti dal Regno delle Due Sicilie nel 1767*, Catania, 1907, citando il Marchese di Villabianca.

²⁸ MASSARA, Francesca Paola, ad vocem *Ignazio Salnitro*, in *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al secolo XVIII*, a cura di Francesco Armetta, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, 2018.

²⁹ BARBERA, Gioacchino, DI NATALE Maria Concetta. *Il Museo dell'Università. Dalla pinacoteca della Regia Università di Palermo alla Galleria di Palazzo Abatellis*. Palermo, New digital frontiers, 2016.

³⁰ NARBONE, *Annali*.



Hanno contribuito a questo numero

Roberto Cisini

Sociologo. Già dirigente ENI, coltiva interessi culturali sulla storia della Cina di epoca imperiale. Ha collaborato nella realizzazione di mostre a Trento e Bolzano. E' socio, già membro del direttivo, del Centro Studi Martino Martini dell'Università di Trento che svolge attività di studio, ricerca e documentazione sulla cultura, la storia, e la realtà sociale ed economica della Cina. Martino Martini, gesuita trentino operò in Cina come missionario e scienziato (storico, geografo e cartografo) e la sua opera più nota è il *Novus Atlas Sinensis* pubblicato nel 1665. E' referente a Milano per la Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta che opera per la promozione della figura del gesuita missionario in Cina Prospero Intorcetta che fu uno studioso della filosofia cinese e delle opere di Confucio. Fu il primo a tradurle in latino le opere che pubblicò nel 1662.



Elisa Giunipero

È professoressa ordinaria di Storia della Cina moderna e contemporanea presso la Facoltà di Scienze linguistiche e letterature straniere dell'Università Cattolica (Milano) e direttrice di parte italiana dell'Istituto Confucio dello stesso ateneo. Dal 2021, fa parte del Consiglio direttivo dell'Associazione Italiana Studi Cinesi (AISC). I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente la storia delle relazioni culturali e religiose tra Europa e Cina in età contemporanea e la storia della Chiesa cattolica in Cina nel Novecento.



Carlo Pastena

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



Antonino Lo Nardo

Dirigente bancario ora in pensione, ha lavorato per molto tempo all'estero (Londra, New York, Chicago, Madrid, Parigi) dove ha avuto occasione di approfondire le sue ricerche sulla storia della Compagnia di Gesù. Per una recente pubblicazione - a carattere enciclopedico - della

Facoltà Teologica di Sicilia ha redatto le voci di più di 350 gesuiti siciliani. È socio sostenitore e componente del Comitato Strategico della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.

Elisa Frei

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





Giuseppe Scuderi

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



Zhang Xiping

È attualmente un illustre professore presso l'Università di Lingua e Cultura di Pechino, esperto capo presso l'Istituto di comunicazione internazionale della cultura cinese presso l'Università di studi esteri di Pechino, redattore capo di "International Sinology", ex vicepresidente della Federazione

confuciana internazionale, esperto con contributi straordinari del Consiglio di Stato, e gode di speciali indennità governative. Da tempo si concentra sulla cultura occidentale moderna, sulla storia degli scambi culturali sino-occidentali dal 1500 al 1800, sulla storia della sinologia occidentale e sulla storia del cristianesimo cinese come principali campi di ricerca. Attualmente è impegnato nella ricerca sulla storia degli scambi culturali sino-occidentali, delle prime ricerche sulla sinologia occidentale e della diffusione all'estero della cultura cinese. Ha pubblicato più di 10 monografie e più di 100 articoli su importanti riviste accademiche.

Rosa Conte

Dottore di ricerca in «Studi su Vicino Oriente e Magreb dall'avvento dell'Islām all'età contemporanea» [2005]. Ha all'attivo numerosi studi sulle missioni apostoliche nel generico Oriente, e sulla presenza giudeo-cristiana nell'Islām nascente. È stata professore a contratto presso l'Università degli Studi di Macerata [«Letteratura e cultura araba», «Filologia araba»] e l'Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara, sede Pescara [«Letteratura araba»].



Aldo Caterino

Nato a Genova nel 1965, Aldo Caterino si è laureato in storia moderna con indirizzo marittimo e ha conseguito una specializzazione in archivistica, paleografia e diplomatica e un master di II livello in organizzazione e gestione dei beni culturali. Ha lavorato presso aziende prestigiose del settore lusso come Pineider e Franco Maria Ricci, occupandosi del commercio di opere d'arte antiche, moderne e contemporanee. Ha collaborato a lungo con il Museo Navale di Genova-Pegli e ha fatto parte del Comitato Scientifico per la realizzazione del Galata Museo del Mare. Dopo una parentesi presso la Biblioteca Universitaria di Genova, è entrato nello staff dell'Istituto Idrografico della Marina come responsabile della sezione mostre. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni di storia navale e marittima. Collabora da anni con il Centro Studi Martino Martini per le relazioni culturali Europa/Cina dell'Università di Trento ed è un esperto di storia della cartografia.



Arianna Magnani

È ricercatrice (RtdA) in Lingua e Letteratura Cinese presso l'Università degli Studi di Enna "Kore", dove insegna dall'A.A. 2019-2020 Lingua cinese e Storia dell'Asia orientale. Dal 2023, coordina come Principal Investigator il Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale PRIN 2022 dal titolo "M.A.R.E: Manuscripts and books from Asia

Reaching Europe. A semantically enhanced digital library mapping Asian books circulation along the Silk Maritime Routes", progetto realizzato in collaborazione con le Università di Pisa e Salerno. Formatasi tra l'Università degli Studi di Torino, studiando cinese e giapponese, e l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha ottenuto il diploma di dottore di ricerca con Lode in Studi sull'Asia e sull'Africa, si è dedicata alle indagini sugli scambi culturali e scientifici tra l'Europa e la Cina Ming-Qing, focalizzandosi sulla diffusione delle enciclopedie riyong leishu. In particolare, si è dedicata alla ricostruzione della storia e alla catalogazione del fondo di libri cinesi conservato nella Biblioteca Universitaria di Genova, collezione frutto dell'impegno gesuitico e dei passaggi dei missionari nella città portuale.

I mandarini amministratori del potere imperiale

di Roberto Cisini

14

Introduzione

Nel 221 a. C., Ying Zhèng 嬴政 (259 a.C. – 210 a.C.), re dello stato di Qi, sconfisse tutti i re vicini, conquistò e riunì i loro territori e si auto proclamò Qin Shi Huangdi (秦始皇帝) ovvero “Primo imperatore della dinastia Qin” (Fig. 1). Da quella data cominciò ad esistere l'impero Zhong Guo ovvero “Paese di Mezzo” come i cinesi chiamano il proprio Paese. L'impero è durato oltre mille anni, fino al 1912, quando venne creata la Repubblica di Cina. L'impero è sopravvissuto a sconvolgimenti interni dovuti a ribellioni popolari e ad invasioni dall'esterno di nomadi, di mongoli e di manciù. La stabilità amministrativa fu una sua caratteristica, nonostante il succedersi delle dinastie imperiali.

Il motivo principale di questa stabilità fu sicuramente la presenza di un apparato amministrativo molto ben organizzato e una classe dirigente selezionata attraverso esami che consentivano ai valutatori di scegliere le persone più colte e preparate. Veniva data molta importanza all'istruzione di coloro che avrebbero affiancato re e imperatori nella gestione del potere.

Uno dei requisiti per l'apprendimento, forse il più importante, è possedere un sistema di scrittura che consenta di trasmettere le conoscenze attraverso scritti e non necessiti della presenza fisica del docente. Questo soprattutto se il Paese ha una grande estensione territoriale e le “scuole” non sono sempre vicine.

In Cina la scrittura era già presente in epoca Shang (1675 a.C. - ca. 1046 a.C.), infatti i caratteri cinesi attualmente utilizzati Hànzì (漢字) sono gli stessi di quell'epoca, anche se molto semplificati. Le prime scuole vere e proprie risalgono alla dinastia degli Zhou (1046 – 221 a.C.), ma la loro frequenza era prerogativa dei figli dei benestanti che cominciavano già



1

a tre anni a prendere confidenza coi penneili così che a sette potevano imparare a scrivere (Fig.2). Un fattore di grande rilevanza per la diffusione dell'istruzione fu l'importanza data dagli imperatori al pensiero di Confucio (551 a.C. – Lu, 479 a.C.) che affermava “Se non impari, non conosci la tua rettitudine” (不学不知义), necessaria per governare bene.

La lunga storia del “Paese di Mezzo” ha sempre visto il potere accentrato nelle mani dell'imperatore di turno, ma la gestione dello stesso è sempre avvenuta grazie ad una efficiente burocrazia dove lavoravano funzionari colti, i guān (官), meglio conosciuti in Occidente col nome di mandarini.

Il loro compito era quello di far sì che l'imperatore potesse conoscere e controllare tutto quello che avveniva in uno Stato estremamente vasto. La rete dei mandarini doveva perciò essere molto articolata, essere presenti nella gestione delle funzioni di Corte e nelle sedi periferiche dove dovevano provvedere all'applicazione delle direttive decise a corte.

I mandarini

Secondo molti storici, la parola “mandarino” fu utilizzata per la prima volta dai mercanti portoghesi che si erano stabiliti a Macao nel 1514. La sua origine però è dubbia, infatti, per alcuni ha origine dal portoghese “mandarim” (ministro) o “consigliere” che deriverebbe, a sua volta, dal malese mantri (consigliere), per altri dal sanscrito mantrim («consigliere», “capo”), per altri ancora dalla parola cinese “mǎndà ren”, che significa “funzionario manciù”, ma in questo caso è opportuno ricordare che non potrebbe essere stata utilizzata nei confronti dei cinesi prima del 1644, quando i Manciù conquistarono la Cina. Infine, per altri deriverebbe, con un certo livello di approssimazione fonetica, dal cinese “guān yuán” che significa “funzionario del governo”.

Esistevano due tipi di mandarini: civili e militari.

I mandarini civili dirigevano l'attività dei Ministeri, dei Dipartimenti e degli Uffici di Corte, provvedevano alla riscossione delle tasse, controllavano l'applicazione delle unità di peso e misura, organizzavano le cerimonie ufficiali, amministravano la giustizia, provvedevano alla realizzazione e manutenzione di tutte le opere pubbliche come la costruzioni di edifici pubblici, di muraglie difensive, di canali per l'irrigazione, il mantenimento degli argini dei fiumi, garantivano il sistema postale anche nelle aree più isolate e un efficiente trasporto terrestre e fluviale delle merci.

I mandarini militari comandavano le guarnigioni preposte alla difesa dell'imperatore e delle principali città, gestivano l'ordine pubblico interno e i presidi alle frontiere per contrastare le tribù che sconfinavano frequentemente per compiere saccheggi e razzie, presidiavano le vie della seta per proteggere i carovaniieri.



I mandarini, nel loro insieme, si configuravano come una casta sociale di tipo piramidale, molto chiusa ed autoprotettiva.

Scrive Antonio Gramsci nel suo libro "Ordine Nuovo": «Il mandarinato è una istituzione burocratico-militare cinese, che, su per giù, corrisponde alle prefetture italiane. I mandarini appartengono tutti a una casta, sono indipendenti da ogni controllo popolare, e sono persuasi che il buono e misericordioso dio dei cinesi abbia creato apposta la Cina e il popolo cinese perché fosse dominato dai mandarini».

La selezione dei mandarini

La selezione della classe mandarinale avveniva, sebbene in modo non organizzato, già prima dell'unificazione dell'impero, ma il sistema fu meglio articolato durante le dinastie dei Sui (隋朝) (581-618 d.C.) e dei Tang (618-907 d. C.).

Yang Jian, imperatore della dinastia Sui, nel 589 d.C., avviò profonde riforme, in particolare introdusse gli esami scritti e instaurò il percorso di selezione per la scelta dei funzionari per le cariche amministrative e per quelle militari. La selezione avveniva con esami pubblici controllati da ispettori imperiali.

Li Shimin, chiamato anche Tai Zong (626-649 d. C.), della dinastia Tang (Fig.3), continuò l'opera riformatrice dei Sui con interventi di ispirazione confuciana e rese più severe le regole di iscrizione agli esami imperiali affinché solo il 10% di coloro che li volevano sostenere fosse ammesso. **Tongsheng** (童生, lett. "studente bambino") era il candidato che aveva superato la preselezione per essere ammesso agli esami di contea.

L'organizzazione degli esami imperiali keju (科舉 "raccomandazione del soggetto") si assestò definitivamente durante la dinastia Song (960-1279 d.C.) e rimase inalterata, con poche modifiche, fino alla fine dell'impero.

L'accesso alla selezione per diventare mandarini non era condizionato dall'appartenenza ad un determinato censo e nemmeno dall'età. Coloro che si candidavano dovevano essere uomini 'degni e retti' mentre, in base alla morale del tempo, venivano esclusi schiavi, attori, criminali e figli di prostitute. Solo in tarda epoca Qing furono ammesse anche le donne.

Se teoricamente tutti gli uomini po-

tevano partecipare, nella realtà, poiché i candidati dovevano saper leggere e scrivere, in pratica provenivano tutti dalle classi dei piccoli benestanti e dei nobili locali. Sembra che, in epoca Han (141 a.C. al 87 a.C.), ai candidati fosse richiesto che conoscessero almeno 9 mila degli 85 mila caratteri esistenti, ma nel tempo questi si ridussero tanto che nel dizionario fatto compilare dall'imperatore Kangxi (康熙字典) nel 1710 d.C. risultavano presenti circa 49 mila caratteri.

La preparazione e la partecipazione



2

dei candidati agli esami richiedeva molto denaro e molto tempo, per questo parenti e amici contribuivano al loro sostentamento, nella speranza che questi, una volta superato gli esami, potessero ottenere una posizione di prestigio e quindi, riconoscenti, li ricompensassero, secondo il precetto confuciano delle guanxi (buone relazioni). In Cina, da sempre, è importante avere buone guanxi ed essere considerate persone affidabili, che mantengono la parola data e perciò sono degne di stima.

I titoli

Per diventare mandarini, i candidati dovevano iscriversi agli esami di primo livello locale e, se li superavano, potevano continuare ed accedere al livello della provincia e quindi al livello della capitale e della Corte Imperiale.

Ad ogni livello gli esami diventavano sempre più difficili, ma chi li superava otteneva un potere ed uno status sempre più importanti.

I principali titoli che si potevano ottenere erano:

1. **Shēngyuán** (生員, studente), detto anche Xiùcái (秀才, talento fiorente), era assegnato ogni anno a livello locale e dava accesso alla classe degli Shēn-shih (紳士), funzionari. La sessione d'esame a livello locale durava tre giorni, coloro che la superavano ottenevano il 9° grado

Fig. 1 - Yíng Zhèng, da un album di ritratti sugli imperatori cinesi del XVIII secolo

Fig. 2 - Scuola cinese nell'antichità

Fig. 3 - Tai Zong



3

di funzionario, ma questo non comportava automaticamente l'assegnazione ad una carica effettiva e ad uno stipendio. Godevano di privilegi come l'esenzione dal lavoro obbligatorio, l'accesso alle strutture del governo locale e l'immunità limitata alle punizioni corporali.

All'interno della classe degli Shēngyuán c'erano dei sottolivelli.

- **Linsheng** (廩生, "studente del granaio"), era riferito a coloro che avevano ottenuto i migliori risultati, ricevevano alimenti dallo Stato e venivano accettati nell'Accademia Imperiale come **gongsheng** (貢生, studente selezionato), potevano sostenere gli esami a livello della provincia o addirittura a livello metropolitano. Il primo nella graduatoria era un **Anshou** (案首, "primo banco"), con il punteggio più alto, e quindi il miglior **shengyuan**.

- **Zengsheng** (增生, "studente guadagnato"), erano coloro che si erano classificati al secondo livello della classe di **shengyuan**, godevano di vantaggi pubbli-

Fig. 4 - Studenti che sostengono gli esami per mandarino (dipinto del XVI secolo d.C. - Museo del Palazzo di Pechino)

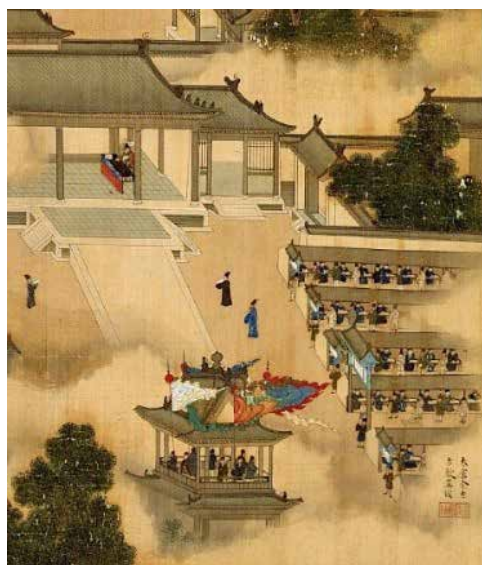
Fig. 5 - Celle d'esame cinesi presso la South River School, Nanchino (wikipedia)

Fig. 5a - Area d'esami nel Guangdong, con 7500 celle (1873)

Fig. 5b - Area d'esami a Pechino

Fig. 5c - I candidati leggono sui cartelloni l'esito degli esami, la comunicazione ufficiale dei promossi era detta "rilascio del rotolo" (放榜), (dipinto anonimo 1540 circa di Qiu Ying)

Fig. 5d - Sala d'esame a Suzhou (dipinto di Xiu Yang, 1759 d.C. - Museo Provinciale di Liaoning, Shenyang)



4



5



5a



5b



5c



5d

ci, ma non di ricompense. Potevano iscriversi per gli esami di livello superiore.

- **Fusheng** (附生, "studente assegnato"), erano coloro che non erano arrivati tra i primi e considerati sostituti, promossi, ma che necessitavano di ulteriori miglioramenti.

2. **Jǔrén** (舉人, uomo raccomandato), era assegnato ogni tre anni agli Shēngyuán che avevano superato la sessione d'esami provinciali, la sessione durava nove giorni con tre aree di argomenti, ognuna della quali durava tre giorni. **Jièyuán** (解元, "il primo tra gli studiosi presenti"), era colui che si era classificato al primo posto tra gli Juren.

3. **Gongshi** (貢士, "Studioso del tributo"), erano gli studiosi che avevano superato gli esami a livello metropolitano che si tenevano ogni tre anni. **Huiyuán** (會元, "Miglior candidato alla conferenza") colui che si è classificato primo.

4. **Jinshi** (進士, studioso avanzato), erano coloro che avevano superato gli esami che si tenevano ogni tre anni nella capitale presso la corte imperiale. Anche la sessione d'esame nella capitale durava nove giorni. Talvolta alla presenza dell'imperatore.

Anche la classe degli **Jinshi** aveva dei sottolivelli

- **Jinshi jidi** (進士及第, "Illustre studioso avanzato"), il titolo era dato ai primi tre classificati negli esami: **Zhuangyuan** (狀元, "Studioso numero 1"), colui che si era classificato primo in assoluto, **Bangyan** (榜眼, "Occhi posizionati accanto"), colui che si era classificato secondo in assoluto, **Tanhua** (探花, "ladro di fiori"), colui che si era classificato terzo in assoluto.

- **Jinshi chushen** (進士出身, "Formazione da studioso avanzato"), coloro che erano arrivati subito dopo i primi tre

- **Tong jinshi chushen** (同進士出身, "Insieme a un background accademico avanzato"), tutti coloro che erano arrivati dopo nella classifica degli Jinshi e superato gli esami a Corte.

I tre migliori jinshi potevano accedere alla Accademia Hanlin, "Della Foresta dei Pennelli", da cui uscivano tutte le cariche più importanti dell'Impero come, ad esempio, i 56 Prefetti dell'Alta Corte e i Censori che controllavano l'amministrazione imperiale e potevano anche, coi dovuti riguardi, fare osservazioni al "Figlio del Cielo". Il percorso di studi presso l'Accademia Hanlin durava altri tre anni ed era a numero chiuso di 232 posti.



6



7

Fig. 6 - Iscrizione del nome dei vincitori dell'esame a Corte: zhuangyuan 狀元 (1° posto), bangyan 榜眼 (2°), tanhua 探花 (3°) - Dinastia Qing

Fig. 7 - Monumento alla Tartaruga nel Palazzo Imperiale a Pechino

Oltre a queste sessioni d'esami, ne esistevano molte altre, una ventina, che consentivano di ottenere soprattutto incarichi specifici e meno importanti. Accanto agli esami ufficiali, si tenevano anche esami (zhiju) organizzati per posizioni di livello locale da alti dignitari o dai prefetti e riservati di norma a un numero molto limitato di candidati.

Le prove, rigorosamente sorvegliate dall'esercito e da ispettori amministrativi, divennero anonime a partire dall'epoca Tang nel 702 d.C. (ai candidati veniva dato un numero identificativo non noto agli esaminatori) e, come ulteriore garanzia di anonimato, nel 1015 d.C. cominciò la pratica di ricopiare gli scritti dei candidati per evitare che la loro calligrafia venisse riconosciuta dagli esaminatori (Fig.4).

Per tutto il periodo degli esami, i candidati vivevano in stanze piccolissime, con un arredamento essenziale (letto e tavolino) e dovevano provvedere autonomamente al proprio sostentamento (Fig. 5 e Fig. 5a e Fig. 5b).

Lo scrittore Pu Sung-ling 蒲松齡 (1640 -1715 d.C.) descrisse la partecipazione di un candidato agli esami: "Quando entra per la prima volta nel recinto dell'esame e cammina, ansimando sotto il peso pesante del suo bagaglio, è proprio come un mendicante. Successivamente, durante la perquisizione personale, i rimproveri dei funzionari e le urla dei soldati, è proprio come un prigioniero. Quando entra finalmente nella sua cella e, insieme agli altri candidati, allunga il collo per guardare fuori, è proprio come la larva di un'ape. Quando l'esame è finalmente terminato e se ne va, con la mente annebbiata e le gambe traballanti, è proprio come un uccello malato appena liberato da una gabbia."

Le sessioni d'esami erano vissute, infatti, in una situazione di vero e proprio stress da parte degli esaminandi. Se erano utili per selezionare i migliori funzionari, nello stesso tempo servivano

a formare un comportamento etico ed una morale omogenea, quella confuciana contenuta negli scritti che erano materia d'esame.

Le materie d'esame

Le materie d'esame cambiarono nel corso dei secoli, ma si può dire, in modo semplificato, che per ottenere il titolo di shengyuan, era necessario superare esami di:

- calligrafia
- tecniche della scrittura di saggi formali
- letteratura classica
- matematica
- materie legali
- questioni governative
- poesia
- eloquio coerente e chiaro

Per superare i livelli superiori al primo erano richieste prove più impegnative ed in particolare:

- il commento scritto di frasi e la riflessione su testi di Confucio, di Mencio e di altri antichi letterati,
- la conoscenza dei cinque classici, dei jing («libri di una dottrina immutabile e costante») che descrivevano anche i riti e le cerimonie,
- la scrittura di cinque saggi riguardanti la storia e l'arte di governare.

A partire dall'epoca Ming (1368-1644 d.C.), i saggi dovevano essere scritti con una struttura predefinita detta "a otto gambe" che consisteva di otto parti: apertura, amplificazione, esposizione preliminare, argomento iniziale, argomento centrale, ultimo argomento, argomento finale e conclusione. La lunghezza del saggio era tra i 550 e i 700 caratteri.

Il numero massimo dei candidati alle sessioni d'esame era fissato dal Ministero dei Riti, sulla base delle esigenze della Corte e dei Territori.

Il numero di persone che non superavano gli esami era molto elevato, ma queste potevano ripresentarsi agli esami

negli anni seguenti tutte le volte che volevano. Su 3000 candidati che si presentavano per sostenere gli esami di shengyuan, sembra che solo 1 arrivasse ad ottenere di titolo più importante di jinshi.

L'età media di coloro che superavano gli esami di shengyuan era di 30 anni, mentre quella di jinshi era di circa 40 anni.

Nel 1800, alcuni studiosi riportano che, nella provincia di Nanchino, su 20.000 shengyuan, soltanto 140, pari allo 0,7%, superavano il secondo livello e diventavano juren.

Altri ricercatori riportano che ogni tre anni, alla fine del XIX secolo, solo 1300 persone arrivavano a conseguire il titolo di juren, ovvero erano solo da 50 a 180 i funzionari di secondo livello da inserire nella organizzazione provinciale. Gli jinshi da collocare a livello nazionale, a seguito degli esami che si sarebbero tenuti tre anni dopo a Corte, sarebbero stati ancora di meno.

Gli juren partecipavano a spese della provincia agli esami del terzo livello per jinshi, che si svolgevano in tre sessioni, due delle quali nel Palazzo Imperiale alla presenza dell'Imperatore che, talvolta, interveniva e indicava gli argomenti di discussione.

Alla presenza dell'imperatore, durante le dinastie Tang e Song, veniva letto l'elenco di coloro che avevano superato l'esame di Jinshi e veniva registrato il loro nome nei documenti d'archivio della dinastia(Fig.6)

La cerimonia di premiazione avveniva davanti alle scale che portavano alla sala del Palazzo Imperiale, sulle quali era scolpita un'immagine della tartaruga Ao (鼈) e dove lo studioso, risultato primo negli esami, si fermava. Questo momento ha dato origine alla frase "aver afferrato da solo la testa di Ao" (獨占鼈頭) che descrive qualcuno che eccelle in un certo campo (Fig.7).

Ai laureati jinshi, come simbolo di status, veniva donato un abito verde, una

Figg. 8/8a -Mandarino di 1° grado con globulo rosso sul cappello e mandarino appartenente alla famiglia imperiale con ricamato un drago Miniature su "carta di riso", attribuite a Sunqua (1850)

Fig. 9 - 1° grado - 2° grado - 2° grado - 3° grado
4° grado - 5° grado - 6° grado - 7°-8°-9° grado

Fig. 10 - Scettro e borsello fibbie di: giada, oro con tormalina e quarzo rosa, filigrana d'oro

Fig. 11 - Certificato di superamento dell'esame militare, Joseon , 16 marzo 1588

Fig. 12 - Quadro di famiglia con antenati (1900)

tavoletta e degli stivali(Fig.8 e Fig.8a). Chi otteneva questo titolo, otteneva subito un incarico importante e ben retribuito.

Gli jinshi costituivano una classe di uomini molto colti e raffinati, preparati ad esercitare il potere amministrativo e militare, in grado di coordinare l'attività dei numerosi subordinati, soprattutto capaci di assicurare l'esecuzione degli ordini dell'imperatore, nell'interesse generale della collettività. La loro condizione economica e sociale si rifletteva

anche sui familiari, conferendo loro uno status molto superiore al resto della popolazione.

Il grado e il potere dei mandarini dovevano essere evidente per tutti e si esprimevano con il loro abbigliamento e quando uscivano dai loro palazzi con grandi carrozze trainate da quattro cavalli, accompagnati da un portabandiera e una scorta a cavallo.

L'abbigliamento doveva seguire le indicazioni del Ministero dei Riti che prevedeva nove gradi per i mandarini civili e nove gradi per quelli militari, ciascuno di essi codificato.

Sugli abiti dovevano essere cuciti dei quadrati di seta con ricamati volatili o bestie a quattro zampe, secondo il codice in relazione alla posizione raggiunta nella gerarchia imperiale. Ancora caratterizzavano il grado di un mandarino il colore del globo, più o meno prezioso, che portava sul cappello (rosso, blu, bianco e dorato) Fig. 9.

Anche il tipo e la qualità degli accessori dell'abbigliamento erano codificati: fibbie (giada, oro, madreperla, argento, corno), lunghe collane (chao zhu), scettri (ruyi) e ventagli, tabacchiere, borsello, ecc. (Fig. 10)



8



8a



9

I mandarini militari

I candidati a mandarino militare, oltre a conoscere i testi confuciani dovevano sostenere alcuni esami di abilità fisica.

La prima sessione prevedeva che gli esaminandi, a cavallo, scoccassero tre frecce ad un bersaglio con la forma di un uomo alto 1,6 metri e alla distanza da 35 a 80 passi. Se i candidati cadevano da cavallo o non colpivano il bersaglio erano eliminati. Un solo centro era sufficiente a passare al secondo livello. Questo prevedeva di scagliare cinque frecce contro un bersaglio distante 50 passi, la prova avveniva nel giardino della prefettura. Solo con cinque centri si passava al livello superiore.

Erano quindi previsti esami di forza



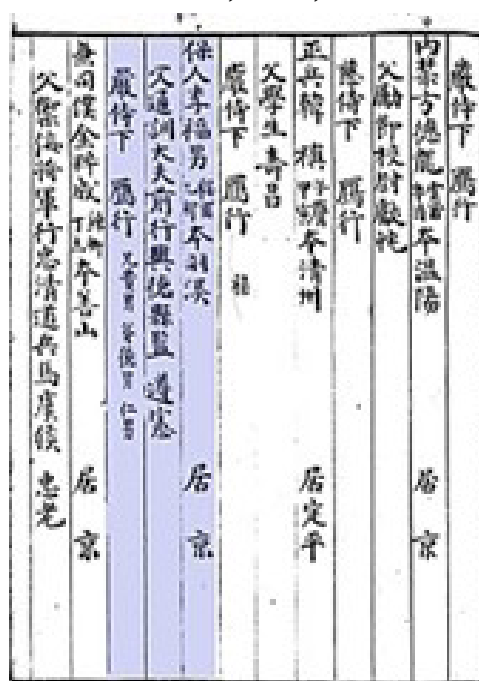
come quello di piegare un arco a forma di luna piena. Per riuscirci era necessario esercitare una forza anche di 72 kg, ma chi piegava l'arco superava l'esame. Poi i candidati si dovevano sottoporre ad alcuni esercizi con l'alabarda che non doveva mai toccare terra. Le alabarde erano di peso diverso in relazione all'altezza del candidato. Infine, c'era la prova di sollevamento di una pietra a 35 cm. da terra. Chi sollevava una pietra da 180 kg. otteneva una valutazione eccellente, chi sollevava una pietra da 150 kg. aveva una buona valutazione, ma per superare l'esame bastava sollevare una pietra da 120 kg.

Quando furono introdotte le armi da fuoco, gli esami ne tennero ovviamente conto. Nel 1560, il generale dei Ming, Qi Jiguang, così descrisse l'introduzione degli archibugi ad avancarica: «È diverso da qualsiasi altro dei molti tipi d'arma da fuoco perché può perforare l'armatura. Può colpire il centro dei bersagli, fino al punto di colpire l'occhio di una moneta, e non solo per tiratori eccezionali. ... L'archibugio [鳥銃] è un'arma così potente e precisa che arco e frecce non possono eguagliarlo, e ... niente è così forte da potersene difendere.»

La sessione "teorica" dei candidati a mandarino militare prevedeva la scrittura di estratti dai "Sette Classici Militari", o da "I Metodi del Sima", o dai "Wuzi" oppure da "L'Arte della Guerra" di Sun Tzu. I testi dovevano essere ricordati a memoria e questo, per molti, era un problema tanto che spesso cercavano di imbrogliare portando con sé libri in miniatura da ricopiare. Ma visto il tipo di persone non particolarmente erudite che volevano accedere alla carriera militare, capitava che alcuni degli esaminandi sbagliassero anche nel copiare. A seguito della difficoltà riscontrata da quasi tutti questi candidati, gli esami teorici furono abbandonati in epoca Qing, con la motivazione che i candidati arrivavano agli esami stressati dalle prove fisiche fortemente impegnative.

I gradi militari erano considerati inferiori rispetto ai corrispettivi gradi civili e soprattutto non avevano lo stesso prestigio, tanto che i nomi dei jinshi civili venivano scolpiti sui capitelli di marmo mentre non lo erano quelli dei jinshi militari. Inoltre, durante la dinastia Song, i due più alti incarichi militari di Ministro della Guerra e Capo di Stato Maggiore erano attribuiti a mandarini civili.

In epoca Qing, i più alti gradi militari appartenevano ai capi tribù mancesi e mongoli, i gradi di ufficiale erano ottenuti per il valore e il comportamento dimostrato sul campo di battaglia, non tanto dal superamento degli esami di Stato, così pochissimi mancesi e mongoli partecipavano agli esami (Fig.11). Inoltre, l'organizzazione militare mancese aveva proprie regole di valutazione e promozione dei soldati dell'Esercito degli Otto Stendardi, che si erano dimostrate molto valide, infatti, avevano con-



11

sentito di sconfiggere l'esercito dei Ming.

L'imperatore temeva l'influenza dei comandanti militari sulle proprie truppe e li faceva ruotare e riassegnare alla fine di una campagna, in modo che non si creasse alcun legame duraturo tra ufficiali e soldati.

In epoca Qing, non molti erano interessati a partecipare agli esami per mandarini militari, ma quelli che vi partecipavano potevano ottenere gradi simili a quelli dei mandarini civili: Wu juren (武舉人), "studioso di arti marziali" e Wu jinshi (武進士) "studioso introdotto di arti marziali".

I nobili con incarichi mandarinali

Alcuni nobili condividevano il potere, nella burocrazia dell'impero, con i mandarini che avevano superato gli esami di stato. Non era infrequente trovare nobili che avevano partecipato con successo agli esami e avevano ottenuto

l'importante titolo di jinshi. La nobiltà cinese aveva una lunga tradizione e comprendeva tutte le famiglie che avevano titoli e privilegi ereditati da antenati la cui esistenza veniva fatta risalire ad epoche semi-mitiche (Fig.12). I Qing riconoscevano titoli e privilegi a tutti quei nobili cinesi che, pur appartenendo a dinastie precedenti, avevano fatto atto di sottomissione nei loro confronti.

Accanto agli nobili "storici", i vari imperatori ne nominavano di nuovi per premiare il loro valore, la loro fedeltà e



12

la loro cultura, come ad esempio quelli attribuiti ad alcuni gesuiti considerati grandi scienziati; l'imperatore poteva anche creare titoli onorifici "ad personam".

Il primo sistema di nobiltà era stato creato durante la dinastia Zhou (1045 a.C.-256 a.C.) che si era mantenuto, con minimi cambiamenti, nei secoli seguenti fino all'ultima dinastia Qing. Molti imperatori si erano succeduti nel tempo, ma molti nobili che avevano ereditato il titolo avevano continuato a mantenerlo. A questi si aggiungevano periodicamente nuovi nobili legati alla famiglia imperiale in carica.

Sotto il primo imperatore "Di" 帝 esistevano i seguenti livelli nobiliari:

Re, Wang 王, il titolo era dato ai figli dell'imperatore o ai nobili che ricoprivano incarichi molto importanti

- Duca, gong 公, il titolo era concesso in particolare ai membri della famiglia

del sovrano, anche attraverso adozioni; i duchi più importanti erano indicati implicitamente come “duchi reali” che potevano ottenere anche il titolo di “re” inteso solo come titolo di cortesia,

- Marchese, *hóu* 侯, il titolo era utilizzato solitamente per i feudatari delle terre di confine,

- Conte, *bó* 伯, il titolo era utilizzato per i feudatari che governavano una città o un'area limitata

- Visconte, *zǐ* 子, utilizzato anche nei soprannomi cinesi e per indicare i bambini, oltre che come titolo sinonimo di “maestro”, da cui viene la parola Kongfuzi (孔夫子), Confucio

- Barone, *nán* 男 il titolo era attribuito a chi governava un territorio e aveva poteri più ristretti rispetto al Conte

- Signore, *shì* 士, era un titolo onorifico, conferito a chi aveva ricoperto cariche pubbliche di prestigio in una città, erano solitamente i piccoli nobili locali.

Esistevano anche altri titoli che non erano nobiliari, ma richiedevano rispetto, come quelli di “Dottore dei cinque classici”, *Wujing Boshi* 五經博士 conferito ai membri dell'Accademia Hanli e ai saggi confuciani, e quello di “Ufficiale Sacrificale” dato ai discendenti dei Quattro Saggi Confucio, Mencio, Zengzi e Yan Hui, 四氏.

La presenza di letterati nel governo degli antichi regni

Ben prima dall'avvento dei Qin, molti re dei piccoli stati cinesi si avvalevano della collaborazione di persone colte che provenivano dalle aristocrazie locali ed erano disponibili a fornire consigli al re nella gestione dell'amministrazione, sulla strategia e sulla tattica militare da adottare con i paesi confinanti coi quali facilmente e frequentemente scoppiavano contenziosi e guerre.

Il più famoso di questi consiglieri fu indubbiamente *Kǒng Qiū* dello Stato di Lu (ora provincia dello Shandong), chiamato anche “Maestro Kong” e noto in Occidente come Confucio. Era nato il 3 dicembre del 551 a.C., durante il “Periodo delle primavere e degli autunni” e apparteneva ad una famiglia nobile decaduta che sembra discendesse dalla antica dinastia degli Shang o Yin (1675 a.C. - 1046 a.C.), la seconda dinastia cinese storica che regnò sulla

Cina nordorientale, nella valle del Fiume Giallo.

“Nel pensiero di Confucio, la società era concepita in modo rigorosamente gerarchico con al vertice l'Imperatore che esercitava le sue funzioni di governo senza incontrare limiti, ma che doveva attenersi a precise regole non scritte ad alto contenuto morale e doveva condurre gli affari di Stato con giustizia ed equità garantendo l'armonia nella società, nella natura e nei rapporti reciproci tra società e natura”. (Alberto Zola, *Keju: il sistema degli esami nella Cina Imperiale*, 1996) Il pensiero filosofico e morale di Confucio è pervenuto compiutamente ai posteri grazie alla raccolta dei “Detti di Confucio”, redatta scrupolosamente dai suoi discepoli attorno al V° secolo a.C. (Fig. 13)

La sua dottrina dell'armonia e del rispetto ha impregnato la cultura cinese di epoca imperiale diventando il riferimento filosofico e ideologico della classe mandarinale e di molti imperatori; lo prova il fatto che, gli esami per mandarino prevedevano ampiamente la conoscenza dei testi confuciani. Molti dei suoi principi sono ancora presenti nel comportamento del popolo cinese, anche se non sono sempre pienamente razionalizzati.

Il numero dei mandarini al potere

Il numero dei mandarini effettivamente attivi durante ogni dinastia imperiale non è un dato certo, esistono infatti numerose ipotesi. La maggioranza dei mandarini aveva incarichi di basso livello e scarso potere decisionale in quanto la responsabilità a loro attribuita riguardava compiti limitati e aree specifiche (es. controllo degli argini di un fiume, pulizia di un lago, verifica della produzione agricola locale, ecc.). Solo pochi mandarini avevano un grande potere, sempre condiviso con gli uomini di fiducia scelti dall'imperatore.

Durante la dinastia mongola degli Yuan, gli esami imperiali furono sospesi da parte di Kublai Khan, anche se uno dei suoi principali consiglieri *Liu Bingzhong*, raccomandava il ripristino del sistema degli esami. Kublai Khan riteneva che l'apprendimento della filosofia confuciana non fosse necessario per i lavori governativi. Voleva governare senza fare affidamento su una struttura

organizzativa ereditata da un paese appena sconfitto e talvolta ribelle.

Con la dinastia seguente dei Ming, di etnia Han, gli esami ripresero.

Numero di esami organizzati durante le diverse dinastie e numero di coloro che avevano ottenuto il titolo di Jinshi (fonte Wikipedia)

Dinastia	Nr. esami	Nr. Jinshi
Tang (618-907)	0	6.504
Song (618-907)	118	38.517
Yuan (1271-1368)	16	1.136
Ming (1368-1644)	89	24.536
Qing (1636-1912)	112	26.622

Si stima che nel 1600 avessero incarichi circa 30 mila mandarini di cui 7 mila con compiti militari.

Nel 1716, *Johann Baptist Homan Grosser*, geografo dell'imperatore Carlo VI e membro della Accademia Prussiana delle Scienze di Berlino, scrisse nella sua opera principale (*Atlas uber die Ganze Welt*) che il numero dei funzionari civili ammontava a circa 100.000, di cui 27 mila residenti in provincia, e solo 8.700 fossero mandarini di alto livello. Parallelamente stimava la presenza di altri 100.000 mandarini militari.

Nel 1800, prima della rivolta dei *Tai-ping* (1850-1864), alcuni storici riportano che i mandarini in carica erano 80 mila, ma che ben 900 mila avevano superato i vari livelli di esami senza avere alcun incarico nell'amministrazione.

Nel 1902, il geografo francese *Elysée Reclus*, in un suo libro, riporta la frase “anche se in Cina non ci saranno più di 40.000 funzionari, tuttavia si contano più di un milione di letterati”, cioè mandarini che avevano superato almeno il primo livello d'esami. Per una popolazione che a quel tempo veniva calcolata in circa 400 milioni di persone, risulterebbe un mandarino ogni 10 mila abitanti.

A titolo comparativo, in Europa, i primi esami universitari per selezionare la classe dirigente si tennero nel 1219 d.C. presso l'Università di Bologna, ma solo oralmente, mentre le prime prove scritte risultano quelle del 1702 presso il *Trinity College* di Cambridge.

Gli esami per traduttori

Durante la dinastia Qing si tenevano esami per diventare traduttori perché



molti manciù e mongoli non parlavano cinese e quindi non potevano relazionarsi direttamente coi numerosi colleghi e subordinati cinesi dell'apparato burocratico.

Potevano partecipare agli esami per traduttori tutti: manciù, mongoli e cinesi. Il contenuto degli esami consisteva essenzialmente nella traduzione in cinese di estratti dalle versioni manciù e mongola dei Quattro libri e dei Cinque classici e solo in piccola parte consisteva nella traduzione opposta di testi dal cinese al manciù e al mongolo. Anche per gli esami da traduttori erano previsti i tre livelli, ma non era previsto alcun esame presso la Corte né tantomeno alla presenza dell'Imperatore. All'inizio della dinastia, non risulta che fossero disponibili molti posti: a livello provinciale sembra fossero 33 per gli esami di manciù e 9 per gli esami di mongolo. Il numero dei posti calò sempre nel tempo, forse perché un sempre maggior numero di mongoli e manciù parlava cinese, nel 1837 si ridusse a 7 posti per il manciù e 3 per il mongolo e poi, nel 1840, gli esami furono aboliti perché si erano presentati solo 6 candidati. Ai diplomati a livello metropolitano era dato il titolo di "laureato regolare in traduzione metropolitana" (都市翻译普通毕业生), senza conferimento di alcun grado. I migliori diplomati in lingua manciù trovavano subito occupazione come segretari in uno dei Sei Ministeri mentre quelli diplomati in mongolo diventavano funzionari presso il Ministero degli Affari Coloniali.

La gestione del potere per il bene del popolo

Il principale compito dell'amministrazione cinese era quello di determinare le condizioni perché fosse prodotta la quantità di cibo necessaria a sfamare la popolazione. In particolare, provvedere ad una efficiente gestione delle risorse idriche con una puntuale regolazione dei flussi delle acque per evitare che esondassero o al contrario non irrigassero i terreni adeguatamente.

Non meno importante era la tutela degli agricoltori nei confronti delle periodiche scorrerie delle tribù che, soprattutto al nord ed all'ovest della Cina, sconfinavano per rubare i prodotti

dell'agricoltura e fare schiavi.

La Grande Muraglia, lunga 6000 km., proteggeva l'impero dalle scorrerie dei "barbari", ma richiedeva la presenza di numerosissimi presidi militari che dovevano essere riforniti con continuità per provvedere alla continua manutenzione delle mura e delle torri.

Anche ad ovest esistevano problemi. Le tribù, che vivevano attorno al deserto di Taklamakan, taglieggiavano i commercianti che percorrevano le Vie della Seta trasportando prodotti preziosi (seta, carta e porcellana) da scambiare con cavalli, granaglie e sementi. La protezione dei carovanieri era molto importante per l'economia della Cina e presentava diversi e non pochi problemi organizzativi perché era necessario far arrivare periodicamente denaro, viveri, armi e materiali vari alle guarnigioni militari poste a molti km. di distanza dalla capitale.

I compiti dei mandarini erano quelli di una normale gestione dello stato, ma si presentavano complessi per la vastità del territorio che richiedeva un'organizzazione capillare che solo persone altamente qualificate potevano garantire ed evitare (sarebbe meglio dire limitare) furti, tradimenti ed abusi, sempre presenti anche tra i mandarini incaricati del controllo del territorio. Gli approfittatori e traditori dovevano essere scoperti e puniti.

I mandarini avevano un grande potere per il loro ruolo di intermediari fra l'imperatore e le esigenze del popolo che vedeva nel sovrano l'inviato dal "Cielo". Il popolo esigeva che l'imperatore garantisse pace e prosperità, attraverso la benevolenza del "Signore del Cielo" impetrata e consacrata nella cerimonia annuale al Tempio del Cielo, presieduta appunto dall'imperatore.

Se i raccolti non erano buoni e gli agricoltori vedevano diminuire progressivamente le proprie possibilità di sussistenza, significava che l'imperatore in carica non era ascoltato dal Cielo, non era affidabile e quindi era necessario cambiarlo per il bene di tutti. Si configuravano le condizioni sociali e politiche per l'arrivo di un nuovo interprete della volontà del Cielo, un nuovo imperatore, che ripristinasse condizioni di vita tranquilla e buoni raccolti.

Naturalmente il nuovo interprete della volontà del Cielo non poteva fare a

Fig. 13 - Ritratto di Confucio eseguito nel periodo della dinastia Yuan (1279-1368 d.C.)



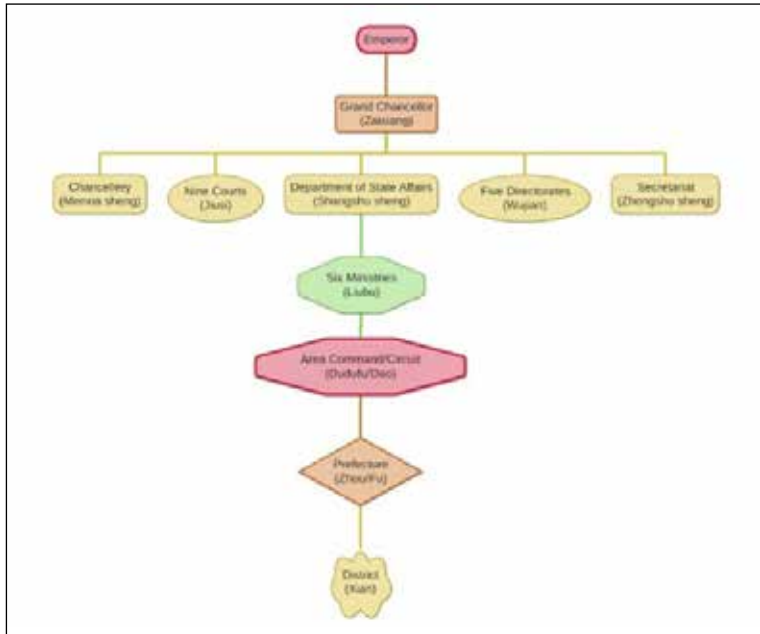
13

meno di avvalersi del ceto burocratico dei mandarini che quindi potevano mantenere quasi intatto il proprio potere. Cambiavano gli alti mandarini, ma la maggioranza di essi rimaneva al proprio posto, pronta ad obbedire ai nuovi arrivati, senza accollarsi le colpe della precedente linea di comando, e il sistema di trasmissione del potere rimaneva inalterato.

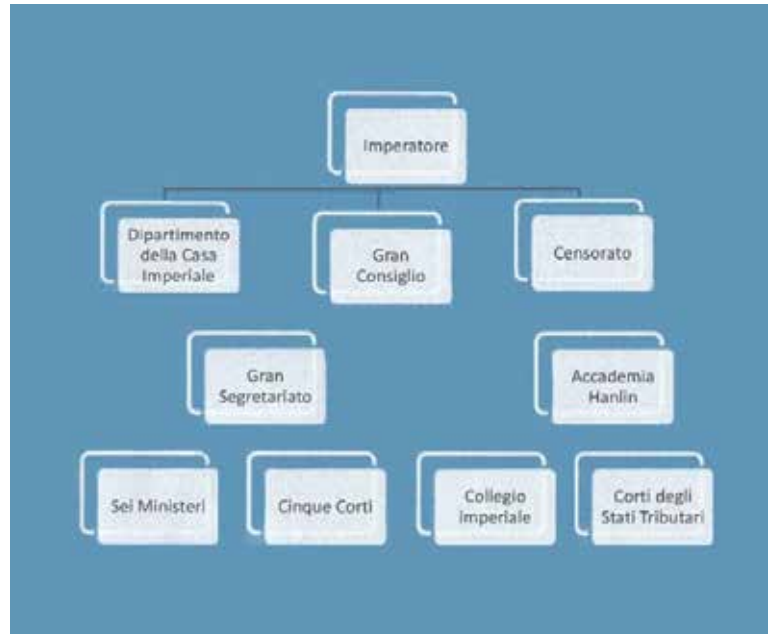
Il rapporto tra (alti) mandarini e imperatore era dialettico e circolare, i primi garantivano il controllo e la gestione del territorio e della popolazione, il secondo era sì visto dal popolo come inviato dal Cielo con potere assoluto, ma non poteva esercitarlo senza avvalersi dei mandarini.

Il grado e la responsabilità dei funzionari, anche di alto livello come i Viceré, non era immutabile. Se venivano considerati infedeli o condannati per aver abusato del proprio potere a danno della collettività, potevano essere retrocessi, bastonati, emarginati in zone disagiate, espropriati dei beni, perdere il proprio titolo e la sua ereditarietà (se

Fig. 14 - Gerarchia in epoca Tang
Fig.14a - Alta gerarchia in epoca Qing



14



14a

dell'organizzazione imperiale, ad esempio la distribuzione di granaglie al popolo durante le carestie o l'aver rifornito i militari per combattere i briganti locali (Fig.15).

La valutazione dell'attività dei mandarini

Tutti i mandarini, anche quelli di più basso livello, circa il 70% del totale, potevano aspirare a raggiungere i livelli supe-

locale. A livello di corte era importante eseguire fedelmente gli ordini dell'imperatore e degli alti funzionari (ministri, magistrati e censori). A livello locale erano importanti il saldo dei granai, delle tesorerie, le entrate fiscali, la quantità di terreni disboscati, la situazione dei registri delle famiglie, la pace e l'ordine generale.

I criteri di valutazione detti "sige", griglie (四格) erano quattro: competenza, integrità, risultati ottenuti, ed età.

Sia la valutazione positiva sia quella

nobili), infine potevano anche essere giustiziati.

L'organizzazione burocratica piramidale

La burocrazia cinese era molto articolata, piramidale, e il potere dei mandarini era maggiore o minore non solo in relazione al livello di esami che avevano superato, ma anche alla benevolenza dell'imperatore. La piramide si restringeva notevolmente ed al vertice erano insediati i mandarini che avevano frequentato le scuole di perfezionamento amministrativo superiore o nominati dall'imperatore che aveva sempre il potere di decidere posizioni e concedere avanzamenti o retrocessioni a suo esclusivo arbitrio (Fig. 14).

Alcuni funzionari avevano ottenuto una posizione non per meriti "scolastici" o "dinastici" ma per averla acquistata. Infatti, ad alcuni ricchi era data la facoltà, per concessione imperiale, di "acquistare" un titolo da mandarino a seguito di meriti speciali acquisiti nell'interesse

reriori, ma la loro promozione era molto lenta. Ogni tre anni venivano valutati dai loro superiori che potevano decidere, senza appello, in merito ad avanzamenti di carriera. Il loro primo impiego era presso una contea diversa dalla prefettura d'origine, per evitare favoritismi a parenti ed amici, e lì rimanevano tre/quattro anni.

La valutazione delle prestazioni kaoji (考績) era in vigore durante tutto il periodo imperiale per controllare il successo o il fallimento dei funzionari negli uffici pubblici. Costituiva la base per la promozione, la retrocessione, il trasferimento o il licenziamento dei mandarini. Il termine kaoji appare per la prima volta nel capitolo Yaodian (彙典) dello Shangshu o "Libro dei documenti", dove si dice che "ogni tre anni si svolgeva un esame di merito. Chi, per tre volte, aveva una valutazione negativa veniva degradato, chi avevano una valutazione positiva veniva premiato". Il metodo di valutazione dipendeva dalla gamma dei compiti e dall'importanza dell'ufficio di corte o

negativa poteva far avanzare o retrocedere i mandarini anche di due o tre livelli.

La valutazione era negativa se il funzionario si era macchiato di:

appropriazione indebita (貪), crudeltà (酷), disattenzione (不謹), impetuosità (浮), passività o pigrizia (罷軟無為), mancanza di talento (才力不及), ma anche di vecchiaia (年老) e di malattia (有疾). La vecchiaia e la malattia erano considerate in modo negativo perché rendevano difficile utilizzare queste categorie di mandarini in un altre posizioni.

Se le mancanze non erano gravi i mandarini coinvolti venivano retrocessi. L'appropriazione indebita e la crudeltà prevedevano il licenziamento ed anche, nei casi peggiori, la pena di morte.

Ogni mandarino doveva rispondere della propria attività e di quella dei suoi sottoposti in modo solidale, se un funzionario sbagliava o rubava era considerato responsabile anche il suo superiore per non essersene accorto. La polizia

controllava il comportamento dei funzionari e i magistrati ascoltavano tutte le denunce. Persino quelle presentate da singoli cittadini. I controlli dell'imperatore erano continui, oltre che per via burocratica, anche direttamente attraverso propri uomini di fiducia.

A questo proposito è interessante leggere la biografia scritta dal gesuita francese Joachim Bouvet (1656 – 1730) su Kangxi, terzo imperatore Qing che governò dal 1661 al 1722. Scrive Bouvet che “quando l'imperatore trova persone di capacità insigni, le tratta con distinzione e le innalza ai più alti incarichi. Al contrario, il più piccolo errore è sufficiente per farli decadere. Se qualcuno è accusato di essersi lasciato corrompere, è inesorabile, senza riguardo per chicchessia. Da ciò la vicissitudine continua di mandarini grandi e piccoli che si vedono succedere... Nei primi quattro anni trascorsi a Pechino abbiamo visto cambiare quasi tutti i governatori e i Viceré delle provincie ed anche la maggior parte dei capi dei tribunali di Pechino....Appena giunti vedemmo declassare in un sol colpo quattro “gelao”, due tartari e due cinesi, e il capo del primo dei sei tribunali supremi, sebbene fosse il suocero del suo primogenito. Uno dei gelao, per mortificarlo, fu degradato e messo a guardia di una porta....” Gli appartenenti al gelao erano i mandarini del tribunale amministrativo centrale più importante dell'impero che aveva il compito di coadiuvare l'imperatore nell'esercizio di tutti i suoi poteri. Dal 1658 era formato da 4 ministri, due mancesi e due cinesi (Hucker pp.466-467, n.5962). Se un governatore o viceré risultava che avesse esatto e ricevuto ingiustamente molto denaro nella provincia che governava, veniva condannato a morte.

Ovviamente l'imperatore aveva sempre il potere di stravolgere tutte le regole ed anche le condanne.

Sintesi

Il potere degli imperatori cinesi era assoluto, ma non poteva essere esercitato senza la condiscendenza e la attiva collaborazione dei mandarini di alto livello che erano in grado di gestire la complessa struttura organizzativa attraverso la quale si realizzava l'efficacia amministrativa e il controllo dei militari. Quando l'imperatore cambiava o veniva sostitui-

to, come avvenne molte volte nella lunga storia della Cina, l'organizzazione burocratica rimaneva, anche con l'arrivo dei mongoli di Gengiz Khan e dei Mancù.

Bibliografia

Joachim Bouvet, L'imperatore della Cina, Guanda, 2015.
Bonifacio Bolognani, L'Europa scopre il volto della Cina, Biblioteca dei PP.Francescani, Trento, 1978.
Eustace Dockray Phillips, Gengizh khan e l'impero dei mongoli, Il giornale, 1979.
Victor Campero, La civiltà cinese, Victor



15a



b



c

Campero Luna, 2010.
Thomas Francis Carter, L'invenzione della stampa in Cina e la sua diffusione in Occidente, Edizioni Lussografica, 2020.
A cura di Padre Giuseppe AnnaMaria de Moyriag, Storia generale della Cina, tomo XV (traduzione dei Grandi Annali Cinesi), stampato in Siena nel 1778.
Fernando Bortone, Il saggio d'occidente, Signorelli, 1953.
Adriano Madaro, Pechino Imperiale, Giunti, 2023.
Martini Martini, Opera Omnia, Università degli Studi di Trento, 1998-2013.
Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini, Università degli Studi di Trento, 1994.
F. Surdich, La via della seta, Missionari, mercanti e viaggiatori europei in Cina nel Medioevo, Genova, 2008.
Piero Corradini, Pechino, Giunti, 2005
Alfonso Andreozzi, Le leggi penali degli antichi cinesi, Firenze 1878.
Yuan Huaqing, Giorgio La Rosa, I classici confuciani, Vallardi, 1995
Marco Polo, Milione, versione toscana del Trecento, Adelphi, 1975
Giuseppe Marini, Padre Basilio e Bonaparte, Gaspari, 2021
Marina Warner, TZ'U-HSI imperatrice del drago, Librex, 1975
Michael Wood, La storia della Cina, Mondadori, 2022.
Jean Levi, Il grande imperatore e i suoi automi, Einaudi, 1986
Toscano G., Museo d'Arte cinese di Parma, 1965

Fig. 15 - a) Mandarino civile di 1° grado con ricamata una gru sul quadrato

b) Liu Changyu governatore del Guangdong e Guangxi (1863) Foto M.Miller Royal Asiatic Society

c) Un ritratto del XV secolo del funzionario Ming Jiang Shunfu. Le due gru sul “quadrato mandarinale” indicano un funzionario civile di 1° rango



Il Concilio di Shanghai (1924): per una chiesa locale e universale

di Elisa Giunipero

24

Sono passati cento anni dal Primo concilio cinese (*Primum Concilium Sinense*) che si è svolto a Shanghai dal 14 maggio al 12 giugno 1924. Questo evento ha senza dubbio accelerato il processo di localizzazione della Chiesa cattolica in Cina ma i missionari che vi hanno preso parte hanno dovuto misurarsi al tempo stesso con l'irrinunciabile dimensione universale del cattolicesimo, provando a trovare un nuovo punto di equilibrio nella continua tensione tra due poli opposti che ancora oggi costituisce una sfida significativa per i cattolici cinesi e di tutto il mondo. Per di più, a differenza dei missionari che operarono in Cina dal tardo periodo Ming e durante il periodo Qing, negli anni Venti del Novecento, i padri del Concilio di Shanghai hanno affrontato questa sfida in una fase storica in cui l'immersione dei missionari stessi in un clima culturale fortemente segnato da colonialismo e nazionalismo, ha reso la loro impresa molto complessa. In quel contesto, il Concilio di Shanghai segna l'inizio di un tentativo della Chiesa cattolica di sottrarsi all'identificazione con l'imperialismo europeo - che si era imposto in Cina soprattutto dopo le Guerre dell'oppio - e di realizzare una Chiesa affidata al clero cinese. Ma c'è di più: l'esperienza cinese ha avuto una valenza importante per tutta la Chiesa cattolica, aiutandola a superare l'identificazione con l'Occidente e a pensare ad un cattolicesimo universale, non portatore della cultura europea.

Il Concilio di Shanghai

Convocare un concilio plenario della Chiesa cattolica in Cina era il "compito principalissimo" della missione del primo Delegato apostolico, mons. Celso Costantini, come ricorda egli stesso nelle sue memorie¹. Inviato nel grande paese asiatico da Pio XI nel 1922, Costantini, fin dal suo arrivo, lavorò affinché si potesse finalmente svolgere un'assemblea di tutti i vescovi e vicari apostolici presenti nelle missioni cattoliche in Cina. I primi anni Venti, dopo

la fine della lunghissima fase imperiale e all'indomani del Movimento del 4 maggio, furono anni in cui la Cina attraversava una fase di divisione e incertezza, percorsa da spinte verso nuove forme di nazionalismo, dalla ricerca di senso e di una nuova identità culturale che fosse riconoscibile come moderna². Nel quadro molto fragile dell'esperienza repubblicana, si assisteva in particolare all'affermazione di un governo rivoluzionario a Canton, guidato da Sun Yat-sen (1923) e all'inizio della parabola politica del Partito nazionalista che aspirava alla riunificazione del paese. L'influenza del cristianesimo sulla cultura cinese in questi anni è forte - basti pensare all'importanza delle scuole cristiane o all'appartenenza ad una chiesa di molti intellettuali, come Lao She - ma al tempo stesso tale influenza venne contestata, come dimostra la vitalità del movimento anti-cristiano a cui aderirono molti tra i giovani più istruiti³. In quel momento, almeno le personalità più sensibili all'interno degli ambienti missionari cattolici operanti in Cina, avevano maturato la sempre più chiara consapevolezza dell'urgenza di creare una Chiesa cinese, retta da un clero locale, sia perché consideravano questo processo lo sbocco naturale di ogni azione missionaria sia perché capivano che le trasformazioni politiche e sociali in atto nel paese chiedevano una decisa accelerazione in questo senso.

Da molto tempo, la Santa Sede aveva auspicato che si potesse tenere un concilio cinese e, soprattutto dal 1860, quando Pio IX aveva nominato mons. Celestino Spelta, allora Vicario apostolico dello Hubei, Visitatore apostolico della Cina, diversi tentativi non erano andati a buon fine per circostanze storico-politiche sfavorevoli⁴. La priorità di convocare il concilio, indicata da Roma a Costantini, si collocava nel più vasto quadro della non facile attuazione della lettera apostolica *Maximum Illud* (1919)⁵. Non è un caso che, nel volume che raccoglie i decreti e tutti gli atti del Concilio di Shanghai, la lettera di Benedetto XV sia il documento papale più citato e, in particolare, venga citato più volte nella parte iniziale delle norme generali.⁶

Nella primavera del 1924, per circa un mese si riunirono a Shanghai, o più precisamente a Xujiahui (Zi-kai-wei), presso il quartier generale dei gesuiti in Cina, 49 ordinari della Chiesa in Cina, di cui 48 originari di diversi paesi europei (in larga parte italiani e francesi) e uno proveniente dagli Stati Uniti, complessivamente appartenenti a 12 ordini o congregazioni religiose⁷. Il territorio di Shanghai era allora parte del Vicariato apostolico di Nanchino, guidato in quegli anni dal gesuita francese mons. Prospero Paris. Tra i partecipanti al Concilio vi erano 2 prefetti apostolici cinesi: poco prima, tra la fine del '23 e il maggio del '24, infatti, erano state istituite le prime prefetture apostoliche rette da membri del clero cinese a Puqi (Hubei) e a Lixian (Hebei), rispettivamente affidate al frate minore Odo-rico Cheng Hede e al lazzarista Melchiorre Sun Dezhen. Oltre a loro, parteciparono al concilio 9 sacerdoti cinesi, tra cui si segnalava padre Filippo Zhao Huaiyi, segretario di mons. Costantini, che due anni più tardi avrebbe ricevuto la consacrazione episcopale a Roma personalmente da Pio XI. Erano inoltre presenti al Concilio un certo numero di vicari, procuratori, provinciali e superiori regolari, tutti non cinesi.

Lo svolgimento dei lavori fu principalmente affidato a cinque commissioni che lavorarono in diversi ambiti con la clausola della segretezza, elaborando documenti poi discussi nelle sessioni plenarie. Gli atti e i decreti del Concilio di Shanghai, approvati dalla Santa Sede il 12 giugno 1928, entrarono in vigore nel 1929. Essi nel complesso fissavano traguardi precisi per la creazione di una Chiesa locale e, in molti casi, mettevano le premesse o anticipavano posizioni che verranno riprese e acquisite nei decenni successivi.

Alcune delle principali novità e dei temi discussi al Concilio

Il Concilio di Shanghai ha avuto una rilevanza particolare dal punto di vista canonico, come ha mostrato lo studio di Wang Jiyou⁸. I decreti e gli atti del Concilio,



infatti, hanno introdotto nuovi concetti canonici e giuridici e hanno contribuito allo sviluppo della missiologia. “Un confronto tra i decreti conciliari e il contenuto del diritto canonico comune – scrive Wang – ci porta a supporre che il Primo concilio cinese abbia successivamente avuto un’influenza sullo sviluppo del diritto canonico nella Chiesa universale.” E continua: “i documenti cercano di armonizzare giuridicamente le esigenze del diritto canonico missionario della Chiesa cattolica universale con il contesto culturale cinese e dunque con una società fortemente condizionata dalle istituzioni civili”. Ispirate al Codice di diritto canonico del 1917, le decisioni prese a Shanghai restarono di fatto in vigore in Cina fino al Concilio vaticano II, la cui ricezione nella Repubblica popolare cinese è avvenuta tardivamente⁹.

I temi discussi dai padri conciliari riguardarono un’ampia varietà di questioni ecclesiali ma anche culturali, educative e politiche. Come è noto, una grande parte delle energie delle missioni veniva dedicata in quel periodo alle opere educative: vennero aperte scuole di tutti i gradi nonché le prime università cattoliche in Cina. I documenti e i decreti del Concilio di Shanghai riflettono pienamente questa attenzione, elaborando un’ampia serie di norme per la gestione delle scuole e dell’insegnamento.

Dal punto di vista ecclesiale, una delle azioni più incoraggiate dalla *Maximum Illud* era la promozione del clero cinese. Nei decreti approvati al Concilio di Shanghai, compare esplicitamente la voce: *De admittendo clero indigena ad omnia officia* (XII, 131-132), nella quale si affermava che i membri del clero cinese potevano essere ammessi a qualsiasi incarico ecclesiale e si formulava l’auspicio che al più presto tra essi venissero scelti alcuni candidati per l’episcopato¹⁰. Questi articoli sono un’evidente prova del fatto che, nel 1924, ci fossero casi di discriminazione dei sacerdoti cinesi: ribadire questo concetto confermava che alla teoria sulla promozione del clero indigeno spesso ancora non corrispondeva la pratica, per l’ostilità al cambiamento mostrata da una parte dei missionari. Il Concilio espresse inoltre un voto affinché si lavorasse per ottenere dal governo il riconoscimento dello stato legale canonico del clero cinese¹¹.

Dal titolo V delle Norme generali, emerge poi chiaramente la raccomandazione ai missionari di non occuparsi di questioni politiche e di non identificarsi con gli interessi del proprio paese di provenienza. Al contrario, citando la *Maximum Illud*, il missionario doveva mostrarsi a tutti come “*ministerium religionis quae... nulli est natione extranea*”¹². Il testo insisteva sul compito dei missionari di rendere eviden-

te ai cinesi come il cattolicesimo non fosse una religione di questo o quel paese straniero ma avesse un carattere universale. La controversia, sorta durante il Concilio, circa la denominazione da usare in Cina per tradurre l’espressione *Catholica religio* è indicativa di un dibattito molto acceso al riguardo¹³. Si scelse infine di usare il termine *Tianzhujiao* (lett. insegnamento del Signore del Cielo) come principale equivalente di “cattolicesimo”, senza tuttavia escludere altri nomi già in uso e, tra essi, in particolare il termine *Gongjiao* che sottolinea più di altri l’universalità del cattolicesimo¹⁴. Il Concilio definì allora alcune norme da seguire in tutte le missioni sul territorio cinese come, ad esempio, l’obbligo di scrivere, nelle insegne affisse fuori dalle chiese cattoliche, solo il termine *Tianzhutang* (chiesa cattolica) senza aggiunte di bandiere o indicazioni relative alla nazionalità dei missionari presenti. Il Concilio approvò il voto *De vexillorum nationalium usu*, esplicitando quanto fosse inopportuna l’esposizione di bandiere straniere che potevano allontanare la popolazione dalla Chiesa e attrarre accuse di anti-patriottismo ai cristiani cinesi da parte dei propri concittadini¹⁵.

Le commissioni conciliari non trascurarono poi i temi di natura culturale come, ad esempio, l’importanza dello studio della lingua e i rapporti dei cattolici con le tradizioni filosofiche e religiose cinesi¹⁶. Innanzitutto, nelle discussioni conciliari, si ritrova una certa insistenza sulla conoscenza del cinese e delle lingue locali che i missionari dovevano avere. Tale raccomandazione, già sottolineata con forza nella *Maximum Illud*, sebbene non fosse un elemento nuovo, venne ribadita dal Concilio di Shanghai, specificando alcuni dettagli sulle modalità previste per lo studio della lingua cinese come, ad esempio il fatto che ogni missionario avrebbe dovuto obbligatoriamente dedicare almeno il primo anno di permanenza in Cina allo studio della lingua, esonerato da altri incarichi¹⁷.

Anche le relazioni con il confucianesimo, il taoismo e il buddismo trovarono spazio negli atti del Concilio e, in particolare nel libro IV, si legge: “Confucio, Mencio e altri non vanno disprezzati. Non sono da considerarsi come divinità da venerare, ma come filosofi nati prima di Cristo che hanno seguito alcuni principi morali buoni, mescolati a numerosi errori”¹⁸. Tali posizioni sembrano anticipare le riflessioni che portarono alla conclusione della Controversia dei riti cinesi, quindici anni più tardi. Il Concilio di Shanghai insomma ha avuto un’influenza significativa - spesso sottovalutata - sulla storia delle missioni cattoliche in Cina e in tutto il mondo, precorrendo e preparando molti cambiamenti successivi.

NOTE

¹ Celso Costantini, *Con i missionari in Cina (1922-1933). Memorie di fatti e di idee*, Roma: Unione missionaria del clero in Italia, 1946, vol. 1, p. 161. Mons. Costantini, in questo stesso testo, riguardo ai possibili modi per definire il Concilio, scrive: “Si parlava di Concilio plenario e di Concilio Nazionale: ma il termine *plenario* diceva troppo poco e il termine *nazionale* non è canonico. La S. Sede, approvando gli atti del Concilio, lo chiamò semplicemente: *Primum Concilium Sinense*”.

² Per un sintetico quadro generale della storia politica cinese del tempo, si rinvia a Marianne Batid-Bruguière, *La crisi delle istituzioni imperiali e l’esperienza repubblicana*, in G. Samarani e M. Scarpari (a cura di), *La Cina. III. Verso la modernità*, Einaudi, Torino 2009, pp. 36-128 e Guido Samarani, *La Cina contemporanea. Dalla fine dell’impero a oggi*, Einaudi, Torino 2017, pp. 50-107.

³ Jessie Gregory Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920-28*, Cross Cultural Publications, Notre Dame 1988.

⁴ Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1980 e Josef Metzler (a cura di), *Storia della Chiesa - Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, vol. XXIV, Ed. San Paolo, Milano 1990.

⁵ Si vedano E. Pisani, M-H. Robert, M. Dubost, P. Diarra, X. Manzano (a cura di), *Maximum illud. Aux sources d’une nouvelle ère missionnaire*, CERF, Parigi 2020; Claude Prudhomme, *Maximum illud, una svolta missionaria?*, in A. Melloni (a cura di), *Benedetto XV Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell’«inutile strage»*, il Mulino, Bologna 2017, vol. I, pp. ; Andrzej Miotk, *The Historical Significance and Prophetic Resonance of the Apostolic Letter Maximum Illud on the Centenary of Its Publication*, in “*Verbum SVD*”, Vol.60 (2019), f. 1-2, pp. 11- 41. Il testo della lettera apostolica *Maximum Illud* in italiano è disponibile alla pagina: https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html

⁶ *Primum Concilium Sinense anno 1924: a die Maii ad diem 12 Junii in Ecclesia S. Ignatii de Shanghai (Zi-ka-wei) celebratum. Acta - decreta et normae - vota*, Typographia Missionis Catholicae (T’ou-sé-wé), Zi-Ka-wei 1930, pp. 32-33.

⁷ Ivi, pp. 7-9.

⁸ Wang Jiyou, *Le Premier Concile Plénier Chinois (1924): Droit canonique missionnaire forgé en Chine*, 2010; si veda inoltre Maurizio Martinelli, *Il Sinodo di Shanghai e il nuovo ordinamento missionario in Cina nella prima metà del XX Secolo*, in “*Diritto ecclesiastico*”, CXXIV, 3/4 (2013), pp. 711-740.

⁹ Ren Yanli, *Le novità del Concilio Vaticano II*, in E. Giunipero (a cura di), *Chiesa e Cina nel Novecento*, EUM, Macerata, 2009, pp. 173-184.

¹⁰ *Primum Concilium Sinense anno 1924*, cit., p. 65.

¹¹ Ivi, p. 331.

¹² Ivi, p. 33.

¹³ Elisa Giunipero, *Controversia sul termine cinese Kong-Kiao (Catholica Religio)*, in Paolo De Troia (a cura di), *La Cina e il mondo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2010, pp. 37-48.

¹⁴ *Primum Concilium Sinense anno 1924*, cit., p. 35.

¹⁵ Ivi, p. 323.

¹⁶ Leopold Leeb, *The National Synod of 1924 in Shanghai and the Catholic View of Chinese Culture*, in “*Verbum SVD*”, Vol.60 (2019), f. 1-2, pp. 42- 57.

¹⁷ *Primum Concilium Sinense anno 1924*, cit., pp. 73-74.

¹⁸ Ivi, p. 278.



Dall'Impero Qing al Tempio di Apollo a Delfi: la Cina nella *Geografia trasportata al morale* (1664) di Daniello Bartoli

di Elisa Frei

26

Abstract in inglese

In the early modern period, writers often explored distant lands like Asia and the Americas without traveling. Italian Jesuit Daniello Bartoli (1608-85) was one such 'armchair traveler.' He wrote about missionary activities, describing remote countries he never visited. This article examines his portrayal of China in *Della geografia trasportata al morale* (*Geography as a Moral Guide*, 1664).

In this book, Bartoli uses geographical locations as opportunities to give moral lessons to his readers. He describes the Chinese empire enthusiastically but criticizes its cultural blindness. Using China as a metaphor, he emphasizes self-awareness and humility. The book concludes with a call to transform one's home into a Holy Land, advocating for a minimalist, virtuous life.

Introduzione

Durante la prima età moderna, le scoperte geografiche e il maggiore scambio di informazioni su scala globale permisero anche agli scrittori che non avrebbero mai lasciato le loro residenze di occuparsi dei lontani ed esotici territori che si andavano aprendo nelle cosiddette Indie orientali e occidentali – Asia e Americhe. Il gesuita italiano Daniello Bartoli (1608-85) fu uno di questi 'viaggiatori da poltrona', e molte delle migliaia di pagine che scrisse per celebrare le attività missionarie del suo ordine religioso contenevano descrizioni di misteriosi e remoti paesi che non avrebbe mai visitato in persona.

Questo articolo prende in considerazione la trattazione dell'Impero cinese in uno dei suoi lavori meno studiati: *Della geografia trasportata al morale*¹. Pubblicata nel 1664 e concepita quasi come un

divertissement e una distrazione dalla più ufficiale attività di storico del suo ordine religioso, quest'opera affronta le diverse *locations* geografiche, più che come reali oggetti di studio, come delle occasioni e spunti per dare ai lettori consigli di carattere morale.

Daniello Bartoli: una vita da storico

Bartoli nacque a Ferrara nel 1608 e morì ultrasettantenne a Roma². Frequentò dapprima le scuole della Compagnia, e si unì poi all'ordine nel 1623; studiò filosofia e teologia, ma nel frattempo iniziò già a insegnare retorica perché i suoi superiori avevano notato quanto fosse talentuoso nello scrivere e comporre. La carriera che Bartoli aveva in mente era in realtà quella del missionario, ruolo per il quale si era candidato almeno cinque volte in gioventù – invano³.

Bartoli fu effettivamente protagonista di alcuni viaggi, ma soltanto brevi e talora estremamente sfortunati. Per via delle sue doti i suoi superiori lo inviavano come predicatore in diversi luoghi della penisola italiana, quali Piacenza, Mantova, Modena, Parma, Bologna, Firenze, Lucca, Genova, Torino, Roma, Napoli e Palermo. Le sue omelie e le sue prediche erano richieste in molte città, e Bartoli aveva a disposizione un repertorio molto ricco a tal riguardo.

Ciò che interruppe definitivamente la sua carriera di viaggiatore fu ciò che avvenne nel 1646, mentre era in viaggio da Napoli a Palermo: la nave maltese su cui si trovava incontrò una violenta tempesta e fu vittima di un naufragio. Bartoli scampò miracolosamente alla morte e dovette raggiungere a nuoto l'isola di Capri, dove si salvò; ma la sua salute, già precaria, era stata ancor più messa a rischio. Oltre allo shock e alla paura, so-



1

ale in cui lavorare, perché il gesuita aveva bisogno di accedere a tutti i documenti disponibili nell'archivio centrale della Compagnia, nonché ricevere notizie di prima mano che potevano essergli fornite dai missionari e dai procuratori di passaggio a Roma.

Bartoli non risparmiò energie, e i quarant'anni che trascorse a Roma fruttarono migliaia e migliaia di pagine, relative alla storia del suo ordine ma anche ad altri temi a cui, da eclettico barocco, si dedicava: retorica, scienza, pressione, suoni e acustici, ghiaccio e fuoco, sangue e tuoni – solo per citarne alcuni⁴. Il ferrarese diede alle stampe il suo capolavoro, le *Istorie della Compagnia di Gesù*, nel corso di un ventennio: le diverse sezioni erano dedicate alle realtà geografiche di *Asia* (1650-53), *Giappone* (1660), *Cina* (1663), *Inghilterra* (1667) e infine *Italia* (1673). Qui il suo scopo era di "dar conto dell'operato... in aiuto dell'anime, in servizio della Chiesa, in esaltazione del nome, e della gloria di Dio" fatto dai suoi confratelli⁵. Ogni suo testo, per la



verità, ebbe sempre fini morali – persino moralistici – e contenuti sempre vertenti attorno alla religione. C'è però una sua opera a cui, più di altre, si dedicò come a una piacevole distrazione da studi più seri e impartitigli dall'alto: la *Geografia*.

Della geografia trasportata al morale (1664)

La *Geografia* è composta da trenta capitoli con rispettivi temi geografici: fra di essi solo uno riguarda il Nuovo Mondo; quattordici appartengono all'area mediterranea e cinque all'Oceano Atlantico; due riguardano il nord Europa, due il Medio Oriente, due l'Estremo Oriente, e altri due territori mitologici non identificati. La disposizione dei capitoli è casuale, senza alcun ordine prestabilito, il che consente un libero vagare alla creatività gesuita di Bartoli. Questi, tuttavia, di proposito chiude il libro con Gerusalemme, meta ultima di ogni pellegrinaggio – reale e metaforico –, e così facendo si uniforma alla prospettiva tradizionale della geografia cristiana. Lo scopo finale di ogni seguace di Cristo dovrebbe essere infatti quello di 'trasformare la propria casa in una Terra Santa', come si vedrà in seguito.

Nell'*Introduzione* Bartoli illustra la sua concezione di 'geografia': cosa è questa materia? Su cosa si fonda la sua dignità o con quali altre deve collaborare per averne una, ed essere virtuosa e non semplicemente curiosa? La risposta ha molto a che fare con il significato più intimo del viaggio cristiano, concretamente e metaforicamente. Concentrarsi solo sul viaggiare *di per sé* non ha senso in una prospettiva cristiana: chi vuole realizzare il suo pieno destino di umanità deve accompagnare la Geografia con la Storia e la Morale – cristiana, naturalmente, ma anche classica e pre-cristiana.

Bartoli spiega che la Geografia "non possiede più che il presente, né vede oltre alla superficie che le si mostra innanzi"⁶. Compito della Storia è invece quello di "ricavar di sotterra i tesori delle più pretiose memorie, che il Tempo vecchio decrepito, o come vi perdè come smemorato, o vi seppellì come avaro". Le due sono complementari perché "Cieca ... è l'Historia, se a veder la terra, le manca il Lume della Geografia. Altresì la Geografia, se l'Historia non le dà che parlare,

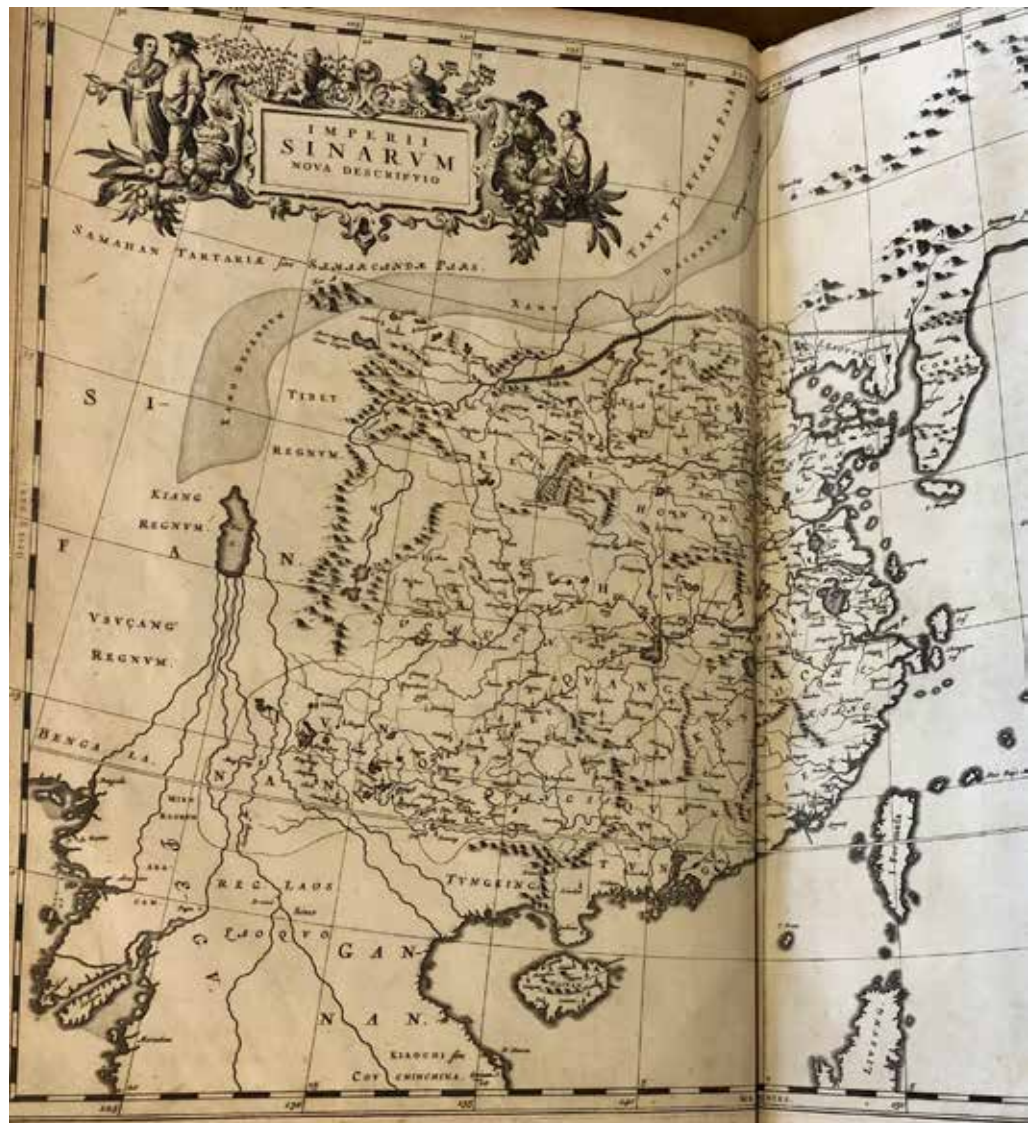
Fig. 1 - Daniello Bartoli (1608-1685) ritratto da Jan van der Bruggen, 1685 (Public Domain, disponibile presso il Rijksmuseum <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/RP-P-1886-A-10653>)

Fig. 2 - Copertina della *Geografia trasportata al morale* (Milano, 1664) (Google Books, https://books.google.de/books/about/Della_Geografia_Trasportata_AL_Morale.html?id=nJLoh5GqIMEC&redir_esc=y)

Fig. 3 - Mappa dell'impero cinese presente nel *Novus Atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655) di Martino Martini (1614-1661) (foto scattata dall'autrice presso la Wissenschaftliche Stadtbibliothek Mainz)



2



3

Fig. 4 - Tempio di Apollo sede dell'oracolo di Delfi (WikiMedia Commons)

Fig. 5 - Copia della mappa del mondo richiesta a Matteo Ricci (1552-1610) dall'imperatore Wanli (WikiMedia Commons)

Fig. 6 - Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), astronomo e geografo alla corte cinese Ming e Qing (WikiMedia Commons)

da sé sola è mutola”. A completarla, però, Bartoli aggiunge un inevitabile terzo tassello: la Morale, indispensabile “per ammaestramento dell'avvenire”. Il tempo cambia il mondo, spazza via imperi e regni, tramuta la forma delle città e rende irriconoscibile tutto ciò che un tempo c'era e ora non c'è più: soltanto grazie alla Morale l'uomo può interpretare correttamente il presente (geografia) sulla base del passato (storia) e darvi l'appropriato significato in modo da agire al meglio per quel che verrà (morale).



4

“La Cina. La cecità del non conoscer sé stesso”

Bartoli dedica uno dei capitoli della *Geografia* all'Impero cinese. Come osservato sopra, Bartoli non si recò mai in Oriente ma studiò con passione e diligenza i resoconti dei suoi confratelli che lì vi avevano operato come missionari, nonché i racconti di viaggio di scopritori, mercanti e marinai portoghesi e spagnoli. Egli aveva dunque un quadro piuttosto completo e molto aggiornato della Cina, nella quale ormai i gesuiti operavano da oltre mezzo secolo.

Bartoli descrisse la Cina in diverse opere, anzitutto nella omonima sezione delle *Istorie della Compagnia di Gesù*.⁷ La Cina di cui parla nella *Geografia*, però, non è ‘la vera Cina’ – se qualcosa del genere può mai esistere o essere descritta. Così come negli altri casi in quest'opera, i luoghi geografici sono per il ferrarese soltanto degli spunti per trattare un argomento di carattere morale che gli sta a cuore. I capitoli si aprono sempre con descrizioni concrete e verosimili, ma i voli pindarici della creatività di Bartoli lo portano a raggiungere conclusioni stupefacenti per il lettore moderno – anche se perfettamente in linea con il gusto barocco dell'epoca, di cui Bartoli fu del resto uno degli esponenti più illustri. La Cina gli dà quindi il La per trattare un determinato argomento morale, in questo caso: i rischi dell'“essere ciechi”.

Bartoli apre il capitolo fornendo al-



5

cune informazioni di base sull'impero cinese sul quale, come la maggior parte dei gesuiti, ha una visione piuttosto entusiasta e positiva. Di esso sottolinea l'ampiezza e varietà geografica, l'abbondanza di paesaggi naturali rigogliosi e produttivi, i fiumi sui quali si svolge gran parte della vita dei cinesi – nel complesso la sua “più che Romana magnificenza”⁸. Oltre che alle meraviglie classiche la Cina viene paragonata a “una Olanda, una Fiandra”, per via delle “innumerabili, e ornatissime navi” nonché “de' ponti, che sarebbon da aggiungersi alle sette meraviglie del mondo, se la Cina non isdegnasse d'esser parte del mondo”⁹. Qui abbiamo una delle prime ‘stoccate’ di Bartoli contro un impero che crede di essere al centro del mondo – metaforicamente e geograficamente, così rischiando di peccare di mitologica *hybris*.

Bartoli ne ammira la produzione di seta, marmo, metalli nonché l'abbondanza di risorse naturali, che fanno sì che sembri che “dogni altra copia di beni, che la Natura ha divisi a diverse terre” siano in realtà nel caso cinese tutti “raunati in questa”¹⁰. Al di là delle risorse naturali, poi, “gente ... non ha il mondo di più colti, e limati costumi”: i cinesi spiccano per “cavalleria”, sono “gentilissimi nel cerimoniare”, giacché hanno “innumerabili... riti” e “riverenze”¹¹. Ancora una volta, però, ciò che all'apparenza è così virtuoso ed encomiabile può trasformarsi in un vizio perché i cinesi sono “tutti... di sottile ingegno, scaltriti, finissimi aggiratori, e gran maestri di fingere, e atteggiare ... in tutt'altro affetto di quello che si nascondon nel cuore”¹².

In linea con i suoi confratelli, che speravano di entrare a far parte della *élite* dei colti mandarini, Bartoli glorifica quello che definisce “Imperio de' Letterati”¹³. Ciò che conta in Cina, infatti, non sono “principi”, “chiarezza” o “nobiltà di sangue”: “solo il sapere, che altrove è in così poco pregio”, nella Cina è “tutto”¹⁴. In un paese dipinto come meritocratico *ante litteram*, secondo la descrizione del nostro gesuita (così come in quella di molti filosofi illuministi europei), “ognuno tanto vale quanto è, né ad altri che a' suoi medesimi meriti dee la sua ventura”¹⁵.

Molti dei pregi dei cinesi, però, come osservato costituiscono anche i loro difetti: tanta cultura va “accoppiata” con “la maggiore ignoranza del mondo”, dal momento che i suoi abitanti ritengono

“la lor Cina essere tutto il mondo”¹⁶. Bartoli lamenta come, prima della celebre carta geografica fatta da Matteo Ricci¹⁷, “secondo essi... la Mappa universale di tutta la terra... null'altro contiene, che la lor Cina, contorniata dal mare... Al lembo d'essa, queste infelici strisce di terra, a maniera d'isole, credute da essi solitudini ermi, e disertate da fiere: erano quanto mondo pareva loro essere al mondo”¹⁸.

Questo esempio sembra a Bartoli ottimale per agganciare il tema che gli sta a cuore, ossia “la necessità di conoscersi, misurarsi, pesarsi, sapere il netto di quel che si è, e si vale: e non amare una cotal ignoranza... grandeggiando, e mirandosi”¹⁹. L'immaginazione di Bartoli prende qui definitivamente il volo, e si sposta dalla Cina a Delfi, al tempio di Apollo dove operava un celebre oracolo e campeggiava la scritta “Conosci te stesso”.

Era proprio questa la risposta che l'oracolo dava ai “pellegrini di tutto il mondo” che gli chiedevano “quel che più gli era bisogno avere, e quel che havendolo sarebbono fortunati”²⁰. Questa è la più auspicabile ricchezza e qualità che gli esseri umani devono perseguire: ossia imparare sempre, restare umili e concentrarsi sul conoscere sé stessi – facendo secondo il bartoliano esempio il contrario dei cinesi, tacciati di vera e propria ‘cecità’ causata da un eccesso di amor proprio.

Nelle pagine successive Bartoli insiste sul concetto, e chiude il capitolo con un altro esempio tratto dalla classicità. Se prima il richiamo era al dialogo *Crizia* di Platone, passando attraverso gli storici ellenistici Bartoli arriva al consiglio di Plutarco. Dobbiamo immaginarci come dei pittori, che hanno appena realizzato un'opera d'arte che, a ragione o a torto, ritengono perfetta e li ha resi molto soddisfatti. I veri artisti, però,

*non si fan però subito a darla come perfetta ... ma la ... ripongono via da gli occhi, fin quando a dimenticarsene: allora, se la rifanno innanzi come muova, come fattura altrui: e le si mettono incontro tutto in qualità di censori, a ricercarla collocchio, non solamente curioso, ma giudice ... Appena mai sarà, che non truovino in che correggerla, o in che migliorarla*²¹.

Solo allora se ne dicono davvero appagati e smettono di lavorarci. Soltanto così è possibile evitare i “mali” dell’im-

pettorire, e paoneggiarsi da grande” quando in realtà abbiamo ancora tanto lavoro su di noi da fare²².

“Farsi la propria casa una Terra Santa”

Lo scopo finale di ogni esistenza umana è la salvezza dell'anima. Nella *Geografia*, autore e lettori sono direttamente e personalmente parte di un pellegrinaggio virtuale molto simile a quello di



6

Virgilio e Dante della *Commedia*. Ogni luogo geografico è per Bartoli l'occasione per definire una metafora che insegna a vivere meglio: è il caso della Cina, ma anche di tutti gli altri luoghi citati in *Geografia*. Il messaggio confessionale ed escatologico di Bartoli è evidente, e si dipana nel corso delle oltre cinquecento pagine del suo trattato fino ad arrivare al viaggio finale in Terra Santa.

Bartoli ha, prevedibilmente, solo parole buone per la Terra Santa, poiché è il territorio che ha dato i natali a Cristo. In essa scorrono “a pien torrenti il latte della naturale” e “il mele [miele] della soprannaturale sapienza, il cui dolce anche hoggidì si gode, durevole in tutti i secoli, bastevole a tutto il mondo”²³. Ciononostante, le guerre che si consumano fra diverse religioni e fra i cristiani stessi, in tutti i tempi e luoghi, conferiscono una certa amarezza al triste destino del messaggio di pace propagato da “Iddio Legislatore, Maestro, Capitano, Giudice,

Fig. 7 - Mappa di Gerusalemme tratta dalla *Peregrinatio in Terram Sanctam* di Bernhard von Breydenbach, manoscritto del 1486 conservato presso la British Library di Londra (WikiMedia Commons)

*pio che la sfacciataggine, e l'incontinenza vi fanno della modestia, e dell'honestà, del decoro, d'ogni bel costume, d'ogni buona virtù. Così andato, come fra carnami di puzzolenti carogne, tutto ambascioso, e stomacato, tornarsene alla propria casa, e quivi già ben compresa la differenza ch'è fra 'l vizio, e l'honesto*²⁵.

eventi esterni non possono colpirci, né freddo o caldo riescono a impedirci di dormire sicuri, perché saremo ben preparati a qualsiasi evento, potremo "ben pascerci, ben bere", senza "dar[ci] noia di nulla, questo è vivere, questo è godere ... tutta è liberalità, e beneficenza di DIO"²⁷.

A prima vista questo consiglio potrebbe stupire, ma anzitutto Bartoli raccomanda di soffermarsi soltanto con lo sguardo, senza effettivamente usufruire

Conclusioni

La *Geografia* è un'opera piuttosto insolita all'interno della produzione barto-



7

Consigliero, Padre [di] ogni cosa"²⁴.

Bartoli invita a evitare distrazioni e bassezze terrene nel cammino che compiamo verso la salvezza, e a questo proposito dà alcuni consigli piuttosto interessanti, ripresi ancora una volta dai filosofi classici – in questo caso, Diogene il cinico secondo la narrazione di Plutarco. Il gesuita invita i suoi lettori a recarsi

dentro il serraglio delle triste femine da mercato, e quivi, senza fermare il piede, fermar l'occhio a vedere quegli amorazzi da bagordo, quelle insolenze in tripudio, quel ruzzar da cani, quel trespargere da più laido animale, quelle dissolutioni, quegli scomposti atteggiamenti, e svergognati scherzi, e parlari ... quel miserabile scem-

dei servizi del postribolo; in secondo luogo, il suo fine è quello di riempire l'animo dell'avventore di disgusto e produttivo pentimento. Viaggiare, navigare verso posti nuovi, essere troppo curiosi delle più diverse esperienze è rischioso – come vediamo da quanto sopra illustrato: può farci ammalare, disgustare e lasciare senza speranza. È però proprio dopo aver visto o fatto troppo che dovremmo tornare nella nostra casa, nella nostra "grotta", come Bartoli la chiama, perché "all'huom savio, le sue facultà, le sue ricchezze, sono il suo Dio"²⁶. All'interno del nostro rifugio sicuro – offerto dalla religione e dai saggi propositi esistenziali della filosofia classica – gli

liana. L'intento del gesuita è, come sempre, certamente moralistico e religioso, ma la maggior parte delle fonti citate sono filosofi classici, e i valori proposti da questo libro sono spesso 'laici' e non strettamente cristiani. Il capitolo finale e meta di ogni viaggio è la Terra Santa dove il cristianesimo nacque, ma il messaggio delle ultime pagine è in realtà quasi del tutto stoico: un invito a una vita minimalista, modesta, e priva di eccessi.

Come si inserisce la Cina, e in generale il viaggio, all'interno della *Geografia*? Bartoli avrebbe sicuramente voluto recarsi nei più remoti luoghi del mondo, ma per una serie di motivi indipendenti dalla sua volontà non ha potuto far-

lo. Allo stesso tempo, ha trascorso gran parte della sua vita a *scrivere di viaggi*, in dettaglio, analizzando i resoconti e le lettere dei suoi confratelli e anche di altri viaggiatori, e parlando di ciò con i missionari di passaggio a Roma – in tal modo ‘sublimando’ la sua passione frustrata ed esercitando al tempo stesso l’obbedienza richiesta a ogni gesuita.

Il caso della Cina è emblematico di uno dei Paesi in cui Bartoli avrebbe voluto spendere la propria vita da missionario. Così come per la maggior parte dei gesuiti, l’impero Ming e poi Qing era riconosciuto come uno dei più civilizzati che fossero mai esistiti nella storia, anzi, persino su molti aspetti più avanzato di regni e imperi europei. Ai cinesi venivano attribuiti molti valori civili ed etici tipici della filosofia greco-romana; all’interno di un contesto talmente promettente, il cristianesimo importato dai missionari della Compagnia avrebbe funto da ciliegina sulla torta. C’era una folta schiera di gesuiti che si candidavano per essere fautori e contributori di una tale impresa, da Michele Ruggieri e Matteo Ricci in poi. Per molti di essi, diventare missionario significava votarsi a una vita ben più avventurosa di quella che avrebbero potuto avere sul Vecchio continente, la quale sarebbe stata nella maggior parte dei casi votata al ministero – altrettanto fondamentale per la Compagnia di Gesù – dell’insegnamento.

Candidarsi come missionari era considerato normale e quasi doveroso, ma un gesuita doveva sempre obbedientemente eseguire gli ordini impartitigli dai superiori, e soprattutto non doveva voler viaggiare soltanto ‘per viaggiare’. Non bisogna pensare che Bartoli attribuisca un valore negativo al viaggio, ma quello che è certo è che un’eccezionale curiosità può distrarci e sviarci dal nostro scopo principale. Rischiamo non solo di ‘perdere tempo’, ma anche di entrare in contatto con situazioni che ci rendono infelici e miserabili, ci fanno dimenticare i nostri valori, ci portano a indulgere nel peccato e nell’empietà.

Innanzitutto, quindi, tutte le nostre azioni – compresi i viaggi – devono avere un contenuto e una finalità cristiana. Dobbiamo rimanere curiosi in ogni circostanza, come fa lo stesso Bartoli nei suoi scritti, ma dobbiamo tenere presente che tutto nel mondo è opera e dono di Dio, e noi stessi ritorneremo a lui, quindi dobbiamo spendere tutta la nostra vita

proprio per prepararci a ricongiungerci con l’Eterno.

NOTE

¹ D. BARTOLI, *La geografia trasportata al morale*, Milano, Malatesta, 1664; è da questa versione che si citerà nel corso di tutto l’articolo, abbreviatamente come *Geografia*. Su questo testo si veda M. ARNAUDO, *Descrizioni paesaggistiche ed esperienza del lettore nella «Geografia trasportata al morale» di Daniello Bartoli*, in «Studi italiani», 12/1, Jan-Jun 2010, pp. 5-20. In corso di pubblicazione sono poi S. DITCHFIELD, *Historiae oculus Geographia: How to write a global history of the Jesuits according to Daniello Bartoli SJ*, in *Festschrift*, a cura di I. Fosi e G. Pizzorusso; ed E. FREI e L. MADELLA, *A thousand miles of troubled sea we sailed. The Island as a Moral Guide in Daniello Bartoli’s Geography (1664)*, in «Viator».

² Sulla vita e opere di Bartoli si legga anzitutto la voce a lui relativa sul *Dizionario biografico degli italiani* 6 (1964), online, a cura di A. ASOR ROSA (https://www.treccani.it/enciclopedia/daniello-bartoli_%28Dizionario-Biografico%29/). Cfr. anche i saggi di S. DITCHFIELD: *Baroque around the Clock: Daniello Bartoli SJ (1606-85) and the Uses of Global History*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 31, 2021, pp. 49-73 e *The Limits of Erudition: Daniello Bartoli SJ (1608-85) and the Mission of Writing History*, in *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe*, a cura di N. Hardy, Oxford, British Academy, 2019, pp. 218-239. Cfr. anche D. ARICO, *Martiri e storiografia in lettere inedite di Daniello Bartoli*, in «Studi secenteschi», 38, 1997, pp. 57-105; M. BRUTTO BARONE ADESI, *Daniello Bartoli storico*, in «Rivista di storia della storiografia moderna», 1/1, 1980, pp. 77-102. Si veda infine E. FREI: *Through Daniello Bartoli’s Eyes: Francis Xavier in Asia (1653)*, in «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, pp. 398-414 e *Glorifying Francis Xavier’s (1506-52) Good Deeds or Miracles? The Negotiation of Sanctity in the Relatio Rotae (1619) and Daniello Bartoli’s Asia (1653)*, in «Journal of Early Modern Christianity», 9/2, 2022, pp. 297-316.

L’autrice desidera ringraziare l’amica e collega Laura Madella per la rilettura e i commenti al presente articolo.

³ Prima dei trent’anni, Bartoli inviò a Roma almeno cinque candidature per la missione (Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, *Fondo Gesuitico* 738, ff. 7, 189, 179, 239 e 363), la cui trascrizione è disponibile online sul *Digital Indipetae Database* ([https://indipetae.bc.edu/elasticsearch/search?sender\[\] \[or\]=%22Bartoli,%20Daniello%22](https://indipetae.bc.edu/elasticsearch/search?sender[] [or]=%22Bartoli,%20Daniello%22)). Sulla sua vocazione missionaria frustrata, si veda l’*Introduzione* di B. Mortara a D. BARTOLI, *La Cina. Libro I*, Milano, Bompiani, 1975, pp. 1-22.

⁴ All’interno dell’eterogenea produzione bartoliana si ricorda ad esempio *Dell’uomo di lettere difeso, et emendato*, Milano, Gio. Battista Malatesta, 1644, sull’importanza degli studi umanistici per l’intera società; *De’ simboli trasportati al morale*, Venetia, per Gio. Giacomo

Hertz, 1677, su metafore e simboli perfetti per spiegazioni in stile barocco; *Del suono, de’ tremor armonici e dell’udito*, Roma, a spese di Nicolò Angelo Tinassi, 1679, sullo studio dell’acustica.

⁵ Sul suo *modus operandi* da storico si veda A. Prospero nella *Introduzione* a D. BARTOLI, *Istorie della Compagnia di Gesù. Asia*, nell’edizione a cura di U. Grassi in collaborazione con E. Frei, Torino, Einaudi, 2019, pp. XXI-LXXXI.

⁶ Questa citazione e le seguenti sono tratte dalla *Introduzione*, non numerata, della *Geografia*. Nella trascrizione accenti e apostrofi sono stati adattati agli attuali criteri ortografici.

⁷ D. BARTOLI, *Dell’historia della Compagnia di Gesù: la Cina: terza parte dell’Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia*, Roma, stamperia del Varese, 1663. Su tale sezione delle *Istorie* ha pubblicato la sua tesi di dottorato W. YINLAN, *La Cina di Daniello Bartoli*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014.

⁸ *Geografia*, p. 44.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, pp. 44-45.

¹² *Ivi*, p. 45.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 46.

¹⁷ Sull’importanza dei gesuiti come esperti di cartografia al servizio dell’Impero cinese, si veda B. A. ELMAN, *The Jesuit Role as Experts in High Qing Cartography and Technology*, in *Id. On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp. 223-250.

¹⁸ *Geografia*, p. 46.

¹⁹ *Ivi*, p. 47.

²⁰ *Ivi*, p. 48.

²¹ *Ivi*, p. 53.

²² *Ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 452.

²⁴ *Ivi*, p. 453.

²⁵ *Ivi*, p. 458.

²⁶ *Ivi*, p. 460.

²⁷ *Ivi*, p. 462.



I gesuiti astronomi in Cina: la scienza occidentale al servizio del proselitismo religioso

di Aldo Caterino

32

Introduzione

La storia dell'astronomia e, parallelamente, quella dell'astrologia cinese, è antica quanto la storia stessa della Cina. I compiti degli antichi astronomi comprendevano, oltre all'osservazione del cielo e alla compilazione del calendario, anche la predizione del futuro attraverso l'astrologia, la scelta dei giorni fausti e infausti per effettuare determinate attività o prendere particolari decisioni e il *feng shui* (lett. "vento e acqua"), la geomanzia, per la corretta ubicazione, orientamento e conformazione degli edifici. Il loro scopo principale, in definitiva, era quello di ottenere una migliore conoscenza dei voleri del cielo e una risposta agli interrogativi degli uomini. I nomi delle stelle, in seguito categorizzati nelle 28 case lunari, sono stati trovati scritti sulle ossa oracolari portate alla luce ad Anyang, nella provincia dell'Henan, un sito risalente alla media dinastia Shang (età del bronzo cinese), e il nucleo del sistema delle case lunari pare avesse preso forma al tempo del re Wu Ding (1339-1281 a.C.). Le registrazioni dettagliate delle osservazioni astronomiche cominciarono durante il periodo dei Regni Combattenti (IV secolo a.C.) e proseguirono ininterrottamente dal periodo Han (206 a.C.-220 d.C.) fino alla caduta dell'impero (1911).

La più caratteristica e ammirevole qualità dei cinesi era la loro abilità nell'individuare le stelle più importanti nel cielo e nel determinarne la posizione con precisione matematica. Per fare questo, utilizzavano un sistema di misurazione basato sulle coordinate equatoriali. Gli astri venivano idealmente disposti su cerchi graduati e regolarmente distanziati dall'equatore celeste, che rappresentava la linea di base. Per effettuare questo lavoro, gli astronomi utilizzavano uno strumento molto antico, la "sfera

armillare", uno dei pochi veramente efficaci di cui disponessero. Lo strumento, generalmente in bronzo, era costituito da una sfera metallica composta da una serie di anelli a scalare e intersecantisi. L'armilla mostrava l'universo così com'era concepito dagli astronomi antichi, una specie d'involucro sferico o cupola che circondava la Terra. L'involucro era inoltre considerato a una distanza non definita dal nostro pianeta. Le stelle, di cui doveva essere misurata la posizione sull'involucro, venivano disposte sugli anelli dell'armilla. Questi, come abbiamo detto, non erano paralleli, ma s'intersecavano l'uno con l'altro, ed erano tutti di misura scalare rispetto all'anello di base che rappresentava l'equatore.

Non conosciamo l'origine della sfera armillare. Forse la inventarono i cinesi, sebbene essi non fossero gli unici a usarla, o forse i popoli mediorientali e da lì la sua conoscenza s'irradiò sia verso est che verso ovest. Anche gli astronomi dei popoli mediterranei la usavano. I greci, ad esempio, si servivano dell'armilla con notevole profitto per i loro studi. Anch'essi furono eccellenti astronomi e, per secoli, la scienza astronomica occidentale si basò sulle loro conoscenze. L'armilla utilizzata dai greci era diversa da quella cinese: l'anello di base di misurazione dello strumento greco rappresentava il percorso apparente della Terra sullo sfondo delle stelle; questo metodo era noto come sistema eclittico. Poi, in seguito alla loro espansione nei territori soggetti all'Impero bizantino, anche gli arabi vennero a conoscenza e utilizzarono la sfera armillare. Astronomi entusiasti, individuarono un terzo metodo per determinare e calcolare la posizione delle stelle conosciuto come sistema altazimutale; secondo questo sistema, la posizione delle stelle veniva rilevata su un segmento di arco sulla linea curva dell'orizzonte.

Quando saliva al trono un imperatore, uno dei suoi primi provvedimenti era convocare l'astronomo più insigne e ordinare la compilazione di un nuovo calendario, o la revisione di quello vecchio. Il calendario rappresentava una sorta di collegamento tangibile tra gli spiriti celesti e gli uomini, con la mediazione del sovrano. Vi si predicavano eventi quali l'inizio della stagione dei monsoni, il tempo del disgelo primaverile, la siccità, le inondazioni e le eclissi solari e lunari; doveva essere simile a un almanacco dei nostri giorni. Gli antichi cinesi si dedicavano prevalentemente all'agricoltura, coltivando intensamente ogni più piccolo appezzamento di terreno per nutrire la numerosa popolazione. Sovente la natura o, secondo la concezione dell'epoca, gli spiriti li colpivano con disastrose siccità o inondazioni. Questi drammatici eventi dovevano essere annunciati dal calendario; in caso contrario, tra i sudditi si diffondeva un senso d'inquietudine e d'incertezza. Era estremamente importante, perciò, che il primo astronomo e i suoi assistenti interpretassero le configurazioni astrali in maniera corretta. Se sbagliavano le previsioni anche di poco, era l'imperatore a dover subire l'ira dei contadini. Infatti, quando si verificavano queste calamità, il popolo credeva che il sovrano non fosse più nelle buone grazie degli spiriti del cielo, di conseguenza, non si sentiva più obbligato a essergli fedele.

Un atteggiamento di sfiducia più o meno simile mostravano i cortigiani; per l'imperatore, ciò era ancora più pericoloso della mancanza di consenso da parte del popolo. In questi casi, infatti, poteva aspettarsi di cadere vittima di complotti per rovesciarlo e persino per ucciderlo. Dal momento che il suo potere e la sopravvivenza della sua dinastia dipendevano in così larga misura dal lavoro degli astronomi, questi



dovevano conoscere molto bene il loro lavoro. Troppi errori avrebbero potuto significare un'improvvisa fine della loro carriera, o anche della loro stessa vita. Non a caso, le ribellioni che portarono alla caduta di svariate dinastie imperiali cinesi furono originate quasi sempre da lunghi periodi di siccità o da ricorrenti e devastanti inondazioni, che impoverivano o distruggevano i raccolti e provocavano carestie e pandemie. Le società segrete che inevitabilmente nascevano per incanalare il malcontento popolare, in qualche modo, diventavano strumenti del volere del cielo per rimettere a posto le cose.

Sebbene gli eruditi dell'antica Cina che si dedicavano allo studio delle stelle fossero principalmente degli astrologi, la loro attività li portava necessariamente a coltivare la scienza che noi oggi chiamiamo astronomia. Per questo, possono essere considerati degli autentici pionieri rispetto agli astronomi di oggi e si può anche affermare con ragione che essi fossero molto abili. Per intenderci, erano allo stesso livello, e in molti casi addirittura superiori, agli astronomi babilonesi, egizi e greci e a quelli più capaci del Nuovo Mondo, i maya. In realtà, alcune delle loro scoperte sono considerate valide anche ai giorni nostri.

Nel corso dei secoli, in seguito al propagarsi delle diverse religioni - buddhismo, taoismo, islamismo e cristianesimo - l'astrologia divenne un po' meno importante per i cinesi, senza però essere mai abbandonata del tutto. La convinzione che gli astri abbiano il potere d'influenzare gli eventi umani sia collettivi che individuali è ancora molto diffusa e radicata, e non soltanto in Cina. La fede negli effetti positivi o negativi delle configurazioni astrali, infatti, continua a essere molto popolare in tutto il mondo. Nel laico e disincantato Occidente, per esempio, molte persone importanti non osano assumere alcuna decisione importante senza prima aver consultato le stelle. Alcuni, addirittura, non mettono neppure il piede giù da letto di fronte a un responso negativo. Schiere di scienziati e di divulgatori di chiara fama hanno cercato di smontare il vero o presunto castello di carte su cui si basano queste previsioni, ma sfidiamo chiunque ad affermare di non aver mai buttato un occhio sull'oroscopo del giorno.

Astronomia e astrologia nell'antica Cina

Sono numerosi gli antichi monumenti, cimeli e documenti collegati all'astronomia e all'astrologia cinesi, segno dell'importanza ad esse attribuita nell'ambito della cultura e della società del Regno di Mezzo. Il complesso funerario del primo imperatore Shi Huangdi (259-210 a.C.), fondatore della dinastia Qin (221 a.C.-206 a.C.), è uno dei siti archeologici più famosi del mondo,



1

grazie alla scoperta dello straordinario Esercito di Terracotta, composto da migliaia di guerrieri e realizzato per accompagnare l'imperatore nell'aldilà. Molto meno noto è il fatto che la sua vera tomba si trova sotto una gigantesca collina artificiale di terra battuta. Tale collina ha una forma quadrata, con una lunghezza alla base di oltre 350 metri e un'altezza di oltre 40 metri, a formare una sorta di piramide.

Gli imperatori della dinastia successiva, detta degli Han Occidentali (206 a.C.-8 d.C.), scelsero di essere sepolti in piramidi analoghe. Questi mausolei sono visibili ancora oggi all'interno del paesaggio in rapido mutamento dei dintorni di Xi'an (chiamata Chang'an nei tempi antichi), capoluogo della provincia dello Shaanxi e antica capitale imperiale. Considerando anche le tombe di regine e altri membri delle famiglie reali, esistono oltre 40 di queste "piramidi cinesi", e ne sono state scavate, in parte, soltanto due. Su di esse è stato effettuato recentemente un nuovo studio, parte

Fig. 1 - Sfera armillare in bronzo riccamente decorata nel giardino antistante l'Osservatorio Astronomico di Pechino

Fig. 2 - Antica bussola *luopan* utilizzata per praticare il *feng shui*, XIX secolo, Collezione privata



2

di un programma di ricerca più ampio, relativo al ruolo dell'astronomia e della dottrina tradizionale del *feng shui* nelle necropoli imperiali cinesi, pubblicato sulla rivista "Archaeological Research in Asia".

I ricercatori hanno utilizzato tecniche basate su immagini satellitari e su altri tipi di osservazioni per raccogliere un cospicuo numero di nuovi dati e, in particolare, per studiare l'orientamento della base delle piramidi. Gli imperatori cinesi consideravano il loro potere un mandato diretto del cielo, identificando la regione circumpolare come un'immagine celeste del palazzo imperiale e dei suoi abitanti. Era quindi naturale aspettarsi che le piramidi cinesi fossero orientate verso i punti cardinali. Ma i risultati dello studio si sono rivelati sorprendenti. È stato scoperto, infatti, che questi monumenti possono essere classificati secondo due "famiglie". Una di esse comprende una serie di mausolei orientati con buona precisione verso i punti cardinali, come ci si sarebbe aspettati. Nell'altro gruppo, invece, sono presenti deviazioni significative dal nord reale, tutte analoghe e in buon accordo. È fuori discussione che questa seconda famiglia di monumenti funebri sia nata in seguito a errori degli

astronomi e degli architetti cinesi, che non erano certo degli sprovveduti. La spiegazione proposta dall'articolo è di tipo astronomico: gli imperatori che fecero costruire le piramidi della seconda famiglia non intendevano puntare verso il Polo Nord celeste, che a quel tempo non corrispondeva ad alcuna stella, ma alla stella a cui il Polo si sarebbe avvicinato nel corso dei secoli successivi per via della graduale precessione dell'asse di rotazione terrestre: la Stella Polare. Gli astronomi cinesi, infatti, conosceva-



3

no quasi sicuramente il fenomeno della precessione degli equinozi e fu per questo che “consigliarono” agli architetti di orientare le piramidi in modo tale che esse potessero mantenere la loro “validità” come sepolture regali nel corso dei secoli. Oggi siamo soliti identificare con buona approssimazione il Polo Nord celeste con la Stella Polare, ma al tempo dell'impero Han il Polo era ancora lontano dalla Stella Polare, e con una distanza in gradi approssimativamente uguale alla deviazione delle piramidi cinesi dal nord geografico.

Esistono poi i manufatti scoperti in una delle famose tombe Han a Mawangdui (vicino a Changsha, capoluogo della provincia dell'Hunan), che comprendono le rappresentazioni di 18 diverse comete dipinte nel IV secolo a.C. e un'opera di astronomia che registra i movimenti di alcuni pianeti dal 246 al 179 a.C. Sono infine disponibili numerose mappe stellari, gnomoni, clessidre, sfere armillari, globi celesti e testi sul calendario, un patrimonio eccezionale che denota l'alto livello di sofisticazione raggiunto dalla scienza cinese in questo campo.

Dalle grotte buddhiste di Mogao a Dunhuang, nella provincia del Gansu, lungo il ramo principale della Via della

Seta, proviene una mappa stellare databile all'VIII secolo d.C., durante il regno dell'imperatore Zhongzong (705-710 d.C.), caratterizzata da un livello di accuratezza raggiunto in Occidente soltanto durante la Rivoluzione Scientifica, un millennio dopo. Si tratta di un rotolo di 210x25 centimetri che individua 1.345 stelle raggruppate in 257 asterismi. Un dettaglio simile sarebbe stato ottenuto unicamente con l'ausilio del telescopio da parte di Galileo Galilei (1564-1642) all'inizio del XVII secolo. Il documento



4

mostra anche delle stelle dalla luce molto fioca, estremamente difficili da rilevare a occhio nudo, e rappresenta la volta celeste come la proiezione di una sfera su un cilindro, secondo una tecnica adottata per la prima volta in Europa nel XV secolo. Si ipotizza che la carta sia stata realizzata per uso militare o per viaggiare, ma non si può escludere che abbia avuto anche un uso divinatorio, secondo la tradizione cinese della continua ricerca di presagi celesti effettuata mediante la “uranomanzia”.

Gli antichi astronomi cinesi disegnavano le stelle visibili a occhio nudo all'interno di un cerchio con la Stella Polare al centro (corrispondente all'eclittica dell'astronomia occidentale). Essi, inoltre, dividevano ulteriormente questo cerchio in 12 settori uguali (corrispondenti, in linea di principio, ai 12 segni zodiacali occidentali) chiamati *fen* (“regni”, lett. “sezioni”) o *ye* (“stati”, lett. “campi”), che rappresentavano le diverse regioni dell'impero, talché in quasi tutte le cronache locali cinesi c'è una descrizione del *fen* e dello *ye* corrispondenti al distretto o alla prefettura a cui si riferisce il testo. Essi, infine, dividevano ulteriormente il cerchio in 28 settori disuguali chiamati *xiu* (case lunari), che avevano differenti

significati simbolici: per esempio, la casa lunare *wei* (Stomaco) era collegata al fienile e al cibo, e la casa lunare *zhen* (Carro) alle spedizioni militari. Per ulteriormente categorizzare il cielo, queste *xiu* erano raggruppate sotto quattro creature simboliche, ognuna rappresentante una direzione cardinale: il Drago Verde dell'est, la Fenice Rossa del sud, la Tigre Bianca dell'ovest e la Tartaruga Nera del nord.

Oltre alle 28 case lunari, esistevano anche tre *yuan* (“recinti”), che avevano un importante significato astrologico. Il “Recinto della Porpora Proibita” (*ziwei yuan*) si trovava nella regione circumpolare ed era racchiuso da due catene di stelle che simboleggiavano le mura della capitale imperiale; le stelle e i corpi celesti che lo componevano prendevano il nome dell'imperatore, dell'imperatrice, delle concubine imperiali, dei principi della corona e di alcuni funzionari di alto rango. Il “Recinto del Supremo Palazzo” (*taiwei yuan*) e il “Recinto del Mercato Celeste” (*tianshi yuan*), invece, si trovavano vicino all'eclittica: il primo racchiudeva anch'esso delle stelle chiamate con nomi di imperatori, funzionari di alto rango e generali, mentre il secondo comprendeva delle stelle che rappresentavano le varie regioni dell'impero e le diverse attività economiche della società.

Il Recinto della Porpora Proibita copriva le costellazioni moderne dell'Orsa Minore, del Drago, della Giraffa, di Cefeo, Cassiopeia, Auriga, Boote, e di parti dell'Orsa Maggiore, dei Cani da Caccia, del Leone Minore e di Ercole. Il Recinto del Supremo Palazzo copriva le costellazioni moderne della Vergine, della Chioma di Berenice e del Leone, e di parti dei Cani da Caccia, dell'Orsa Maggiore e del Leone Minore. Il Recinto del Mercato Celeste, infine, copriva le costellazioni moderne del Serpente, di Ofiuco, dell'Aquila e della Corona Boreale e di parti di Ercole.

Sin dall'epoca Han, era invalsa la credenza che i fenomeni celesti fossero strettamente correlati con la società e la classe dominante. Rispetto all'astrologia occidentale, in quella cinese vi era scarsa considerazione per i desideri e le esigenze dei singoli individui, che potevano ricorrere ad altri metodi divinatori per la predizione del loro futuro. Le stesse denominazioni delle stelle e dei corpi celesti, che nella cultura tradizionale cinese erano, come si è detto, le proiezioni della



classe dirigente, delle istituzioni governative e delle aree geografiche dell'impero, riflettevano molto chiaramente questa impostazione ideologica. In linea con le tendenze "collettivistiche" che caratterizzano da sempre la civiltà cinese, la sorte individuale era influenzata, correlata e subordinata a quella della collettività di appartenenza, il vero cardine e punto di riferimento della società. Gli oroscopi individuali riguardavano esclusivamente la sfera privata e, come tali, avevano interesse unicamente a livello delle singole persone o famiglie, mentre quelli relativi alle situazioni generali e agli eventi collettivi assumevano una valenza pubblica, ufficiale, di Stato.

Esistono diverse leggende che narrano l'origine dello zodiaco cinese, formato, nell'ordine, dai seguenti segni: Topo, Bufalo (o Bue), Tigre, Coniglio, Drago, Serpente, Cavallo, Capra, Scimmia, Gallo, Cane e Maiale. Secondo una leggenda, l'Imperatore di Giada, sovrano del cielo e della terra, decise di visitare la terra personalmente. Qui giunto, si stupì nell'ammirare le diverse e numerose creature terrestri, per cui decise di prelevarne 12 da portare in cielo, per mostrarle agli esseri divini. Gli animali che portò via furono: un topo, un bufalo, una tigre, un coniglio, un drago, un serpente, un cavallo, una capra, una scimmia, un gallo, un cane e un maiale. Il gatto, il più bello degli animali, chiese al topo d'informarlo sul giorno in cui l'Imperatore di Giada sarebbe venuto a prenderli. Ma il topo, geloso della bellezza del gatto, non lo fece. Di conseguenza, il gatto non si presentò all'appuntamento con l'Imperatore di Giada, e fu sostituito dal coniglio. L'Imperatore di Giada, affascinato da questi animali, decise di attribuire a ciascuno di essi un anno del calendario. Quando il gatto venne a sapere quanto era accaduto, si arrabbiò furiosamente con il topo. Così la leggenda spiega anche l'origine dell'inimicizia tra gatti e topi.

Secondo un'altra leggenda, il Buddha, presentando la fine della sua vita terrena, chiamò a raccolta tutti gli animali del mondo, ma solo 12 si presentarono al suo cospetto per porgergli il loro saluto. Come premio per la loro fedeltà, il Buddha decise di battezzare ciascun anno del ciclo lunare con il nome di uno dei 12 animali accorsi. Il topo, furbo e veloce per natura, arrivò per primo. Il diligente bufalo arrivò per secondo, seguito

dall'intrepida tigre e dal pacifico coniglio. Il drago arrivò quinto, seguito dal suo fratello minore, il serpente. L'atletico cavallo fu settimo e l'elegante capra ottava; subito dopo arrivò l'astuta scimmia, e poi ancora il coloratissimo gallo, il fedele cane, per finire con il fortunato maiale, che arrivò appena in tempo per salutare il Buddha. La leggenda spiega anche come mai il piccolo e furbo topo riuscì a battere il grande e onesto bufalo. Arrampicandosi sul suo dorso, il topo evitò di percorrere tutta la strada e, giunto a destinazione, saltò giù dal bufalo e salutò il Buddha. Questa leggenda deriva probabilmente dall'incontro tra il buddhismo e le tradizioni religiose e filosofiche cinesi.

Uno dei cicli su cui si basa l'astrologia cinese è di 12 anni, ognuno dei quali corrisponde a un segno dello zodiaco. Nell'astrologia cinese, il segno dell'anno indica il modo in cui un individuo viene percepito; poi, in base al mese, al giorno e all'ora, s'identificano rispettivamente il segno interno, vero e segreto. Ogni ora, giorno, mese e anno segue l'ordine suddetto dei 12 animali (Topo, Bufalo, Tigre, ecc.). Lo zodiaco cinese viene anche usato per etichettare le ore del giorno, con ciascun segno corrispondente a una determinata "ora ampia" o *shichen*, equivalente a un periodo di due ore (24 ore divise per 12 animali). La lunga ora in cui nasce una persona è il suo animale segreto. L'ora della nascita determina il secondo segno di una persona o il segno ascendente.

Un altro ciclo è di 10 anni, dove ogni coppia di anni corrisponde a uno dei cinque elementi naturali (*wuxing*) della fisica cinese: legno, fuoco, terra, metallo e acqua. La dottrina spiega che esistono due flussi, due cicli, quello della generazione madre-figlio (*sheng*) e quello del controllo-inibizione nonno-nipote (*ke*). Generazione madre-figlio: il legno alimenta il fuoco; il fuoco produce la cenere, nutrendo la terra; dalla terra vengono estratti i materiali (metallo); il metallo trasporta l'acqua; l'acqua nutre il legno. Controllo nonno-nipote: il legno impoverisce la terra; la terra assorbe l'acqua; l'acqua spegne il fuoco; il fuoco fonde il metallo; il metallo spezza il legno. I due cicli sono strettamente connessi: l'acqua, infatti, spegne il fuoco, dalle cui ceneri si forma la terra; la terra assorbe l'acqua da cui nasce il legno degli alberi; il legno succhia e impoverisce la terra, che

Fig. 3 - Dettaglio della mappa stellare di Dunhuang, dell'epoca Tang, che mostra la regione del Polo Nord celeste. Le costellazioni delle tre scuole sono distinte con colori diversi: bianco, nero e giallo rispettivamente per le stelle di Wu Xian, Gan De e Shi Shen, VIII secolo d.C., Londra, British Library

Fig. 4 - Lai Afong, *Images related to Shanghai and other Chinese cities*. Un cartomante predice il futuro, 1866-1900, Los Angeles, The John Paul Getty Museum

Fig. 5 - Le incisioni con lo zodiaco cinese sulla volta del cancello d'ingresso del santuario shintoista Kushida-jinja, circa 757 d.C., Hakata-ku, Fukuoka (Giappone)



5

scopre i metalli al suo interno; il metallo dell'ascia abbatte gli alberi, il cui legno viene preparato per essere bruciato, dando vita al fuoco; il fuoco fonde il metallo, che liquefacendosi si trasforma in acqua, e i due cicli proseguono.

Nella medicina tradizionale cinese, ciascun elemento corrisponde a un preciso organo del corpo umano: il legno al fegato, il fuoco al cuore, la terra alla milza e al pancreas, il metallo ai polmoni e l'acqua ai reni. Essi corrispondono anche alle quattro stagioni e ai quattro punti cardinali: il legno all'est e alla primavera, il fuoco al sud e all'estate, la terra alla canicola dell'estate (la terra comprende in sé tutti gli elementi), il metallo all'ovest e all'autunno e l'acqua al nord e all'inverno. Inoltre, ogni elemento è associato a uno dei pianeti visibili: il legno a Giove, il fuoco a Marte, la terra a Saturno, il metallo a Venere e l'acqua a Mercurio. Infine, ciascun elemento è legato a un numero: il legno all'otto, il fuoco al sette, la terra al cinque, il metallo al nove e l'acqua al sei. Il termine *wuxing* in cinese significa "cammino", "progresso" e quindi ha essenzialmente un significato dinamico, che sottolinea il mutare e il divenire.

I cinque elementi cinesi sono stati

comparati ai quattro elementi della tradizione occidentale, dato che tre di essi, il fuoco, l'acqua e la terra, ricorrono in entrambi i sistemi. La concezione cinese ha tuttavia una peculiarità, che consiste nel carattere trasmutatorio dei suoi elementi, da intendere come forze attive o facoltà dinamiche, capaci di convertirsi l'una nell'altra. Inoltre, si può notare una certa somiglianza del legno con il concetto occidentale dell'aria, poiché entrambi corrispondono alle qualità del punto cardinale est, della primavera, dell'infanzia e della crescita, mentre il metallo sembra inglobato nelle proprietà occidentali della terra, quali l'ovest, l'autunno e il declino. La terra in Cina occupa propriamente il centro della rosa dei venti, ed è più che altro la matrice degli altri quattro elementi, come in Occidente lo è la "prima materia" o "etero".

Un terzo ciclo è di due anni, ognuno dei quali corrisponde a *yin* o *yang*. Gli anni corrispondenti a Topo, Tigre, Drago, Cavallo, Scimmia e Cane sono anni *yang*; gli anni corrispondenti a Bufalo, Coniglio, Serpente, Capra, Gallo e Maiale sono anni *yin*. La parola *yin* significa "lato in ombra", mentre *yang* vuol dire "lato soleggiato". *Yin* e *yang* sono le due metà che, unendosi, formano l'interezza; coppie di opposti che si attraggono e si completano a vicenda. Ogni giorno s'incontrano degli esempi di *yin* e *yang*: basti pensare al dì e alla notte, al vecchio e al giovane, oppure, più semplicemente, alla femmina e al maschio. Sono due



Fig. 6 - L'imperatore Fuxi, uno dei tre mitici sovrani cinesi detti "i tre augusti", vissuto, secondo la tradizione, tra il 2952 e il 2836 a.C., con in mano il simbolo dello *yin-yang*. XIX secolo, Londra, Wellcome Collection

forze opposte, due polarità: l'esistenza di una dipende inevitabilmente da quella dell'altra. Ogni lato ha al suo interno qualche elemento dell'altro. Nessuno dei due poli è superiore all'altro e, poiché un aumento dell'uno provoca una corrispondente diminuzione dell'altro, è necessario raggiungere un giusto equilibrio tra i due poli per ottenere l'armonia. *Yin* e *yang*, nel loro complesso, costituiscono un simbolo di unione e di concordia, che realizza l'equilibrio e produce l'interazione tra le due energie. Lo *yang* è un'energia luminosa, positiva, e rappresenta l'aspetto più superficiale e manifesto; al contrario, lo *yin* è una luce negativa, passiva, profonda e misteriosa.

Il calendario cinese (chiamato anche calendario *nong* o *nong li*) è un calendario lunisolare, ossia incorpora elementi sia dei calendari solari che di quelli lunari, e venne usato in Cina fino al 1912, anno di nascita della Repubblica, quando fu abolito in favore di quello occidentale, anche se rimase in uso per scopi non ufficiali. Con la celebrazione del Capodanno cinese (*chunjie*) si ha l'inizio di questo calendario associato a un animale dello zodiaco cinese (*shen-xiao*). Il calendario lunisolare fu usato anche da molti altri popoli dell'Asia. È composto da 12 mesi e anni lunghi 353, 354 o 355 giorni. Il giorno inizia a mezzanotte ed è diviso in 12 *shi*, di due ore ciascuna, sebbene quest'ultima unità di misura sia caduta in disuso: oggi è utilizzato soltanto il termine *xiaoshi* per l'ora normale, ossia 1/24 della giornata.

L'inizio di ogni mese avviene a ogni fase di Luna nuova, considerata tale dai cinesi nel momento della congiunzione fra la Luna e il Sole, ovvero quando la Luna è completamente invisibile per le zone in prossimità delle coste orientali della Cina. Nell'indicazione dei mesi, è importante la definizione di "termine principale": è la data in cui il Sole, nel suo moto apparente attorno alla Terra, percorre un angolo multiplo di 30°; l'angolo di zero gradi è definito dalla posizione del Sole il giorno dell'equinozio di primavera. Il termine principale "uno" si ha quando la longitudine del Sole è di 330°, il termine principale "due" quando è di zero gradi, il termine principale "tre" quando è di 30°, e così via. Ogni mese prende il numero del termine principale in esso contenuto. Nel caso in cui accada che un mese contenga due termini principali, non si tiene conto

del secondo. Tuttavia, il termine principale 11, che coincide con il solstizio d'inverno, deve sempre cadere nel mese numero 11.

Quando si hanno 13 lune piene tra l'undicesimo mese di un anno e l'undicesimo mese dell'anno successivo (ovvero tra un solstizio d'inverno e il successivo), l'anno che segue sarà lungo 13 mesi. Poiché in tale anno c'è almeno un mese che non contiene alcun termine principale, il mese successivo a questo diventa il "mese aggiuntivo", che porta lo stesso numero del mese precedente. I giorni del mese sono chiamati in modo leggermente diverso e sono raggruppati in tre gruppi di 10, che portano diversi prefissi: *chu* per il primo gruppo, *shi* per il secondo e *nian* per il terzo.

Nel calendario tradizionale cinese, gli anni sono contati seguendo un ciclo di 60 anni chiamato *ganzhi*. Fino al 1911, essi venivano contati partendo dal giorno dell'ascesa al trono di un nuovo imperatore. A ciascun anno viene assegnato un nome composto da due parti: una "radice celeste" e un "ramo terrestre". Da quanto sopra risulta chiaro che lo zodiaco cinese è di durata dodicennale.

I nomi degli anni vengono creati partendo dal "primo nome celeste" e dal "primo nome terrestre", e utilizzando successivamente i secondi, i terzi, i quarti, ecc. delle due liste; quando si arriva all'ultimo di una delle due liste, si ricomincia dal primo della stessa lista. In questo modo, è possibile costruire 60 combinazioni, ossia 60 nomi di anni, che sono quelli che compongono un ciclo completo. Si usa contare questi cicli sessantennali a partire dal 2637 a.C., quando, secondo la tradizione, il calendario cinese fu inventato (in realtà dovrebbe avere circa 2.000 anni, ossia dovrebbe essere stato definito durante la dinastia Han).

L'astronomia: un affare di Stato

Secondo le antiche credenze cinesi, il sovrano era il Figlio del Cielo (*tianzi*). Egli, essendo l'interprete della volontà divina, aveva autorità "su tutto ciò che si trova sotto la volta celeste". Per questo, il sovrano era costantemente tenuto a osservare i fenomeni astronomici e a porli in relazione alla propria condotta, così da comprendere quale fosse il



giudizio divino sul proprio operato ed eludere le conseguenze ritenute implicite in taluni eventi naturali straordinari: gli eventi disastrosi (*zai*) e i prodigi (*yi*), infatti, erano considerati castighi inflitti dal cielo. Quanto tali convinzioni fossero radicate è testimoniato dal componimento intitolato *La torre degli spiriti* [*Lingtai*], contenuto nel *Classico delle odi* [*Shijing*], in cui si elogia il re Wen. A tale sovrano è attribuito il merito di aver costruito una torre per osservazioni astronomiche e meteorologiche, di esser riuscito ad assoggettare la popolazione alla propria autorità e di aver mostrato, in definitiva, la legittimità del proprio potere. Ovviamente, sussisteva una stretta relazione tra la consolidata tradizione di “studio del potere imperiale” (*diwang xue*) e l’osservazione di nuvole, venti, pioggia e fenomeni celesti anomali.

È probabile che in Cina l’astrologia e la meteorologia abbiano avuto inizio in un’epoca alquanto remota grazie all’appoggio imperiale, tanto che si può parlare di una vera e propria “astrologia politica”. Sembra, inoltre, che le previsioni astrologiche avessero un ruolo importante nel dettare la linea politica del sovrano e del suo regime. Tra la nozione di “astrologia politica” e quella di “corrispondenza correlativa” esisteva un legame profondo, al quale si richiamò Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.) nel periodo degli Han Anteriori (206 a.C.-8 d.C.). Egli affermava l’esistenza di una corrispondenza tra dimensioni celesti, forme umane e istituzioni burocratiche; chiaramente, tale idea forniva una giustificazione a chi, basandosi su previsioni astrologiche, voleva rifondare lo Stato, oppure imporsi come nuovo sovrano. La sua teoria sull’interazione tra gli umani e il cielo si proponeva di dimostrare come l’imperatore venisse prescelto per natura divina. Secondo Dong Zhongshu, l’imperatore doveva sottostare a tre principi: ospitare i cancellieri, essere padre dei suoi figli e marito di sua moglie. Inoltre, doveva possedere cinque virtù, ovvero benevolenza, giustizia, cortesia, saggezza e sincerità.

Le eclissi solari e numerosi altri fenomeni riguardanti il Sole erano considerati messaggi celesti diretti specificatamente all’imperatore. Durante la dinastia Han, le eclissi solari, considerate un segno di cattiva amministrazione,

furono oggetto di maggiore attenzione rispetto ad altri periodi, probabilmente perché, sotto le dinastie successive, grazie al miglioramento delle conoscenze matematiche e astronomiche, questo fenomeno divenne maggiormente prevedibile. L’imperatore, nel caso si verificasse un evento del genere, era tenuto a promulgare un editto di autocritica e a chiedere consiglio su come comportarsi, per cui invitava a corte esperti e saggi al fine di ricevere suggerimenti e indicazioni. Le eclissi solari divennero anche un pretesto nelle lotte di potere tra le varie fazioni politiche e, a causa del loro verificarsi, diversi primi ministri furono rimossi dal loro incarico.

Gli eventi celesti, come abbiamo visto, venivano normalmente utilizzati per giustificare la legittimità del potere imperiale. Durante il periodo dei Tre Regni (220-280 d.C.), quando il territorio cinese era diviso in tre parti, Cao Rui (205-239 d.C.), secondo imperatore del regno di Wei (220-265 d.C.), chiese una volta al suo sottoposto Huang Quan (morto nel 240 d.C.) quale dei tre regni fosse quello legittimo. Huang Quan suggerì che il solo modo per saperlo fosse quello di osservare i fenomeni celesti e, in base ad essi, giunse alla conclusione che Wei dovesse essere considerato il regno legittimo, visto che il predecessore di Wei, Cao Pi (187-226 d.C.), era morto giusto dopo che si era verificato un evento celeste sfavorevole, mentre i sovrani di Wu (222-280 d.C.) e di Shu (221-264 d.C.) erano rimasti illesi. Ossia, un evento negativo venne interpretato positivamente come segno della considerazione celeste.

Nel 419 d.C., una grande cometa apparve in cielo e rimase visibile per più di otto giorni. L’imperatore Mingyuan (392-423 d.C.) dei Wei Settentrionali (386-534 d.C.) ne rimase fortemente turbato, per cui chiamò studiosi e astrologi a consulto e chiese loro di verificare quale dei regni in cui la Cina era divisa in quel periodo (Dinastie del Nord e del Sud, 420-589 d.C.) fosse stato il responsabile dell’accadere di un evento così infausto. Il famoso astrologo Cui Hao (morto nel 450 d.C.) interpretò il fenomeno come presagio di una futura usurpazione del trono dei Jin Orientali (317-420 d.C.). Dopo meno di due anni, Liu Yu (263-422 d.C.) assunse il potere fondando la dinastia Liu Song (420-479 d.C.) e Cui Hao si guadagnò la

stima dell’imperatore. Per raggiungere il successo come astrologo, ovviamente, Cui Hao ebbe bisogno tanto di fortuna quanto di una notevole sensibilità politica.

La tavola astronomica delle funzioni trigonometriche compilata dall’astronomo e matematico indiano Aryabhatan (476-550 d.C.) fu tradotta e pubblicata nel libro di astronomia e matematica cinese intitolato *Trattato sull’astrologia dell’era Kaiyuan* [*Da Tang kai yuan zhan jing*], redatto nel 718-724 d.C., durante la dinastia Tang (618-907 d.C.), da Qutan Xida (Gautama Siddha), un astronomo nato a Xi’an, ma la cui famiglia era originaria dell’India. L’opera, che consta di 120 capitoli, inizia con una discussione sulla struttura del cielo e della Terra, discute le divinazioni relative al cielo, alla Terra, al Sole, alla Luna, ai cinque pianeti e alle 28 costellazioni; discute delle varie tipologie di stelle, come meteore, stelle parassite, *novae* e comete, stelle ospiti e stelle cadenti; e tratta degli eventi meteorologici, come vento, nuvole, arcobaleno, gelo, neve e tuono. Ancora più importante, il lavoro raccolse e tramandò i risultati delle osservazioni, delle teorie e delle previsioni degli astronomi precedenti alla dinastia Tang, attingendo a più di 70 opere antiche, la maggior parte delle quali ormai perdute, per cui rappresenta una fonte di primaria importanza per conoscere le origini dell’astrologia cinese.

Il nonno di Gautama era un monaco proveniente dall’India e, per tre generazioni, a partire dal padre di Gautama, un membro della sua famiglia ricoprì la carica di Astronomo imperiale. Gautama si distinse anche per la traduzione del calendario *Navagraha* in cinese, che introdusse una serie di nozioni di origine indiana. I *Navagraha* sono, nell’induismo e nell’astrologia indiana, i nove pianeti principali, oltreché le divinità che li rappresentano. Il termine deriva da *nava* (sanscrito: “nove”) e *graha* (sanscrito: “pianeta”). Più precisamente, i *Navagraha* rappresentano i sette più importanti corpi celesti visibili dalla Terra senza l’ausilio del telescopio (Sole, Luna, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno), più i nodi lunari ascendente e discendente. Come nella maggior parte delle culture, i nomi dei giorni della settimana corrispondono ai sette principali *Navagraha* in molte lingue del subcontinente indiano.



Secondo gli studiosi, sono più di 10.000 le registrazioni di eventi astronomici presenti nelle fonti letterarie dell'antica Cina, comprese le macchie solari, le eclissi, le occultazioni lunari, le *novae* e le *supernovae*, le comete, le piogge di meteoriti, le meteore, i movimenti planetari e lunari, ecc. Di solito, i fenomeni astronomici riportati nelle cronache ufficiali erano quelli significativi dal punto di vista astrologico, ma essi venivano spesso manipolati dagli astronomi e dagli stori-

ci di corte per spiegare e giustificare ex post determinati eventi. Una raccolta di dati così ricca e dettagliata si è dimostrata a volte d'incommensurabile valore per gli astronomi e i sismologi moderni, per esempio negli studi riguardanti esplosioni di stelle, transiti di comete o certe particolarità della composizione interna della Terra. Gli studi sull'antica astronomia cinese riguardano principalmente i suoi aspetti tecnici; tuttavia, la sua caratteristica principale consisteva nell'essere destinata soprattutto a formulare prono-

1160 d'invasione il territorio della dinastia Song Meridionale (1127-1279), chiese al suo astronomo Ma Guizhong quali fossero le indicazioni del cielo in merito a tale impresa ed egli s'impegnò nello studio dei più recenti eventi astronomici per elaborare le sue interpretazioni. Non sappiamo quale sia stato il suo responso, ma visto che l'imperatore dei Jurchen perse la battaglia di Caishi nel 1161 e che, in seguito a ciò, i suoi sottoposti si ribellarono e lo assassinarono, o l'astronomo sbagliò le previsioni, oppure l'imperatore non ne tenne conto e andò incontro a una sonora sconfitta.

All'inizio della dinastia Ming (1368-1644), il fondatore Zhu Yuanzhang (1328-1398), salito al trono con il nome di Hongwu, sempre sulla base d'interpretazioni astrologiche, inviò dei messaggi ai suoi generali di stanza lungo i confini della Mongolia per metterli in guardia contro possibili invasioni nemiche; nel 1383, a seguito di altri fenomeni celesti legati alla Luna, egli arrivò persino a inviare centinaia di migliaia di soldati nelle regioni settentrionali per prevenire simili invasioni. Tale era la paura di un possibile ritorno offensivo delle popolazioni nomadi ricacciate nelle steppe dopo la defenestrazione della dinastia mongola degli Yuan (1279-1368), che qualunque segnale e da qualunque parte giungesse veniva tenuto in seria considerazione per alzare le difese, in attesa della riedificazione della Grande Muraglia che, nelle intenzioni della nuova dinastia autotona cinese, avrebbe dovuto proteggere il paese anche figurativamente dalle influenze esterne, in particolare da quelle deleterie provenienti dall'Asia centrale.

A partire dal tardo VII secolo d.C., alcuni monaci tantrici e studiosi di materie astrologiche e calendaristiche provenienti dall'India introdussero in Cina l'astrologia indiana. Le stelle immaginarie indiane *luohou* (Rahu) e *jidu* (Ketu), per esempio, furono inserite nella compilazione del calendario cinese e nelle divinazioni (l'astrologia indiana giunse anche in Giappone, dove influenzò la locale scuola astrologica). Anche l'introduzione in Cina dell'astrologia per gli oroscopi individuali fu dovuta ai contatti con l'India, soprattutto nel periodo Tang; tuttavia, non ebbe mai un ruolo di primo piano nell'astronomia ufficiale o nei metodi tradizionali di divinazione privata.

La stretta correlazione fra astrologia e società nella Cina antica è chiaramente



7



8

Fig. 7 - I nove *Navagraha*, da sinistra a destra: Surya, Chandra, Mangala, Budha, Brhaspati, Shukra, Shani, Rahu e Ketu, Bihar, India, X secolo d.C., San Diego Museum of Art

Fig. 8 - Artista cinese, Ritratto dell'imperatore Hongwu, fondatore della dinastia Ming, circa 1377, Taipei, National Palace Museum

stici sui destini dei sovrani e dei regni, facendo quindi parte della cosiddetta "astrologia di Stato".

Gli astronomi imperiali erano coinvolti persino nelle azioni militari. Per esempio, quando l'imperatore Zhenzong (968-1022), della dinastia Song Settentrionale (960-1127), si mise alla testa dei suoi eserciti per affrontare la tribù nomade dei Qidan (una popolazione di stirpe mongola che aveva fondato la dinastia Liao nel nord della Cina, 916-1125), un astronomo che lo accompagnava gli riferì che c'era un alone giallo intorno al Sole e spiegò al sovrano che questo fenomeno poteva essere interpretato come il segno di una riconciliazione fra i due paesi; poco dopo, infatti, venne firmato un trattato di pace tra le due potenze. Non è noto se il rapporto dell'astronomo abbia esercitato qualche influenza sulla decisione dell'imperatore, ma da questo episodio, e da altri simili, si deduce che gli astronomi fungevano anche da consiglieri durante le campagne militari, per interpretare i segni celesti a favore o a sfavore di determinate operazioni. Quando l'imperatore Wanyan Liang (1122-1161), della dinastia Jin (1115-1234) tentò nel

te riscontrabile nel verificarsi di due rari fenomeni celesti. Il primo è la congiunzione dei cinque pianeti, considerato l'evento più positivo nell'astrologia cinese, in quanto annunciava che qualcuno avrebbe riunificato il mondo, i saggi sarebbero stati celebrati e i "grandi uomini che cambiano i regni" avrebbero dominato la Terra. Il secondo è il transito di Marte nella casa lunare *xin* (Cuore, nella costellazione dello Scorpione), considerato, invece, l'evento più infausto. Calcolando le posizioni dei cinque pianeti fra il 1000 a.C. e il 2000 d.C., si è scoperto che, durante questo lunghissimo periodo, vi furono in tutto 27 congiunzioni, di cui cinque visibili a occhio nudo entro un cerchio di 30° di diametro; in breve, questo tipo di congiunzione dei cinque pianeti osservabili si verificò in media meno di una volta ogni secolo. Se consideriamo le congiunzioni a distanza minore di 30°, la loro frequenza diminuisce ulteriormente: infatti, soltanto quattro di esse presentavano una distanza minore di 10° tra i pianeti. Le due congiunzioni dei cinque pianeti più importanti e facilmente osservabili durante gli ultimi 3.000 anni avvennero nel 185 a.C. e nel 710 d.C., entrambe di lunga durata e con distanze minime inferiori a 10°. Esse, inoltre, assunsero una particolare rilevanza in quanto nella storia cinese vennero tradizionalmente associate a due importanti cambiamenti al vertice dello Stato, cioè la presa di potere con metodi assai discutibili da parte, rispettivamente, dell'imperatrice Lü Zhi (187-180 a.C.), durante la dinastia Han, e di Wei, moglie dell'imperatore Li Xian (656-710 d.C.) della dinastia Tang. Nonostante queste due congiunzioni fossero così importanti, di esse non è rimasta traccia in alcun documento scritto.

Eventi simili, verificatisi in condizioni meno soddisfacenti, o addirittura casi in cui i cinque pianeti non potevano neppure essere visti contemporaneamente nel cielo a causa dell'interferenza della luce solare, furono sempre registrati e annotati, perché considerati prodigi estremamente fausti. La mancanza di testimonianze scritte, per questi due casi, è probabilmente imputabile al tipo d'interpretazione che l'astrologia cinese forniva di solito in tali circostanze, e cioè che la congiunzione dei cinque pianeti fosse indice dell'ascesa al trono di un sovrano saggio e di un cambio di dinastia, mentre le imperatrici Lü e Wei furono

giudicate dalla storiografia successiva come sovrane senza alcuna virtù. È possibile che, per evitare l'imbarazzo di dover spiegare questa anomalia, gli storici, responsabili della compilazione dei testi ufficiali, avessero semplicemente trascurato di citare le due congiunzioni.

Il fenomeno celeste più infausto nell'astrologia cinese è il transito di Marte nella casa lunare *xin*, che prelude alla caduta del primo ministro o alla morte dell'imperatore. Secondo il *Trattato sui segni celesti* [*Tianwen zhi*] della *Storia della dinastia Han [anteriore]* [*Hanshu*], tale raro evento si verificò nella primavera del 7 a.C. Il 27 marzo di quell'anno, il primo ministro Zhai Fangjin, che aveva anche la responsabilità di presentare i rapporti astrologici, si uccise su richiesta dell'imperatore Liu Ao (52-7 a.C.). L'imperatore, rimasto sconvolto dalle interpretazioni dei fenomeni celesti, aveva sperato di salvare la propria vita ordinando il suicidio del primo ministro; l'imperatore, però, pur essendo in buona salute, non riuscì a evitare il destino avverso e morì improvvisamente il 17 aprile. Orbene, secondo i calcoli effettuati recentemente da insigni studiosi cinesi, nel 7 a.C. un simile evento astrale non si verificò affatto: Marte, infatti, si trovava nella costellazione della Vergine all'inizio di febbraio e il passaggio in quella dello Scorpione avvenne soltanto nel tardo agosto e nei primi giorni di settembre, con un transito diretto. Non resta che concludere che la registrazione dell'infausto evento sia stata creata ad arte dagli astronomi imperiali. In realtà, il transito di Marte fu probabilmente visibile per alcune notti, per cui tutti avrebbero potuto osservare facilmente il fenomeno, sia pure apparso all'improvviso e durato per un tempo assai breve, ma pochi avrebbero potuto o voluto mettere in dubbio il rapporto degli astronomi.

In riferimento al caso appena citato, se si analizzano, alla luce delle moderne conoscenze astronomiche, gli altri 22 riferimenti al "transito di Marte nella casa lunare *xin*" contenuti nelle storie ufficiali, si scopre che 16 di questi dovrebbero essere falsi e che altri 40 casi, verificatisi a partire dal periodo degli Han Anteriori, non furono mai registrati. Probabilmente gli antichi astronomi, allo scopo di tutelare la validità dell'astrologia divinatoria, falsificarono le registrazioni di questi transiti per i quali mancava l'occorrenza contemporanea di avvenimenti infausti

ad essi in qualche modo riconducibili. Inoltre, analizzando i resoconti di questi eventi astrologici dal punto di vista linguistico, si osserva che gli astronomi dell'antica Cina si limitavano a riportare quanto accaduto, e aggiungevano semplicemente una serie di descrizioni più concrete nei libri di astrologia, così da rendere più duttile l'interpretazione astrologica. Grazie a registrazioni false e a espressioni volutamente ambigue, la credibilità dell'astrologia veniva notevolmente accresciuta agli occhi dei praticanti, che tendevano a credere sempre di più al volere degli astri, un fattore che facilitò la diffusione di questa pratica nell'ambito della società cinese, facendone una componente essenziale dell'astrologia tradizionale.

L'Ufficio astronomico imperiale

L'Ufficio astronomico imperiale era l'organo di Stato cui competevano le faccende riguardanti l'astronomia e il calendario ufficiali. Non ne abbiamo molte notizie prima dell'avvento della dinastia Qin, quando nacque la tradizione di fondare un nuovo Ufficio, spesso denominato diversamente, dopo l'ascesa al potere di ogni nuova dinastia. Sima Qian (145-86 a.C.), il più eminente storiografo e astronomo di epoca Han, riferisce che, anticamente, il mitico Imperatore Giallo (Huangdi) stabiliva il calendario attraverso l'osservazione e la misurazione del moto dei corpi celesti, e che in seguito affidò questi compiti ai suoi funzionari; lo storico non ci fornisce però informazioni dettagliate sulla loro attività. Secondo il racconto di questi eventi leggendari, dopo un periodo di caos, il nipote dell'Imperatore Giallo, Zhuangxiu, designò Chong e Li quali responsabili degli affari astronomici e curatori del calendario. I loro discendenti, però, a causa dell'instabilità politica, furono estromessi dall'incarico. Quando Yao conquistò il potere, la direzione degli studi astronomici e la compilazione del calendario furono affidate a Xi e He e l'erede di Yao, Shun, seguì le orme del suo predecessore nella gestione dell'Ufficio astronomico. Per quel che riguarda, invece, la leggendaria dinastia Xia (circa 2100-1600 a.C.) e la dinastia Shang (circa 1600-1046 a.C.), si dice che Kun Wu e Wu Xian fossero i due più illustri astronomi attivi in quei due periodi.



Nella *Sinicae historiae decas prima* (pubblicata a Monaco di Baviera nel 1658), il gesuita trentino Martino Martini (1614-1661) fissò l'anno d'intronizzazione dell'Imperatore Giallo al 2697 a.C. L'opera narra la storia della Cina antica dalle origini mitologiche al I secolo d.C., presentando una cronologia accurata degli avvenimenti, anche di quelli remoti. Martini, con un calcolo a ritroso, riuscì a datare l'inizio del regno del primo sovrano cinese, l'imperatore Fuxi, intorno al 2952 a.C.; questo, però, entrava in contraddizione con la cronologia biblica, che datava il diluvio universale intorno al 2349 a.C. Per un missionario occidentale, era difficile accettare che una civiltà extraeuropea potesse aver avuto origine prima di quanto indicato nelle Sacre Scritture. Martini, per evitare di sollevare un problema di vaste proporzioni che gli avrebbe negato l'*imprimaturum* per l'opera, accostando il diluvio universale a un altro diluvio narrato dalle fonti cinesi, fu abile a collocare gli avvenimenti iniziali della storia cinese nell'ambito del mito, risolvendo così l'intera faccenda. Il problema della cronologia e dell'antichità della storia cinese, in ogni caso, animò il dibattito culturale tra i pensatori europei del Seicento e del Settecento, offrendo anche una sponda all'ateismo. La tabella cronologica degli imperatori cinesi pubblicata nel 1686 dal gesuita belga Philippe Couplet (1622-1692), intitolata *Tabula chronologica monarchiae sinicae*, indica la stessa data per l'inizio del regno dell'Imperatore Giallo. La cronologia cinese moderna ha generalmente accettato le date proposte da Martini, tranne per il fatto che, di solito, colloca l'ascesa al trono dell'Imperatore Giallo nel 2698 a.C. e omette i suoi predecessori Fuxi e Shennong, considerandoli troppo leggendari per poterli includere nella storia ufficiale.

La compilazione *Riti dei Zhou* [*Zhou-li*], una lista di funzionari ufficiali ripartiti in sei categorie, che avrebbero ispirato la suddivisione del governo in sei ministeri, riferisce che, durante la dinastia Zhou (circa 1045-256 a.C.), esistevano quattro organismi responsabili, rispettivamente, dell'astronomia, del calendario, dell'astrologia, della segnalazione dell'ora e di altre attività analoghe. I *Riti dei Zhou*, la cui sopravvivenza come opera di riferimento sarebbe stata dovuta a Liu Xian, principe di Hejian, parente dell'imperatore Han Wudi (156-87 a.C.) e collezio-

nista di testi antichi, sono un resoconto idealizzato risalente quasi certamente al periodo Han, ossia a un'epoca successiva a quella dei fatti narrati. Sebbene l'opera rispecchi più un'utopia politica che una realtà storica, la divisione dei compiti all'interno dei quattro gabinetti astronomici non subì trasformazioni di rilievo per il resto della storia della Cina imperiale. I documenti della dinastia Zhou forniscono poche informazioni in merito all'attività dell'Ufficio astronomico; essi danno però notizia di molti famosi astronomi, tra i quali, soltanto per citarne alcuni, gli illustri Shi Yi e Chang Hong, attivi sotto la dinastia Zhou Occidentale (circa 1045-771 a.C.). Negli ultimi anni di questa dinastia, il caos politico in cui rovinò il paese costrinse i funzionari addetti all'astronomia ad abbandonare la corte per prestare servizio altrove, presso altri regni all'interno o all'esterno dei confini cinesi.

Il periodo storico corrispondente alla dinastia Zhou Orientale (722-221 a.C.) può essere diviso in due momenti: il primo, dal 722 a.C. al 481 a.C., è chiamato Periodo delle Primavere e Autunni, dal nome di una celebre cronaca; il secondo è noto come Periodo dei Regni Combattenti (453 a.C.-221 a.C.), dal titolo di un'altra famosa cronaca. Il Periodo dei Regni Combattenti si estende leggermente oltre il 256 a.C., data della fine della dinastia Zhou. Questa discrepanza è dovuta al fatto che il regno di Nan, l'ultimo re Zhou, finì 35 anni prima dell'inizio della dinastia Qin, che mise fine al Periodo dei Regni Combattenti, riunendo nuovamente il paese. Il periodo della dinastia Zhou Orientale è conosciuto anche come Periodo delle Cento Scuole, con riferimento alla straordinaria fioritura delle scuole di pensiero avvenuta in quel periodo, che contribuì al cambiamento sociale e politico principale responsabile del declino della dinastia Zhou. La politica feudale della prima fase della dinastia Zhou aveva portato a un indebolimento generale della figura del sovrano, che aveva bisogno del sostegno finanziario dei principi e dei feudatari. La frammentazione territoriale accelerò dal re Ping in poi. Il monarca divenne sempre di più un'autorità di facciata, mentre il vero potere politico e militare era nelle mani dei cinque principi dei territori più importanti. Verso la fine della dinastia Zhou, nel Periodo dei Regni Combattenti, i principi cessa-

rono di riconoscere anche formalmente l'autorità del sovrano e cominciarono ad attribuirsi il titolo di re.

Nel corso di questi aspri conflitti, per i principi rivali era importante non soltanto conservare il potere, ma anche espandere la propria influenza politica, economica e militare oltre i confini dei loro regni. Così, molti esperti di astronomia divennero ascoltati consiglieri al servizio dei sovrani dei vari Stati feudali. Mediante l'osservazione degli astri, essi predicevano la sorte di un regno e davano i suggerimenti adatti al caso. Si racconta, per esempio, che una volta l'astronomo Zi Wei, che era alle dipendenze dello Stato di Song, dopo aver osservato l'infausto avvicinamento di Marte e la sua permanenza presso *xin* [quinta casa lunare dell'est, σ *Scorpii*], suggerisse al sovrano di sottrarsi alla sorte avversa riversandola sulla popolazione. Il re non volle seguire il suo spregiudicato consiglio, ma riuscì ugualmente a sottrarsi alla sventura grazie all'intervento del cielo che, mosso a compassione per la sua bontà d'animo, gli offrì la sua protezione. Quando svolgevano l'attività di consiglieri ufficiali, gli astronomi occupavano di solito un rango sia politico che sociale abbastanza elevato, come fu il caso di Gan Gong nello Stato di Qi, di Yin Gao in quello di Zhou e di Shi Shen in quello di Wei.

Durante le dinastie Qin e Han, la più alta carica dell'Ufficio astronomico era quella di Grande Astronomo (*taishi ling*). Il Grande Astronomo doveva redigere gli annali e occuparsi di tutte le questioni riguardanti l'astrologia e il calendario. Lo stesso Sima Qian e suo padre Sima Tan svolsero questo incarico durante i primi anni della dinastia Han Anteriore, e Sima Qian riferisce che tale ufficio era stato appannaggio della sua famiglia sin dalla dinastia Zhou. All'interno del sistema amministrativo, il Grande Astronomo occupava una posizione intermedia. Nella gerarchia della burocrazia celeste, non era considerato un funzionario di rango molto elevato e la sua retribuzione era pari al 30% di quella spettante al primo ministro. Durante la dinastia Tang, la qualifica più importante dell'Ufficio astronomico (*Sitian tai*) cambiò almeno 13 volte, come pure la posizione, i compiti e il numero degli astronomi addetti all'Ufficio. Nel 760, per esempio, presso l'Ufficio astronomico lavoravano 66 funzionari e 726 apprendisti; due anni dopo



il numero dei funzionari risultava ridotto a 41.

Nei periodi Han e Tang, gli astronomi di solito venivano assunti nell'Ufficio astronomico soltanto dopo aver prestato servizio presso altri uffici pubblici. Ciò perché, oltre alle conoscenze matematiche e astronomiche necessarie per poter svolgere i loro compiti specifici, dovevano possedere anche una certa esperienza amministrativa, per poter sbrigare una serie di pratiche di carattere burocratico. Stranamente, però, molti funzionari esperti di astronomia non ricevettero alcun incarico all'interno dell'Ufficio astronomico. La cosa è spiegabile con il particolare sistema di reclutamento della classe mandarinale, basato sul superamento di tre gradi di esami pubblici (*Shengyuan*, *Juren* e *Jinshi*) che vertevano principalmente sulla conoscenza dei Classici confuciani e su una notevole abilità letteraria e calligrafica. Va detto, inoltre, che durante le dinastie Han e Tang gli studiosi di astronomia erano chiamati "specialisti dei calcoli" (*chouren*) ed erano considerati a tutti gli effetti dei "tecnici", per cui non godevano di grande prestigio, anche perché la loro specializzazione non consentiva l'accesso alle cariche più elevate. Sebbene all'interno dell'Ufficio astronomico gli avanzamenti di carriera fossero chiaramente disciplinati, la loro posizione sociale, come del resto la retribuzione che percepivano, non era molto elevata. Pertanto, se un funzionario, per quanto esperto di matematica e astronomia, desiderava fare carriera, sceglieva altri impieghi, ben altrimenti prestigiosi e redditizi.

A dispetto del loro modesto rango, tuttavia, gli astronomi svolgevano funzioni di grande importanza sotto diversi punti di vista. Durante le dinastie Han e Tang, era loro compito osservare i fenomeni celesti, costruire e perfezionare gli strumenti astronomici, misurare il tempo, regolare il calendario, fare gli oroscopi e stabilire i giorni fausti e infausti per ogni genere di attività. Inoltre, gli astronomi di corte, come "maestri di cerimonia", avevano anche il delicato compito di segnalare l'ora durante la celebrazione dei riti di Stato. I compiti principali degli astronomi restavano comunque l'osservazione del cielo e lo studio dei cicli del Sole, della Luna, dei pianeti e delle stelle, attraverso i quali correggevano il calendario e prevedevano il futuro. L'osservazione del cielo poteva risultare un

compito assai gravoso: gli astronomi di corte, infatti, dovevano darsi il cambio nelle loro postazioni per portare avanti l'attività 24 ore su 24, a prescindere dalle condizioni atmosferiche.

Allo scopo di migliorare l'osservazione dei corpi celesti, si utilizzavano numerosi strumenti astronomici; ciò spiega il grande interesse degli astronomi per la progettazione e il miglioramento di queste particolari apparecchiature meccaniche. Gli strumenti astronomici dell'antica Cina possono essere classificati in quattro categorie principali: la prima è costituita dai *biao* (gnomoni), utilizzati per misurare l'ombra proiettata dal Sole e stabilire le direzioni cardinali, determinare l'istante del giorno e definire i periodi solari; la seconda dai cosiddetti "tubi da osservazioni", tubi dritti senza alcun apparato ottico interno, che servivano per isolare e osservare meglio i corpi celesti (la luce delle stelle, che giungeva all'occhio dell'osservatore lungo linee parallele, era meno disturbata da altre sorgenti luminose presenti nell'ambiente, naturali o artificiali che fossero, per cui la loro osservazione risultava favorita, consentendo di discernere stelle di luminosità molto bassa, invisibili a occhio nudo); la terza dalle *louke* "strumenti per misurare il tempo", ossia le clessidre, che servivano a calcolare lo scorrere del tempo; la quarta dalle *hunyi* (sfere armillari) e dal *hunxiang* (globo celeste), utilizzati per stabilire la posizione e descrivere il moto dei corpi celesti; queste ultime due categorie venivano denominate complessivamente *yixiang*, abbreviazione di *hunyi* e *hunxiang*. I suddetti strumenti fecero la loro comparsa principalmente durante le dinastie Han e Tang, cioè negli anni tra il 206 a.C. e il 907 d.C., e furono perfezionati durante le dinastie Song e Yuan, ossia negli anni tra il 960 e il 1368.

A tale evoluzione non fu estranea anche l'influenza islamica, dal momento che mercanti arabi e persiani provenienti dall'Oceano Indiano si stabilirono molto precocemente nei porti della Cina meridionale durante la dinastia Tang, dando vita a comunità economicamente prospere e intellettualmente vivaci, dotate anche di moschee e di scuole coraniche, importanti dal punto di vista degli scambi culturali. L'incontro tra le due culture produsse sintesi molto interessanti ed efficaci e permise la realizzazione di scambi tra Oriente e Occidente che contribu-



Fig. 9 - Globo celeste in bronzo presso l'Osservatorio della Montagna Purpurea a Nanchino

irono a mantenere aperto il dialogo tra le varie civiltà presenti lungo la Via della Seta e la Via delle Spezie.

Durante il periodo Song (960-1279), si effettuarono osservazioni su vasta scala e si produssero cataloghi e mappe stellari particolarmente accurati. Il funzionario per l'istruzione imperiale Huang Shang (1146-1194), per esempio, tracciò la famosa *Carta astronomica di Suzhou* [*Suzhou tianwen tu*] per insegnare l'astronomia al futuro imperatore Ningzong (1168-1224). È una mappa stellare che rappresenta la porzione di cielo compresa tra il Polo Nord celeste e la latitudine di 55° sud. Un cerchio centrale delimita le costellazioni circumpolari, all'esterno delle quali il cielo è diviso nelle 28 case lunari (*xiu*), che segnano la longitudine lungo l'eclittica della Luna attraverso un mese siderale. Le dimore sono raggruppate a sette per volta e ciascun gruppo è associato a una direzione, a un colore e a un simbolo distinti (Drago Verde, Tartaruga Nera, Tigre Bianca, Fenice Rossa), con varie associazioni aggiuntive derivate dai sistemi dei cinque elementi e del *feng shui*. I cerchi esterni sovrapposti rappresentano l'equatore celeste (Strada Rossa) e l'eclittica (Strada Gialla). La fascia che s'incurva attraversando l'intera mappa è la Via Lattea (Fiume del Paradiso). La leggenda afferma che gli astronomi dell'era Song conoscevano ben 1.565 stelle, ma qui ne sono rappresentate soltanto 1.440. Riferisce anche che il Grande Assoluto (*Taiji*) si è dispie-



Fig. 10 - Ricalco della stele di pietra incisa da Wang Zhiyuan nel 1247, che riproduce la *Carta astronomica di Suzhou* [Suzhou tianwen tu], disegnata da Huang Shang nel 1190-1193, per insegnare l'astronomia al futuro imperatore Ningzong

Fig. 11 - Bao Yunlong, *I fenomeni astronomici* [Tian yuan fa wei], 1240-1296, pubblicato da Bao Ning, presso il laboratorio Gengdu Shutang, Anhui, 1461, Washington DC, Library of Congress



10

gato con la luce e la purezza che formano il Cielo/Spirito, la pesantezza e l'impurità che formano la Terra/Materia/Corpo e la mescolanza di puro e impuro che forma l'Uomo. Huang Shang redasse questa mappa, con l'aiuto di alcuni collaboratori, nel triennio 1190-1193, incidendola su legno, stampandola e presentandola formalmente all'imperatore Guangzong (1147-1200) o al suo erede Ningzong nel 1194. Wang Zhiyuan, nel 1247, la incise su pietra, insieme alla *Carta geografica della Cina* [Dili tu], realizzata anch'essa da Huang Shang, una delle più antiche mappe terrestri cinesi. La stele originale è conservata presso l'Osservatorio della Montagna Purpurea a Nanchino, mentre una copia è presente nel Museo Confuciano di Suzhou.

Nella *Raccolta classificata degli eventi accaduti sotto la dinastia dei Song* [setentrionali] [Songchao shishi leiyuan] di Jiang Shaoyu (circa 1115-1145) si dice che l'imperatore Song Taizong (939-997 d.C.) fosse capace di formulare predizioni interpretando la forma delle nuvole e lo spirare dei venti. L'importanza attribuita all'astrologia è testimoniata da varie circostanze. In occasione di particolari fenomeni celesti, per esempio il

passaggio di comete, Taizong correggeva la propria condotta e interrompeva le celebrazioni dei sacrifici di Stato e delle cerimonie di culto; inoltre, ricorreva ai funzionari più anziani per avere consigli o commenti sulle proprie risoluzioni politiche. L'alto funzionario Kou Zhun (961-1023) parla della nozione di "corrispondenza correlativa" e di come questa entrasse in relazione con le decisioni politiche del sovrano; una conferma di tale interpretazione risulta dai provvedimenti adottati dall'imperatore in seguito alla



11

grande siccità registrata nella primavera del 991; per fronteggiare questa situazione critica, Taizong fece costruire una torre di fronte al Palazzo Wende per poter confessare i propri errori alle divinità e attendere il castigo dal cielo. Egli rafforzò, inoltre, la politica di controllo statale sull'astronomia, già perseguita dal predecessore Taizu; ne dà conferma l'editto emanato dopo la sua ascesa al trono, in forza del quale tutte le persone dotate di competenze astronomiche - inclusi gli specialisti di *yin-yang*, i negromanti, gli esperti di achillea e di esagrammi - dovevano recarsi a corte; coloro che si fossero sottratti a quest'obbligo sarebbero stati giustiziati pubblicamente. Nel 977, un altro editto obbligava a inviare negli uffici governativi tutti i libri concernenti l'astronomia, la fisiognomica, la *liuren* (divinazione fatta a partire dai Sei Punti Cardinali della Tavola divinatoria), la *dunjia* (divinazione dal Periodo occulto) e lo *yin-yang*.

Contemporaneamente, 351 esperti astronomi furono sottoposti ad esame e a 68 di loro fu assegnato un incarico ufficiale, mentre i rimanenti furono esiliati in isole lontane, in modo che non potessero nuocere con le loro pro-

fezie. Nel 982, Taizong scrisse una prefazione al nuovo *Calendario Qianyuan* [Qianyuan li] redatto da Wu Zhaosu (circa 950-985). Al fine di rafforzare il proprio monopolio, l'imperatore impose all'Ufficio di storiografia di depositare nella Biblioteca imperiale tutti i libri che contenessero riferimenti all'astronomia, all'astrologia, alle profezie e alle arti occulte finalizzate alla predizione o alla divinazione; sommando tutti questi testi si arrivò a un totale di 5.010 capitoli.

Risultato significativo di questa politica fu la progettazione di un nuovo modello di sfera armillare, donato al sovrano dal suo ideatore, lo studente Zhang Sixun, nel 979. L'imperatore ordinò che lo strumento fosse realizzato e installato nella Torre del Tamburo, situata nella parte orientale del Palazzo Wenming. Tale sfera armillare consisteva di una torre alta diversi piani nei quali erano stati disposti condotte, ruote, punti di scappamento e un sistema per far girare le palette azionato da una corrente di mercurio invece che da una corrente d'acqua. In seguito a questa invenzione, a Zhang Sixun fu assegnato il posto di Assistente addetto alle sfere armillari e agli orologi (*hunyi cheng*).

Nel 990 Han Xianfu (938-1013), Funzionario capo per la Fase autunnale (*qiuguan zhen*) dell'Ufficio astronomico, inoltrò una richiesta per la costruzione di due sfere armillari di bronzo, e precisamente una per le dimostrazioni (*hunyi*) e una per le osservazioni (*houyi*). Tale progetto ottenne l'aiuto finanziario dell'imperatore e fu ultimato nel 995, quando i due strumenti vennero posti sulla sommità di una nuova torre per l'osservazione del cielo all'interno dell'Ufficio astronomico. La struttura dello *hunyi*, tuttavia, non era pienamente operabile, mentre lo *houyi* venne fuso nuovamente nel tredicesimo anno di regno (1010) dell'imperatore Zhenzong; una descrizione dettagliata di questo secondo strumento si trova nel *Trattato sui segni celesti* [Tianwen zhi] contenuto nella *Storia della dinastia Song*. Joseph Needham ne indica gli elementi caratteristici, ossia i vari anelli - uno obliquo che rappresenta il meridiano principale, uno per l'equatore, uno per l'eclittica e uno mobile con un asse -, due tubi per l'osservazione degli astri, una ruota orizzontale che poggia su colonne a forma di drago e alcune livelle ad acqua.

L'accuratezza nell'osservazione delle



stelle migliorò progressivamente, ma il tradizionale cielo cinese - ossia il sistema di denominazione delle stelle e la loro collocazione relativa nel cielo - rimase virtualmente immutato fino al termine della dinastia Ming (1368-1644), quando ad esso furono aggiunte 23 nuove costellazioni, prevalentemente nell'emisfero meridionale, frutto delle osservazioni dei navigatori e degli esploratori europei mentre percorrevano i Mari del Sud e introdotte in Cina dai missionari gesuiti, con la mediazione dei loro allievi e seguaci cinesi, all'inizio del XVII secolo.

Il calendario era tradizionalmente considerato uno dei simboli dell'autorità imperiale, poiché, come abbiamo visto, si credeva che l'imperatore derivasse il proprio potere direttamente dal cielo. La definizione del calendario era strettamente connessa alla conoscenza delle leggi che regolavano la natura e il cosmo ed era un diritto esclusivo del sovrano, attraverso il quale egli legittimava la sua investitura. In una società prettamente agricola come quella cinese, le date della semina e del raccolto, i lavori dei mesi e il ciclo delle stagioni rivestivano un'importanza fondamentale per garantire il necessario sostentamento alla numerosa popolazione e il surplus indispensabile per mantenere la corte, l'esercito e la vorace burocrazia confuciana. Durante le dinastie Han e Tang, la compilazione del calendario era una delle occupazioni fondamentali degli astronomi di corte: prima della fine di ogni anno, essi dovevano presentare il calendario dell'anno successivo e, in tale occasione, si teneva una cerimonia pubblica durante la quale l'imperatore esibiva ai suoi sudditi il nuovo almanacco.

Gli astronomi, oltre a calcolare con esattezza i giorni e i mesi dell'anno, dovevano anche preoccuparsi di corredare il calendario d'informazioni giornalieri. Il calendario tradizionale cinese era, infatti, una sorta di enciclopedia che riportava consigli utili e indicazioni dettagliate sulla scelta dei giorni propizi per un gran numero di attività, quali, per esempio, la costruzione di una casa, il taglio dei capelli, il bagno, le terapie mediche, i matrimoni, l'apertura di un negozio, le visite a parenti e amici malati, la partecipazione a un funerale e altre ancora; non mancavano, infine, i suggerimenti relativi alle situazioni da evitare rigorosamente per non incorrere nella sfortuna. Dovendo soddisfare le esigenze delle

diverse classi sociali, i calendari tradizionali differivano molto nel loro contenuto, e ogni anno gli astronomi dovevano creare vari tipi di calendari con indicazioni specifiche per ciascuna categoria. Per esempio, per un generale impegnato in guerra, era importante conoscere il momento opportuno per dare battaglia al fine di riportare la vittoria; di contro, i funzionari avevano bisogno di sapere quale fosse il giorno giusto per partecipare a eventi sociali e politici o per sottoporre documenti e proposte al vaglio dell'imperatore.

La scelta dei giorni fausti e infausti faceva parte dell'attività quotidiana degli astronomi di corte. Quest'arte vantava in Cina una lunga tradizione: infatti, già nel Periodo dei Regni Combattenti, gli Stati feudali che lottavano per la supremazia o la mera sopravvivenza erano soliti ricorrere a tale pratica per conoscere il futuro e agire in modo da attirare la fortuna dalla loro parte. Durante le dinastie Han e Tang, le arti divinatorie proseguirono nella loro evoluzione, man mano che la società diventava sempre più complessa e articolata. Gli astronomi di corte, che erano anche gli indovini ufficiali della famiglia imperiale, avevano, tra gli altri, il compito di stabilire il giorno più opportuno in cui il sovrano e la sua famiglia avrebbero potuto prendere parte a incontri politici o sociali quali matrimoni, funerali o cerimonie d'inaugurazione. In caso di guerra, poi, il sovrano era solito ordinare agli astronomi di recarsi sul campo di battaglia e di usare tutte le arti divinatorie di cui erano capaci per guidare e consigliare i generali. Basandosi sugli eventi astronomici e meteorologici, essi riuscivano a fornire ai capi militari informazioni circa la situazione del nemico. Gli astronomi rimasti a palazzo, a loro volta, dovevano mettere al corrente il sovrano di tutte le circostanze che avrebbero potuto garantire il successo in battaglia.

A partire dalla dinastia Han, l'astronomia divenne un'attività sempre più politicizzata, il cui scopo principale era quello di servire, per mezzo dell'astrologia, la "classe dirigente". Oltre all'osservazione dei corpi celesti, gli astronomi dovevano rilevare le condizioni atmosferiche, studiando i venti, le nuvole e i tuoni; in questo modo, in base alla meteorologia erano in grado di predire il futuro del sovrano, dei membri importanti della famiglia imperiale, dei funzionari di alto

rango e dell'impero stesso. I resoconti delle loro osservazioni e i relativi pronostici erano presentati quotidianamente all'imperatore, che aveva così modo di conoscere l'orientamento degli astri in relazioni alle decisioni da prendere. Poiché le tecniche e i responsi astrologici erano considerati segreti di Stato, il sovrano esercitava su di essi un controllo totale e gli astronomi erano soggetti a un codice molto rigido, che poneva seri vincoli al loro comportamento.

L'imperatore Wenzong (827-840 d.C.) nell'840 impose il segreto di Stato sulle profezie e, per evitare fughe di notizie, proibì agli astronomi d'intrattenere qualsiasi rapporto con altri funzionari di corte, incaricando un corpo d'ispettori *ad hoc* di vigilare su di essi. Quando veniva segnalato un fenomeno astronomico di portata eccezionale, gli astronomi erano tenuti a riferire i loro pronostici e a fornire i suggerimenti opportuni, ma la decisione sui provvedimenti da adottare prima del possibile verificarsi di una catastrofe spettava unicamente all'imperatore. Il timore della strumentalizzazione delle conoscenze astronomiche indusse l'imperatore a porre rimedio a eventuali travisamenti impiegando a corte anche degli astronomi privati. Gli esperti di astronomia, sovente, prestavano servizio anche presso coloro che ambivano a incarichi politici di prestigio; si dice, per esempio, che il filosofo taoista Fu Yi (554-639 d.C.) avesse previsto l'imminente ascesa al trono dell'imperatore Tang Taizong (627-649 d.C.) e che, in seguito, con l'avverarsi della profezia, il nuovo sovrano lo avesse fregiato del titolo di Grande Astronomo.

Secondo un'antica tradizione, le conoscenze astronomiche si tramandavano di padre in figlio. Gli esperti di questa materia, quasi come degli iniziati ai misteri orfici, formavano una sorta di casta chiusa. Come abbiamo già accennato, i mitici funzionari Chong e Li e i loro discendenti avevano diretto per secoli l'Ufficio astronomico. Lo stesso era avvenuto durante la dinastia Han con la famiglia Sima. Secondo Sima Qian, come abbiamo visto, i suoi antenati avrebbero lavorato presso l'Ufficio astronomico sin dai tempi della dinastia Zhou; egli stesso, alla morte del padre, aveva ereditato la carica di Grande Astronomo. In epoca Tang, la carica fu a lungo appannaggio della famiglia Li e passò dalle mani dell'astronomo Li Chunfeng (602-670



d.C.), esperto di calendari e di strumenti, a quelle del figlio Li Gai e in seguito del nipote Li Xianzong. Persino gli astronomi di origine indiana della famiglia Qutan si succedettero alla guida dell'Ufficio astronomico dei Tang per ben quattro generazioni. A Qutan Xida, per esempio, viene attribuita l'introduzione in Cina del calendario buddhista. In ogni caso, oltre che dai padri, gli astronomi erano avviati alla nobile professione anche da altri maestri di chiara fama. Sima Qian, per esempio, studiò astronomia con Tang Du, illustre astronomo e famoso "maestro di metodi" (*fangshi*); resta ancora sconosciuto, purtroppo, il nome di colui che trasmise a Tang Du le sue conoscenze.

Benché i testi antichi fossero andati per la maggior parte distrutti nel "rogo di libri" ordinato dal primo imperatore della dinastia Qin nel 213 a.C., i manuali di astronomia, astrologia e compilazione del calendario scamparono miracolosamente all'incendio, perché furono considerati dei libri di carattere tecnico-scientifico e quindi non minacciosi nei confronti del nuovo potere unitario. Queste pubblicazioni rappresentarono un valido strumento di consultazione per gli apprendisti astronomi, insieme a molte altre opere, tra le quali le *Memorie di uno storico* [*Shiji*] o la *Storia della dinastia Han [anteriore]* [*Hanshu*], le cui pagine ospitano un'introduzione generale all'astronomia, all'astrologia e ai metodi di compilazione del calendario, materie che, alla luce della volontà di consolidamento e rafforzamento del potere imperiale, rivestivano una notevole importanza strategica.

I primi anni di regno degli Han videro la fioritura di molteplici scuole di astronomia, astrologia e calendaristica. Poiché il primo sovrano della nuova dinastia, Liu Bang (256-195 a.C.), iniziò il suo regno nel 202 a.C. senza il fasto di un nuovo ordine cosmico, uno dei suoi successori, l'imperatore Wu (140-87 a.C.), alla fine del II secolo a.C. decise di rimediare a tale mancanza avviando la revisione completa del rituale di Stato, che, ovviamente, comprendeva anche la definizione di un nuovo sistema astronomico. Da ciò ebbe origine il calendario conosciuto in seguito come *Calendario Taichu* [*Taichu li*], contro l'adozione del quale si schierarono non meno di 17 scuole.

Anche in epoca Tang vi furono molte

controversie sul calendario: tra il regno dell'imperatore Gaozong (650-683 d.C.) e quello dell'imperatore Xianzong (806-820 d.C.) si alternarono almeno nove sistemi calendaristici. Sono rimasti famosi gli aspri scontri tra Li Chunfeng e Fu Renjun, contemporanei dell'imperatore Gaozong, circa la validità di alcuni di essi. Il fatto che un sistema calendaristico fosse più o meno efficace e guidasse correttamente la classe dirigente e il popolo nella sua vita quotidiana rappresentava una conferma del benvolere del cielo verso la casa regnante e la sua burocrazia.

Nei periodi Han e Tang, in realtà, l'Ufficio astronomico non fu un organismo completamente chiuso. L'accesso alle cariche, infatti, non era un diritto esclusivamente ereditario e molti studiosi di chiara fama, "maestri di metodi", monaci taoisti e buddhisti furono chiamati a prestarvi servizio. Ciò avveniva soprattutto quando si rendeva necessaria la revisione del sistema astronomico e del calendario. Nel 78 a.C., per esempio, l'imperatore Zhao (86-74 a.C.) incaricò gli esperti di 11 scuole di rinnovare il sistema calendaristico e promise loro di promuovere i migliori al rango di funzionari. Casi del genere non furono rari neppure nel periodo Tang: il grande storico Yu Jian, durante il regno dell'imperatore Gaozong, raccomandò il monaco taoista Fu Renjun affinché collaborasse alla revisione del calendario e, in seguito, questi fu nominato funzionario responsabile della compilazione del calendario. Anche l'imperatrice Wu Zetian (690-704 d.C.) nominò Grande Astronomo l'illustre "maestro di metodi" Shang Xianfu.

Gli astronomi non ufficiali, inoltre, erano spesso invitati a partecipare ai lavori di costruzione o perfezionamento di determinati strumenti. Sembra che l'imperatore Xuanzong (712-755 d.C.) nel 721 chiamasse a corte il monaco e matematico buddhista Yi Xing (683-727 d.C.), affidandogli il compito di compilare un nuovo calendario. Nel 724 lo incaricò, insieme al collega astronomo, ingegnere e inventore Liang Lingzan e ad alcuni "maestri di metodi", di perfezionare la sfera armillare. Dal 724 in poi, Yixing condusse una serie di osservazioni astronomiche in numerose località della Cina, insieme al collega astronomo Nangong Yue. Nel 725, Yixing realizzò un orologio meccanico ad acqua in collaborazione con Liang Lingzan. Dopo

questi preparativi, Yixing iniziò a compilare il nuovo calendario e completò la bozza del calendario *Dayan* nel 727. Quando morì, nello stesso anno, Zhang Shui e Chen Xuanjing modificarono leggermente la sua bozza, e il calendario *Dayan* venne ufficialmente promulgato dopo il 729. Questa libertà d'azione, tuttavia, non era destinata a durare molto: dalla dinastia Song (960-1279) in avanti, infatti, tutti coloro che si dedicavano privatamente allo studio dell'astronomia erano passibili di sanzioni severe e le cariche dell'Ufficio astronomico divennero rigorosamente ereditarie.

La compilazione del calendario

La compilazione del calendario, componente essenziale dell'astronomia cinese, ha una lunga storia di continui aggiornamenti e crescente complessità, volendo proporre un sistema sempre più preciso ed efficace. Negli antichi calendari, giorni, mesi e anni erano raggruppati in periodi tali da adattarli al ritmo della vita sociale e delle occupazioni quotidiane della popolazione; ma vi erano anche riportate le posizioni del Sole, della Luna e dei cinque pianeti visibili, le previsioni di eclissi solari e lunari, la lunghezza dell'ombra dello gnomone a mezzogiorno, computata giorno per giorno, e la durata del dì e della notte. Se alcuni di questi elementi riguardavano la vita e l'attività lavorativa delle persone, il contenuto astronomico dei calendari rispecchiava però soprattutto il desiderio dei governanti di conoscere in anticipo determinati fenomeni celesti, come le eclissi e il moto della Luna e dei pianeti.

Era credenza diffusa, come abbiamo visto, che questi fenomeni influenzassero direttamente le faccende terrene, una concezione che doveva radicarsi e ampliarsi fino a includere l'ascesa e la caduta degli Stati e la buona o la cattiva sorte degli imperatori. In base a queste idee, il calcolo delle eclissi divenne un elemento essenziale dei calendari, assieme all'indicazione dei giorni fausti in cui svolgere determinate attività. L'interesse per le eclissi solari e lunari risale almeno al periodo Shang, mentre quello per il moto della Luna e dei pianeti risale all'epoca Zhou. Il contenuto degli antichi calendari cinesi è quindi molto simile a quello degli almanacchi astronomici dei tempi moderni. Di generazione in generazio-



ne, gli astronomi cinesi si sforzarono di migliorare il livello di accuratezza dei loro calendari, anche perché essi costituivano uno strumento che permetteva ai governanti di esercitare la loro autorità.

Intorno al 2400 a.C., gli astronomi cinesi iniziarono ad applicare il metodo dell'osservazione del sorgere di Antares (α Scorpii) al crepuscolo in corrispondenza dell'orizzonte orientale come segnale dell'arrivo della primavera e dell'inizio dell'anno, inaugurando in tal modo il metodo dell'annuncio delle stagioni in base all'osservazione dei fenomeni celesti. I progressi in questo campo sono testimoniati dalle *Regole di Yao* [Yaodian] del *Classico dei documenti* [Shujing], un antico manuale scritto quattro secoli dopo, secondo cui l'osservazione al meridiano e al crepuscolo di *niao* (α Hydrae), *huo* (α Scorpii), *xu* (β Aquarii) e *mao* (β Tauri) serviva a stabilire, rispettivamente, il punto di mezzo e quello d'inizio della primavera, dell'estate, dell'autunno e dell'inverno. Durante il periodo Shang, si cominciò a determinare il solstizio d'inverno mediante la misurazione della lunghezza dell'ombra dello gnomone. Risalgono quindi al più tardi a quest'epoca la definizione di mese come periodo delle fasi lunari e la suddivisione del calendario in 12 mesi, con mesi di 30 e di 29 giorni (per adattarsi alla durata effettiva, di circa 29 giorni e mezzo, del mese lunare); i mesi lunghi erano talvolta raggruppati uno dopo l'altro. Si faceva anche uso di mesi intercalari per accordare la durata dell'anno tropico (il periodo intercorrente tra due passaggi successivi del Sole al solstizio d'inverno) con quella della serie annuale dei mesi lunari. L'origine del tradizionale calendario lunisolare cinese risale pertanto a quest'epoca. Non si trattava, però, di un calendario regolare, per cui era necessario ricorrere a osservazioni costanti per poterlo adattare agli usi civili.

Nel Periodo delle Primavere e Autunni comparvero i primi calendari regolari, in cui erano indicate esplicitamente la durata di un anno tropico e quella di un mese lunare, basandosi su questi dati per calcolare gli anni, i mesi, il primo giorno del mese lunare (il giorno in cui il Sole e la Luna si trovano alla stessa longitudine) e i mesi intercalari. Durante i 2.000 anni intercorsi tra il Periodo delle Primavere e Autunni e l'avvento della dinastia Ming (1368), si assistette alla pubblicazione di più di 30 calendari ufficiali. A parte alcu-

ni casi dovuti al cambiamento di dinastia, la ragione principale di modifiche così frequenti risiedeva nel fatto che i calcoli basati su calendari precedenti non corrispondevano ai fenomeni celesti effettivamente osservati. Siccome i calendari in uso non erano soddisfacenti, il moto del Sole e della Luna e dei cinque pianeti erano oggetto di continue osservazioni e calcoli, in base ai quali i vecchi calendari venivano sistematicamente riesaminati per verificarne gli errori e poi sostituiti dai nuovi. Le osservazioni diventarono sempre più attente e prolungate, e fu sviluppata un'attività comparativa basata sul confronto fra i calcoli matematici e i fenomeni celesti effettivamente osservati. Si ottennero in tal modo dati sempre più precisi: quelli riportati negli antichi calendari cinesi riguardavano almeno 33 differenti fenomeni astronomici. Inoltre, furono compilate tavole specifiche per la maggior parte di questi fenomeni. Questo patrimonio di conoscenze serviva a effettuare calcoli come quelli per la determinazione del primo giorno di ogni mese, dei mesi intercalari, dei 24 periodi solari quindicinali detti *qi* e delle eclissi di Sole e di Luna, che andavano a formare l'almanacco in uso presso la popolazione.

Lo sviluppo di metodi matematici e di algoritmi di calcolo sempre più precisi per elaborare i dati astronomici portò alla creazione di un'astronomia matematica, ovvero basata su osservazioni ripetute e accurate e caratterizzata da calcoli eseguiti con metodi di tipo algebrico, particolarmente adatta per compilare i calendari. Innanzitutto, furono messi a punto dei metodi d'interpolazione, per calcolare i valori astronomici relativi a un determinato istante per il quale non si possedevano dati, ma che fosse compreso in un intervallo di tempo per il quale risultassero invece disponibili i dati. Tali metodi si basavano sull'uso di tavole astronomiche e consideravano le variazioni giornaliere, o durante altri periodi, di un dato valore astronomico: il primo passo consisteva nel raccogliere i dati disponibili per l'anzidetto intervallo di tempo in una tabella ordinata.

Nella fase iniziale fu adoperata l'interpolazione lineare, vale a dire il metodo più semplice, in cui la variazione era considerata uniforme. Nel 604 Liu Zhuo (544-608 d.C.) introdusse il metodo dell'interpolazione quadratica, che usò per compilare tavole per compensare il



Fig. 12 - Artista giapponese, *Gli otto patriarchi di Shingon* [Shingon Hassoza]. Ritratto di Yi Xing. Periodo Kamakura (XIII-XIV secolo), Nara National Museum (Giappone)

moto irregolare del Sole, tavole per le latitudini celesti della Luna e altre tavole riguardanti vari fenomeni astronomici. Egli fu indotto a concepire questo metodo perché si era accorto che, come per il moto del Sole, la variazione dei valori astronomici in una data regione non era uniforme, ma obbediva alla cosiddetta "regola dell'accelerazione costante", che si esprimeva con una regola e una curva quadratica. Il metodo dell'interpolazione quadratica, con intervalli di lunghezza pari alla lunghezza media degli intervalli di misurazione, si prestava molto meglio di quello lineare per descrivere le molte variazioni di dati astronomici governate, almeno in prima approssimazione, dalla legge dell'accelerazione costante.

Tale metodo fu perfezionato da Yixing. Per compilare le sue tavole, necessarie per compensare il moto irregolare del Sole e della Luna e le tavole delle eclissi nei 24 punti che determinavano i periodi solari quindicinali *qi* (i quali non hanno durata fissa), Yixing, basandosi sul metodo di Liu Zhuo, ideò il metodo dell'interpolazione con intervalli di lunghezze differenti, risolvendo così il problema di descrivere correttamente le diverse variazioni; da un punto di vista matematico, il metodo di Liu Zhuo risultava un caso particolare di quello di Yixing.

Entrambi i metodi esercitarono una notevole influenza sui calendari delle dinastie successive, fino a entrare nella consuetudine. Tuttavia, per alcuni va-

lori astronomici, quali, per esempio, la compensazione del moto irregolare dei cinque pianeti e la latitudine celeste della Luna, le variazioni non potevano essere descritte in maniera soddisfacente supponendo che obbedissero a un'accelerazione costante e quindi ricorrendo a una legge quadratica; si andò allora alla ricerca di metodi alternativi. Wang Xun (1235-1281) e Guo Shoujing (1231-1316) introdussero così, nel 1281, l'interpolazione cubica, analoga a quella quadratica, salvo che per il ricorso a una legge di variazione cubica (ossia, in termini moderni, espressa da un'equazione di terzo grado), anziché quadratica (equazione di secondo grado). Un'altra famiglia di metodi usata per un lungo periodo a partire da Liu Zhuo per studiare le variazioni giornaliere, in gradi, di determinate grandezze astronomiche - come la velocità di spostamento verso ovest di alcuni pianeti - fu quella basata sulla costruzione di una progressione aritmetica.

Questi metodi erano applicati anche per trasformare le coordinate eclittiche della Luna in coordinate equatoriali oppure misurate lungo l'orbita, e viceversa, o per calcolare la lunghezza del dì e della notte nei 24 periodi solari quindicinali. In calcoli di questo genere, Liu Hong (140-206 d.C.) usò correttamente la formula che dava la somma di una progressione aritmetica. Infine, una nuova strada fu intrapresa da Cao Shiwei, il quale, nel *Calendario Futian* [*Futian li*] del 780 d.C., presentò una formula quadratica per la compensazione del moto del Sole, aprendo così nuove prospettive per la scienza astronomica. Nell'892, Bian Gang migliorò la formula di Cao Shiwei e la estese alla trasformazione delle coordinate eclittiche in equatoriali, al calcolo della latitudine celeste della Luna, al calcolo dello *shicha* (valore di compensazione per il periodo tra l'inizio di un'eclissi solare e il mezzogiorno locale) e alla compensazione dei dati riguardanti le eclissi per errori dovuti alla parallasse. Il maggiore contributo di Bian Gang fu peraltro la formula cubica per calcolare la lunghezza dell'ombra dello gnomone e l'equazione di quarto grado per calcolare la latitudine apparente del Sole e la durata del dì e della notte. Furono i suoi lavori a conferire prestigio a queste formule e a far sì che, in seguito, esse venissero impiegate in quasi tutti i calendari. Tra questi, il *Calendario Mingtian* (1064) di

Zhou Zong fu quello che ne fece il maggior uso; inoltre, Zhou Zong inventò una formula di quinto grado per calcolare la lunghezza dell'ombra dello gnomone, la formula di ordine più alto mai adottata nei calendari cinesi.

L'uso di queste formule sostituì in varia misura il metodo tradizionale, piuttosto complicato, che cominciava con la compilazione di una serie di tavole e proseguiva poi con l'interpolazione dei dati: l'accuratezza dei risultati era praticamente la stessa, ma il metodo con le formule citate era più matematico e più teorico, superiore quindi al metodo tradizionale, che aveva un carattere empirico e dipendeva fortemente dalle osservazioni. Queste ultime, comunque, proseguirono ininterrottamente e con sempre maggiore attenzione, sfruttando gli strumenti sempre più perfezionati che venivano messi a punto presso gli osservatori astronomici delle varie capitali che si susseguirono nel corso dei secoli.

Il calendario islamico

Già all'epoca delle dinastie Tang e Song, quando la Cina si aprì gradualmente ai contatti con il mondo esterno, i paesi islamici stabilirono intensi rapporti politici e commerciali con essa, e le migrazioni di mercanti arabi, persiani e turchi musulmani, così come di altri gruppi etnici dell'Asia centrale e dell'India, favorirono l'introduzione nel Regno di Mezzo della cultura tecnico-scientifica islamica. Nello stesso tempo, grazie alla mediazione islamica, molte acquisizioni tecnico-scientifiche cinesi fluirono verso sud, nel subcontinente indiano, e verso ovest, nel Medio Oriente e in Europa, contribuendo allo sviluppo generale della conoscenza in vari campi dello scibile umano. Basti pensare alle quattro invenzioni canoniche, ossia la carta, la bussola, la stampa e la polvere da sparo, per comprendere quale apporto la Cina abbia dato all'evoluzione della civiltà mondiale.

Nel luglio del 751, l'Impero abbaside sconfisse la dinastia Tang nella battaglia del fiume Talas, segnando la fine dell'espansionismo cinese verso ovest, lungo la Via della Seta, e determinando il controllo musulmano della Transoxiana per i successivi 400 anni. Tuttavia, il dominio arabo terminò nell'821, quando i Tahiridi originari della Persia as-

sunsero il potere in quella regione; indi seguirono i turchi nel 977 sotto la dinastia dei Ghaznavidi fino al 1124, quando subentrarono i proto-mongoli Kara Khitay (1124-1218), poi spodestati dai naiman di Kuchlug nel 1211. Oggi la maggior parte delle minoranze etniche del Xinjiang (provincia autonoma della Cina al confine con l'Asia centrale) è costituita da popolazioni islamiche, che sono presenti, sebbene in maniera più sporadica, anche in altre province cinesi. Secondo statistiche recenti, i musulmani presenti in Cina sono complessivamente circa 17,5 milioni.

In passato si sapeva pochissimo dell'interazione culturale sino-araba in campo astronomico durante il periodo Song. Nel 1070 l'imperatore Shenzong (1048-1085) invitò 5.300 musulmani di Bukhara a stabilirsi in Cina, per creare una zona cuscinetto al confine con il territorio soggetto alla dinastia Liao nel nord-est del paese. Questi musulmani si stabilirono tra la capitale Kaifeng e Yenching (l'odierna Pechino) ed erano guidati dal principe Amir Sayyid "Sufei-er", definito il "padre" della comunità musulmana in Cina. Prima di lui, l'Islam veniva chiamato dai cinesi *Dashi fa* (legge degli arabi) e in seguito fu coniata l'espressione *Huihui Jiao* (religione degli *hui*). Essi, operando nelle città portuali di Guangzhou, Quanzhou e Hangzhou sulla costa sud-orientale della Cina, così come nei centri interni di Xi'an, Kaifeng e Yangzhou, divennero così importanti nella gestione del commercio internazionale cinese da occupare stabilmente la carica di Direttore generale della navigazione.

Oggi, grazie alla *Genealogia del clan Ma di Huaining* [*Huaining Mashi zongpu*], sappiamo che la famiglia di Ma Yize (circa 910-1005), di origine araba, dopo il suo arrivo in Cina, contribuì a compilare il *Calendario Yingtian* [*Yingtian li*]. Ma Yize lavorò insieme ai suoi figli presso l'Ufficio astronomico (*Sitian jian*) dell'impero Song, e tracce del loro lavoro sono presenti in tre dei più importanti calendari di quel periodo, lo *Yingtian* (964-981), il *Qianyuan* (982-1001), e lo *Yitian* (1002-1023), che contengono anche la prima registrazione del sistema settimanale in Cina.

Nella cultura tradizionale cinese il momento iniziale dell'era di un calendario, ossia il giorno a partire dal quale cominciava il computo dei giorni, era nor-



malmente collocato all'inizio del ciclo di 60 giorni denominato *ganzhi*, abbreviazione per *tiangan dizhi* (lett. "tronchi celesti e rami terrestri"). Nel *Calendario Yingtian*, il giorno iniziale coincideva non soltanto con l'inizio del *ganzhi*, ma anche con il solstizio d'inverno, con il primo giorno di Luna nuova e soprattutto con un venerdì, che è altresì il primo giorno del calendario lunare arabo (16 luglio 622). Ciò permise ai musulmani residenti in Cina di identificare i venerdì, che per loro erano giorni di preghiera e quindi assumevano un'importanza determinante. Il *Calendario Yingtian* comprendeva, inoltre, alcuni procedimenti matematici utili per stabilire particolari giorni della settimana a partire dal sistema cinese del suddetto ciclo di 60 giorni ed ebbe anche il merito di riformare il modello per convertire il calendario dal sistema cinese a quello arabo (e viceversa), così come il calendario civile usato dai musulmani in Cina per motivi religiosi; per questo, più tardi, sia il *Calendario Qianyuan* che quello *Yitian* seguirono il suo stesso modello.

Ma Yize, che era un musulmano sunnita nativo dell'Asia Minore, si specializzò nella calendaristica astronomica, ma studiò anche, in maniera approfondita, la dottrina religiosa dell'Islam. All'età di 40 anni, giunse in Cina con i suoi tre figli e partecipò alla revisione del calendario, lavoro che durò due anni. Nel 963, Ma Yize divenne sovrintendente dell'Ufficio astronomico, ma già nel 966 - sette anni dopo che Zhao Kuangyin (927-976 d.C.), passato alla storia con il nome postumo di Taizu, era divenuto imperatore - gli fu attribuito il titolo di Gran Maestro di Splendida Felicità (*guanglu dafu*) e gli fu accordato il rango di marchese (*houjue*). Tali onori erano il frutto della sua fama come studioso della dottrina islamica, tanto che si guadagnò anche il titolo di consigliere del governo cinese per gli affari islamici. Nel 997, Ma Yize si ritirò a vivere nella zona dello Yong'an (nell'odierna provincia dello Shanxi), dando vita a un importante clan familiare. Dopo il suo ritiro, il primogenito, Ma E, passò a dirigere l'Ufficio astronomico, ereditando anche il titolo di marchese; il secondogenito, Ma Huai, divenne invece assistente-capo dell'Ufficio astronomico nel 1001, mentre il terzogenito, Ma Yi, anch'egli esperto di astronomia e di astrologia, fu insignito del titolo di generale. Il calcolo delle date in 12 zodiaci

di Ma Yi fu registrato in un famoso testo militare dei Song Settentrionali (960-1127), gli *Elementi essenziali dai classici militari* [*Wujing zongyao*].

Il 1° giugno 1215 i mongoli occuparono Zhongdu (Pechino), la capitale dell'impero Jin, costringendo l'imperatore Xuanzong (1163-1224) a trasferire la sua capitale a Kaifeng (allora Bianjing), nel Henan, aprendo così la valle del Fiume Giallo a nuove incursioni tartare. Quasi certamente nello stesso periodo un funzionario dell'Ufficio astronomico



13

co Jin di nome Li fu chiamato al servizio di Gengis Khan (1162-1227), con il compito d'introdurre presso i mongoli le istituzioni astronomiche e il calendario Jurchen. Nel 1220 Yelü Chucai (1190-1244), il famoso consigliere confuciano di Gengis Khan e del suo terzogenito ed erede Ögödei Khan, presentò un nuovo calendario, il *Calendario di un'Epoche nell'anno Gengwu della Spedizione in Occidente* [*Xizheng gengwu yuanli*], per celebrare la spedizione di conquista condotta da Gengis Khan nella Corasmia, un vasto impero dell'Asia centrale di origine turco-mamelucca e di cultura persiana sottomesso dai mongoli fra il 1220 e il 1231. Si ritiene generalmente che il calendario di Yelü Chucai fosse stato compilato sia seguendo il *Calendario Daming* [*Daming li*] che accogliendo elementi islamici, provenienti soprattutto dal manuale astronomico contenente delle tabelle aggiornate intitolato *Conoscenza acquisita* [*Al-Muqtabas*], redatto da Ibn al-Kammad, noto astronomo andaluso del XII secolo e tradotto in latino da Giovanni da Palermo nel 1262.

In seguito alla conquista della capitale meridionale dei Jin (Kaifeng), avvenuta nel 1233, i membri dell'Ufficio astronomico presenti in loco furono condotti a Pechino; un trattamento speciale fu riservato ai funzionari illustri

Fig. 13 - Il Padiglione della Fenice, nel quarto cortile della Grande Moschea di Xi'An, risalente al 742 d.C., ma ristrutturata in epoca Ming nel 1384, durante il regno dell'imperatore Hongwu

Fig. 14 - Artista cinese. *Ritratto di Qubilay Khan*, circa 1294, Taipei, National Palace Museum



14

che avevano ereditato il loro incarico in ambito familiare, come Zhang Juzhong e Yue Xizai. Nel 1260, quando Qubilay divenne quinto Khagan ("imperatore" in lingua mongola), l'Ufficio astronomico degli Jurchen fu ristabilito con il nome di *Sitian tai*. In quello stesso anno l'architetto cinese Liu Bingzhong (1216-1274), stretto consigliere di Qubilay, suggerì la promulgazione di un nuovo calendario e l'adozione di leggi e istituzioni tipicamente cinesi, per far sì che la nuova dinastia fosse accettata dalla maggioranza della popolazione. Nel 1266 Qubilay proibì, in ossequio alla tradizione cinese, lo studio privato dell'astronomia/astrologia e il possesso di testi riguardanti tale disciplina. Nel 1271, con l'instaurazione formale della dinastia Yuan (1279-1368), Qubilay istituì nella capitale Khanbaliq (in cinese Dadu, l'attuale Pechino) un Ufficio "ausiliario" (o "succursale", *xing*) e un Ufficio astronomico islamico (*Huihui sitian tai*), guidato dall'astronomo Jamal ad-Din, nativo di Bukhara, nell'attuale Uzbekistan, che in precedenza aveva lavorato presso l'osservatorio astronomico di Maragheh, il cui compito era quello di verificare, alla luce delle conoscenze astronomiche islamiche, la validità delle osservazioni e delle previsioni effettuate dagli astronomi cinesi. Jamal ad-Din era già stato al servizio di Qubilay come

Fig. 15 - L'Osservatorio Astronomico di Gaocheng, noto anche come Osservatorio di Dengfeng, nella provincia del Henan, fu costruito nel 1276, all'inizio della dinastia Yuan, per volere di Qubilay Khan e su progetto degli astronomi Guo Shoujing e Wang Xun, per osservare il moto dei corpi celesti e calcolare il tempo

Fig. 16 - Seyyid Lokman, *Il fior fiore delle storie* [Zubdat-al Tawarikh]. Mappa celeste con i segni dello zodiaco e le case lunari, 1583, Istanbul, Museum of Turkish and Islamic Arts



15

astronomo (*xingxue zhe*) dal 1251 al 1260, quando questi viveva nella propria residenza principesca e quindi il nuovo Khagan conosceva bene le sue doti. Nel 1267, Jamal ad-Din compilò per l'imperatore il *Calendario dei Diecimila Anni* [Wannian li] e gli portò in dono sette strumenti astronomici islamici, omaggio di Hulagu Khan, primo Ilkhan di Persia, tra cui un astrolabio planisferico persiano (un modello bidimensionale della sfera celeste), una sfera armillare e un globo celeste.

Nel 1274, l'Ufficio Jurchen e quello islamico furono accorpati in un unico dipartimento della Biblioteca imperiale (*bishu jian*). La sua funzione principale era la sorveglianza sui libri di astronomia. Qubilay aveva chiaramente mostrato di voler esercitare un rigido controllo sull'astronomia civile nell'impero mongolo. Nel 1273, nel 1281 e nel 1284, promulgò una serie di editti per proibire alle persone comuni la raccolta e lo studio dei libri di astronomia; affidò poi la soprintendenza di questo progetto a tre funzionari cinesi: Xu Heng (1209-1281), Wang Xun (1235-1281) e Guo Shoujing (1231-1316). Intorno al 1278, fu istituito un Ufficio astronomico cinese (*Taishi yuan*), che potesse entrare in competi-

zione con il *Sitian tai*; due anni dopo fu completato il nuovo calendario, promulgato nel 1281 come *Calendario Shoushi* [Shoushi li]. Nel periodo Yuan, il *Taishi yuan* aveva la responsabilità di promulgare il calendario, mentre il *Sitian tai* aveva il potere d'istituire le scuole. Il sistema dei diversi Uffici e le riforme del calendario decise sotto la dinastia Yuan ebbero l'effetto di separare incarichi astrologici e responsabilità calendaristiche, affidandoli, rispettivamente, agli Uffici astronomici Jurchen, islamico e cinese.



16

Il calendario perpetuo di Jamal ad-Din era l'equivalente del calendario solare islamico e in Cina svolse la funzione di calendario civile per i musulmani residenti nell'impero mongolo. Poiché, secondo la tradizione cinese, gli studi calendaristici includevano la predizione e il calcolo delle eclissi e delle orbite planetarie, l'Ufficio astronomico islamico comprese anche questi compiti tra quelli degli studi calendaristici. Nel 1273, Jamal ad-Din fu promosso alla direzione della Biblioteca imperiale. Nel 1287, fu nuovamente promosso al rango di Grande Studioso e divenne il responsabile di tutti gli affari scientifici, culturali e religiosi dell'Impero mongolo. Nel 1285, dopo aver ottenuto l'approvazione della corte, Jamal ad-Din iniziò la compilazione della cartografia dell'impero mongolo, la *Monografia generale dei Grandi Yuan* [Dayuan yitong zhi]. Era, questo, un progetto imponente, che comportava il rilievo e la mappatura dell'intero territorio soggetto alla dinastia gengiskhanide. L'astronomo persiano, utilizzando le sue conoscenze di cartografia araba, redasse una serie di mappe dell'impero mongolo e delle singole province, lavorando a questo progetto sino alla morte, avvenuta nel 1291. L'intera opera enci-

clopedica, composta da 1.300 capitoli, la cui compilazione costituì l'ultimo impegno di Jamal ad-Din, terminò nel 1303.

La nuova dinastia autoctona cinese dei Ming espulse i mongoli nel 1368, assumendo quindi il controllo dell'Ufficio astronomico, che a quel tempo raccoglieva più di 200 testi di astronomia. Inizialmente la capitale fu stabilita a Nanchino e lì venne creato l'Osservatorio della Montagna Purpurea. Fu soltanto sotto il terzo imperatore della dinastia, Zhu Di (1360-1424), che la capitale, nel 1421, venne nuovamente trasferita a Pechino, perché situata in una posizione migliore, dal punto di vista strategico, per contrastare la pressione dei nomadi delle steppe. Sotto il regno del fondatore Hongwu, i burocrati mongoli e dell'Asia centrale che avevano dominato per quasi un secolo durante la dinastia Yuan vennero rapidamente sostituiti da funzionari cinesi di etnia han. Fu ripristinato il tradizionale sistema degli esami, mediante il quale venivano selezionati i funzionari statali e gli impiegati civili e militari sulla base del merito. I letterati confuciani, messi da parte dalla dinastia Yuan per circa un secolo, tornarono nuovamente ad esercitare la loro influenza sullo Stato cinese. Nonostante questa restaurazione culturale, quando l'astronomo arabo Made Luding e i suoi figli giunsero in Cina nel 1369, furono immediatamente raccomandati per l'Ufficio astronomico islamico della corte Ming, istituzione che lavorò indipendentemente sino a quando, dopo la morte di Hongwu, non ne fu ordinata la fusione con l'Ufficio astronomico cinese. Durante questo periodo, furono completate due importanti opere: il *Calendario islamico* [Huihui lifa] e la *Traduzione Ming del 'Libro dei segni celesti'* [Mingyi tianwen shu].

La famiglia di Made Luding proveniva da Gedda, nel cuore dell'Arabia, e quando arrivò in Cina la corte Ming ne apprezzò talmente le doti di cultura e competenza da concedergli il titolo onorifico di *Shaykh al-Islam*, "principe dell'Islam", che veniva attribuito ai maggiori studiosi di materie islamiche, e da affidargli la direzione dell'Ufficio astronomico islamico. Per i loro contributi in questo campo, Made Luding e i suoi figli ricevettero anche l'onore di nominare la propria casa "Sala della grande misurazione" (*dace tang*) e di assumere il cognome cinese Ma, lo stesso della famiglia dell'imperatrice. Nel 1372, Made

Luding si recò in pellegrinaggio via mare alla Mecca e morì a Ningbo sulla via del ritorno in Cina.

La figura più importante della famiglia Ma fu Ma Shaykh, conosciuto anche con il nome cinese di Wu Liang. Sin da quando arrivò in Cina e iniziò a lavorare presso l'Ufficio astronomico islamico, Ma Shaykh si sforzò d'imparare il cinese, immergendosi completamente nella cultura del paese d'adozione. Egli riuscì in poco tempo a padroneggiare la lingua e la cultura cinesi, cessando ben presto di comportarsi come uno straniero, tanto che il primo imperatore Ming, Hongwu, gli diede in sposa la figlia tredicenne. Dopo la morte di Made Luding, Ma Shaykh ereditò la direzione dell'Ufficio astronomico islamico, il titolo onorifico di *Shaykh al-Islam* e il lavoro presso l'Istituto di traduzione. Egli accompagnò più volte gli ambasciatori cinesi nei paesi arabi e successivamente, nel 1382, propose di tradurre in cinese il *Calendario islamico* [*Hijri*], impresa che portò a termine nel giro di pochi anni.

Il *Calendario islamico*, in effetti, era tanto una compilazione quanto una traduzione e rappresenta la prima opera collettiva di astronomia giunta fino a noi. Esso comprendeva un testo introduttivo, 39 tavole numeriche, una tavola delle stelle e 13 mappe stellari regionali; l'intero cielo era diviso nelle classiche 12 costellazioni zodiacali. La funzione del *Calendario islamico* non era soltanto quella di calcolare i giorni ripartiti nelle costellazioni zodiacali, ma anche di predire le eclissi, stabilire il moto dei pianeti e fornire servizi astrologici per la corte imperiale. Durante il lavoro di compilazione del *Calendario islamico*, la famiglia Ma osservò e misurò dettagliatamente la posizione e il moto dei corpi celesti, convertendo i dati in tavole numeriche. Tra l'altro, sappiamo che misurò anche la latitudine della nuova capitale Nanchino. Il sistema delle costellazioni zodiacali non ha alcuna relazione con le mappe stellari arabe e deve quindi essere basato su un calcolo originale, elaborato a partire da osservazioni e misurazione effettuate in Cina. Lo zodiaco, inoltre, consiste di una serie di costellazioni situate lungo l'eclittica ed è rappresentato in griglie di longitudine e latitudine eclittiche, costituendo la prima rappresentazione di questo tipo in Cina.

Ma Hama era il secondogenito di Made Luding e lavorò con il padre presso

l'Ufficio astronomico islamico e l'Istituto di traduzione sino al 1369. Nel 1382, gli fu ordinato di compilare la *Traduzione Ming del 'Libro dei segni celesti'* [*Mingyi tianwen shu*], un testo basato sull'originale *Libro dei segni celesti* [*Tianwen shu*] di Kuoshi Yaè (971-1029), lavoro che portò a termine nel giro di due anni. Dai titoli delle diverse edizioni manoscritte di quest'opera sappiamo che si trattava di un testo astrologico che introdusse in Cina l'astronomia islamica, a quel tempo non ancora ben conosciuta. Esso contiene, per esempio, i nomi di 20 costellazioni arabe, le coordinate eclittiche e la "magnitudine" (misura della loro luminosità) di 30 stelle, concetto introdotto per la prima volta in Cina. L'astronomia islamica si guadagnò un notevole favore nel Celeste Impero per la sua teoria delle latitudini planetarie, un concetto all'epoca inesistente nell'astronomia cinese, e per il calcolo accurato delle eclissi di Sole e di Luna, che, come abbiamo più volte detto, rivestivano un significato particolare in ambito astrologico e divinatorio.

L'arrivo dei gesuiti

Con l'ascesa al trono della dinastia Ming, il fervore d'iniziativa che aveva caratterizzato il periodo precedente gradualmente si affievolì: la matematica, l'astronomia e le altre scienze esatte subirono un generale declino, frutto del disinteresse per il rinnovamento del sapere e della chiusura culturale del paese alle influenze esterne. Benché le sette spedizioni navali guidate dall'ammiraglio eunuco musulmano Zheng He (1371-1434) tra il 1405 e il 1433, si avvalessero delle cognizioni degli astronomi islamici per tutte le necessità della navigazione, dal calcolo delle posizioni a quello delle rotte, oltre che per sondare i disegni celesti riguardo al loro esito, l'atteggiamento di fondo della nuova classe dirigente di stretta osservanza confuciana era di profonda diffidenza nei confronti dei consulenti stranieri, in particolare persiani, arabi e turchi, che avevano avuto un ruolo di primo piano durante la precedente dinastia mongola.

Gli strumenti astronomici utilizzati negli osservatori erano ormai obsoleti e sia i calcoli calendaristici che le previsioni delle eclissi e del moto del Sole e della Luna risultavano spesso errati. Per tutta la durata della dinastia Ming, restò

in uso il *Calendario Datong* [*Datong li*] elaborato da Liu Ji (1311-1375); infatti, i tentativi di riformarlo furono osteggiati dalla corte, con il risultato di accumulare errori sempre più gravi nel corso degli anni. Per quanto riguarda gli strumenti di misurazione del tempo, non furono realizzati progressi significativi. Il miglioramento e lo sviluppo di nuovi modelli di clessidre furono impediti dall'emanazione, all'inizio della dinastia Ming, di un decreto imperiale che imponeva l'unificazione e la standardizzazione delle varie tipologie in uso nel paese. Sia il sistema di misurazione del tempo che le indicazioni fornite dagli strumenti erano piuttosto imprecisi; per esempio, la bacchetta che fungeva da indicatore era suddivisa sommariamente in quarti. In seguito, non venne effettuato alcun tentativo di miglioramento o di rinnovamento degli strumenti di misurazione del tempo e, ad aggravare la situazione, si aggiunse la distruzione di alcune clessidre del periodo Yuan.

L'Osservatorio Astronomico di Pechino restò privo di strumenti fino al 1438, anno in cui ne furono realizzati due, una "sfera armillare" (*hunyi*) e una sua versione semplificata (*jianyi*), in base ai modelli lignei degli strumenti ideati da Guo Shoujing all'inizio della dinastia Yuan e installati presso l'Osservatorio della Montagna Purpurea a Nanchino. La realizzazione delle repliche di tali strumenti e il loro impiego a Pechino presentarono diversi problemi, che furono risolti soltanto più tardi. L'armilla semplificata non era stata graduata fino all'eclittica e ulteriori graduazioni furono aggiunte nel 1446. Inoltre, la differenza di latitudine fra Nanchino e Pechino da un lato causava imprecisioni che divennero note soltanto nel 1447 e dall'altro lato rendeva gli strumenti realizzati per Nanchino inutilizzabili nella nuova capitale. Infine, non era stato preso in considerazione il fenomeno della precessione degli equinozi; nella sfera armillare, gli equinozi erano semplicemente copiati dal modello più antico e solamente nel 1489 si raggiunse la consapevolezza di questo problema.

L'atteggiamento conservatore degli imperatori Ming, inoltre, provocò un declino generalizzato degli studi teorici; la corte, infatti, vietò alla gente comune di studiare astronomia e di collezionare libri sulla materia, mentre stabilì che la carica di astronomo presso l'Ufficio



astronomico imperiale fosse considerata ereditaria. L'Ufficio astronomico divenne così un organismo sempre più inadeguato, chiuso alle innovazioni e inavvicinabile per gli studiosi di talento: una specie di sinecura per generazioni di astronomi vecchio stile, che si tramandavano i trucchi del mestiere di padre in figlio. Soltanto sporadicamente la corte assunse qualche provvedimento allo scopo di riformare la struttura. Durante il regno di Hongzhi (1488-1505), la proibizione di dedicarsi agli studi astronomici fu in parte revocata e venne chiesto ai cultori della materia di presentarsi a corte, ma nessuno si fece avanti. Nel corso del XVI secolo, un numero crescente di persone si rese conto che il divieto andava revocato del tutto, pena una decadenza generalizzata della qualità del lavoro; molti funzionari cominciarono a parlare apertamente di astronomia e alcuni tentarono persino d'incoraggiare lo studio della materia al di fuori dell'Ufficio astronomico. Vi furono, infine, individui particolarmente audaci, come il principe Zhu Zaiyu (circa 1536-1610) e Xing Yunlu, un funzionario dello Shaanxi, che osarono scrivere libri di astronomia o compilare nuovi calendari, per dare un contributo al dibattito in corso.

Secondo la tradizione cinese, era necessario avvalersi di calendari in grado di prevedere correttamente le eclissi solari e lunari e il moto del Sole e della Luna; ciò nonostante, durante la dinastia Ming le previsioni delle eclissi risultavano sovente assai poco accurate a causa dell'uso di un calendario estremamente impreciso, che era stato compilato poco prima della fondazione della dinastia da Liu Ji (1311-1375). Uomo di fiducia del nuovo imperatore, egli non possedeva le conoscenze astronomiche e matematiche necessarie per poter svolgere un simile compito. Liu Ji, pertanto, la cui formazione era da filosofo, politico e stratega militare, si basò completamente sul *Calendario Shoushi* [*Shoushi li*] elaborato da Guo Shoujing e risalente al 1281. Nel 1384, Yuan Tong, un funzionario dell'Ufficio astronomico, fece notare che, in buona sostanza, il *Calendario Datong* era soltanto una copia del calendario di Guo Shoujing, e ne propose la revisione allo scopo di correggerne gli errori, che andavano aumentando con il passare degli anni. La proposta fu accolta e Yuan Tong fu nominato direttore dell'Ufficio astronomico con l'incarico di riformare

il calendario. In questa veste, pubblicò la *Norma generale del calendario Datong* [*Datong lifa tonggui*], in cui spiegava in modo particolareggiato i metodi per prevedere le eclissi e i calcoli calendaristici da lui usati. La nuova edizione, tuttavia, si basava ancora sostanzialmente sul calendario di Liu Ji e conteneva soltanto qualche modifica secondaria; l'epoca, ossia la data a partire dalla quale erano stati eseguiti i calcoli calendaristici, fu spostata dal 1280 al 1384, ma la precessione degli equinozi vi era del tutto ignorata e la durata del giorno era ancora indicata con l'ora di Nanchino in tutto l'impero.

Quando Matteo Ricci (1552-1610) giunse in Cina, stabilendosi prima a Macao e poi nel Guangdong, non ebbe subito la percezione delle profonde differenze tra l'astronomia cinese e quella occidentale e inizialmente fu portato a sottovalutare i risultati della prima, che gli appariva arretrata e per molti versi superstiziosa. Con un malinteso senso di superiorità della civiltà europea rispetto a quella cinese, considerò le acquisizioni della prima come irrimediabilmente superate, senza avvedersi dell'enorme mole di dati che erano stati registrati nel corso dei millenni e che avrebbero potuto costituire un'ottima base di partenza per una condivisione e un'integrazione del sapere. Un patrimonio di conoscenze che sarebbe potuto risultare utile anche agli stessi occidentali, in vista del consolidamento della Rivoluzione Scientifica in atto negli studi astronomici.

Per eseguire i calcoli necessari alla compilazione del suo calendario, Guo Shoujing aveva fatto costruire numerosi strumenti astronomici, alcuni dei quali furono ammirati da Ricci presso l'Osservatorio della Montagna Purpurea a Nanchino. Tra questi vi erano: un globo celeste di grandi dimensioni, collocato sopra un cubo di bronzo cavo e dotato di ingranaggi che ne rendevano possibile la rotazione; una sfera armillare equatoriale sorretta da colonne decorate con rilievi di draghi che si tuffavano nelle nuvole; uno gnomone alto 12 metri, la cui ombra, proiettata su una lunga lastra di marmo orizzontale graduata orientata verso nord, indicava l'altezza del Sole sull'orizzonte; e un'enorme *torquetum* (uno strumento concepito per rilevare e convertire le misure fatte in tre serie di coordinate: orizzontale, equatoriale ed eclittica), con una base di 4x5 metri, formato da varie sfere armillari collegate le

une alle altre, che serviva a individuare le varie stelle e a darne la posizione in base a diventi sistemi di riferimento. Il gesuita apprezzò la bellezza dei manufatti e la ricchezza delle loro decorazioni, che denotava una padronanza non comune nelle tecniche di fusione del bronzo, meravigliandosi altresì dell'evidente competenza astronomica posseduta da coloro che li avevano elaborati. A un esame più attento, però, si accorse che gli strumenti erano stati calibrati per una latitudine diversa rispetto a quella della città e il fatto gli sembrò inspiegabile. Ciò, in ogni caso, non poteva avere conseguenze pratiche, perché i funzionari dell'osservatorio non erano in grado di usarli, non conoscendone i metodi di funzionamento.

I gesuiti arrivarono a Pechino nella fase finale della dinastia Ming, quando questa aveva ormai esaurito il suo slancio vitale. I missionari si accorsero subito dello stato di decadenza in cui versavano la matematica e l'astronomia, dopo i brillanti risultati conseguiti nelle epoche precedenti. Le previsioni delle eclissi di Sole e di Luna, per esempio, erano affette da grossolani errori, generando non pochi equivoci nella loro interpretazione, il che consentì ai missionari di presentarsi come i portatori di una nuova e più corretta scienza del cielo. Sin dal loro arrivo in Cina, infatti, i gesuiti si erano convinti che lo scambio di conoscenze scientifiche, specialmente in campo matematico e astronomico, fosse il modo migliore per stabilire un contatto con la classe mandarinale che dominava il paese e aprire così la via alla penetrazione del cristianesimo prima nelle file dell'élite confuciana e poi in quelle della popolazione. Il presupposto generale della loro pratica missionaria era quello di cercare di convertire innanzitutto la corte e gli alti funzionari, in modo che, in un impero fortemente centralizzato e gerarchizzato come quello cinese, la loro influenza si riverberasse sul resto della popolazione, provocando un effetto "imitazione" foriero di importanti risultati in termini di proselitismo religioso. Contrariamente agli ordini mendicanti, francescani e domenicani, che si rivolgevano preferibilmente alle classi più umili, partendo dal basso per salire verso l'alto, con conversioni spesso carpite con l'inganno o con la forza e quindi ben poco sincere e durature, i gesuiti pensavano che la propagazione del cristianesimo sarebbe stata facilitata dalla convinta adesione



dell'imperatore, della sua famiglia e dei suoi più stretti collaboratori.

Nel 1549, era sbarcato in Giappone Francesco Saverio (1506-1552), amico e collaboratore del fondatore della Compagnia di Gesù, Ignazio di Loyola (1491-1556), il primo missionario gesuita a spingersi fino in Asia orientale. I suoi contatti con il paese del Sol Levante gli avevano fatto cambiare idea circa le modalità di attuazione della predicazione missionaria, che avrebbe dovuto tenere conto delle profonde differenze culturali tra i paesi europei e quelli dell'Estremo Oriente, caratterizzati da civiltà notevolmente progredite in molti campi dello scibile umano. Qui non si trattava di popolazioni indigene povere e arretrate, rimaste a uno stadio di sviluppo seminomade e tribale, com'era accaduto d'incontrare spesso in Africa e in America, ma di società ricche e sofisticate, con una struttura organizzativa complessa e articolata e capaci di produrre manufatti di alto livello concettuale e qualitativo. Nel 1552, pertanto, aveva scritto a Roma che i missionari da inviare in Giappone dovevano possedere delle comprovate conoscenze matematiche e astronomiche, perché i giapponesi erano molto interessati al moto dei corpi celesti, alle eclissi di Sole e di Luna, alle fasi lunari, alle comete, alla pioggia, alla neve, al vento e ad altri fenomeni meteorologici. Nel 1557, intanto, i mercanti portoghesi avevano stabilito una base permanente a Macao, alla foce del Fiume delle Perle, dove era loro consentito risiedere e commerciare con i rappresentanti dei mercanti cinesi attivi nel porto di Canton (Guangzhou), l'unico aperto ai rapporti con l'estero, ma il resto dell'impero era rimasto ermeticamente chiuso agli stranieri.

Benché il portoghese Melchior Nunes Barreto (circa 1520-1571) fosse stato il primo gesuita a sbarcare a Macao il 20 novembre 1555, restando ospite per qualche tempo di un amico, furono i padri Luís Fróis (1532-1597) e Giovanni Battista Del Monte a stabilirvisi per primi il 24 agosto 1562. Essi furono anche i primi missionari a intraprendervi l'attività apostolica, prestando aiuto i due sacerdoti diocesani chiamati a occuparsi della salute delle anime dei 5.000 abitanti della base commerciale, di cui 600 portoghesi. Entrambi giunsero al seguito di Diogo Pereira, un mercante inviato alla corte di Pechino come rappresentante ufficiale del Portogallo, e presero alloggio

in un primo tempo nella casa di Guilherme Pereira, fratello di Diogo e benefattore di San Francesco Saverio. In seguito, furono accolti da Pedro Quintero, che offrì loro il denaro necessario per la costruzione della prima casa della Compagnia di Gesù a Macao. I due padri gesuiti attesero senza esito il permesso di recarsi a Pechino fino al 1565, quando ricevettero l'ordine dal loro padre provinciale, António de Quadros (circa 1529-1572), d'intraprendere la realizzazione di una residenza permanente nell'*enclave* por-



17

toghese, destinata a diventare la porta d'ingresso del cristianesimo in Cina per i successivi due secoli e anche oltre. Il primo vescovo di Macao (1568-1581) fu il gesuita portoghese Melchior M. Carneiro (circa 1516-1583), uomo intelligente e dotato di forte leadership, che aprì anche un lebbrosario e diede avvio alla "Santa Casa della Misericordia".

La svolta decisiva avvenne nel 1574 con l'arrivo di Alessandro Valignano, visitatore apostolico di tutte le missioni in Asia orientale. Uomo di profonda cultura e saggezza, era portatore di una nuova concezione dell'attività missionaria, basata sul dialogo interculturale e sulla condivisione delle conoscenze. Il cristianesimo non doveva essere preceduto dall'imposizione dei modi di vivere e di pensare europei, com'era accaduto in altre parti del mondo, ma doveva penetrare lentamente nel corpo delle millenarie civiltà orientali (la cinese, la giapponese e la coreana) e cercare di influenzarle dal di dentro. Contrariamente a quanto postulato dal clero secolare asservito al patronato portoghese in India e in Cina e a quello spagnolo nelle Filippine, l'approc-

Fig. 17 - Manuel Pereira (Hu Wenhui), Ritratto di padre Matteo Ricci, 1610, Roma, Chiesa del Gesù

Fig. 18 - Artista giapponese, Ritratto di San Francesco Saverio, XVII secolo, Kobe City Museum (Giappone)



18

cio doveva essere di apertura, mansuetudine e persuasione, non di chiusura, aggressività e sostituzione, in base a una presunta e non dimostrata superiorità civile e morale degli occidentali. I primi gesuiti incaricati di tentare questo nuovo approccio furono gli italiani Michele Ruggieri e Matteo Ricci. Essi impararono la lingua cinese, familiarizzarono con la poesia e la letteratura cinese e adottarono le vesti e i costumi dei sapienti cinesi, presentandosi come letterati entusiasti di approfondire l'antica e gloriosa cultura cinese e pronti a condividere con essa i risultati scientifici dell'Occidente, specie nel campo della matematica e dell'astronomia.

Inizialmente essi commisero l'errore di vestirsi da bonzi buddisti, come avevano fatto i loro predecessori in Giappone, perché nel paese del Sol Levante questi parevano godere di un certo prestigio. In Cina, invece, erano considerati dei poveri diavoli, dei sempliciotti fanatici e creduloni, alla stregua dei monaci taoisti, capaci unicamente d'incantare il popolino con false promesse e di proporre riti astrusi e idolatri, mentre la

classe dominante si professava apertamente e convintamente confuciana. Ricci ebbe la felice intuizione di modificare il proprio aspetto, vestendosi e comportandosi come un autentico mandarino, in modo da ottenere maggior rispetto dai suoi dotti e altezzosi interlocutori. Fu questa la ragione del suo successo, anche perché la classe dei letterati era pervasa da forti esigenze di rinnovamento del sapere e l'arrivo di missionari versati nelle scienze occidentali capitava quanto mai a proposito.

Nel Cinquecento, Europa e Cina condividevano un comune interesse per il calendario, entrambe con l'intenzione di migliorare i sistemi esistenti. In Cina era molto difficile trovare qualcuno in grado di effettuare i complicati calcoli necessari per ottenere un risultato del genere, a causa della scarsa considerazione nella quale erano tenute all'epoca la matematica e l'astronomia in confronto allo studio dei Classici. Ma non era un compito facile neppure in Europa, nonostante il risveglio degli studi scientifici suscitato dall'affermazione del Rinascimento prima in Italia e poi nel resto d'Europa. Già nel XV secolo, papa Sisto IV era pienamente consapevole della necessità d'introdurre un nuovo calendario. Lo scarto fra la durata dell'anno solare (365 giorni e 1/4) e quella dell'anno civile (365 giorni) aveva fatto sì che, con il passare dei secoli, il vecchio calendario giuliano non fosse più allineato con le stagioni. Per questo chiamò Johann Müller, detto Regiomontano (1436-1476), arcivescovo di Ratisbona e grande matematico e astronomo, a Roma, affinché si occupasse del problema. Ma il prelado fu ucciso al suo arrivo nella capitale della Cristianità e l'Europa dovette attendere un altro secolo perché la riforma venisse attuata: il nuovo calendario gregoriano, infatti, entrò in vigore soltanto nel 1582. Questa riforma fu opera soprattutto di Cristoforo Clavio (1537-1612), che la portò a termine sotto il pontificato di Gregorio XIII. Insieme a François Viète (1540-1603), l'inventore della moderna notazione algebrica, Clavio è considerato uno dei più grandi matematici europei della seconda metà del Cinquecento. Membro della Compagnia di Gesù, insegnò a lungo matematica al Collegio Romano e tra i suoi allievi vi fu anche Matteo Ricci.

Il missionario maceratese arrivò in Cina nel momento in cui il calendario tradizionale necessitava di un radica-

le aggiornamento, per accordarlo con i dati astronomici, ma anche quando la matematica e l'astronomia cinesi erano in uno stato di autentica prostrazione. Ricci aveva con sé libri, mappe e strumenti scientifici, come meridiane, sfere armillari e orologi, che intendeva regalare all'imperatore e ai suoi ministri più influenti. Nel 1583 si stabilì a Zhaoqing, a ovest di Canton, all'epoca capoluogo delle province del Guangdong e del Jiangxi. Le sue conoscenze matematiche gli procurarono subito il rispetto di alcuni mandarini, che rimasero stupiti dalle sue competenze tecnico-scientifiche. Per avere sempre dei regali pronti per i dignitari che andavano a fargli visita, infatti, Ricci si peritava di costruire piccoli strumenti scientifici e astronomici, come prismi di vetro, globi, meridiane e bussole, diventati ormai il suo biglietto da visita. Nel 1589 si trasferì a Shaoguan, nel nord della provincia del Guangdong, dove fondò la seconda residenza missionaria in Cina ed entrò in stretta amicizia con lo studioso confuciano Qu Taisu (1549-1612), a cui insegnò le nozioni basilari della matematica occidentale e mostrò un'invenzione tipicamente europea come l'orologio meccanico. Nel 1595 progettò di recarsi prima a Nanchino e poi a Pechino: partì il 18 aprile al seguito di un alto funzionario diretto in queste due città, ma venne fermato poco dopo l'inizio del viaggio. Il 28 giugno si stabilì a Nanchang (a circa 1.460 chilometri da Pechino), capoluogo della provincia del Jiangxi, dove fondò la terza residenza missionaria. A Nanchang, su richiesta del principe Zhu Duojie, raccolse e tradusse in cinese i *Detti dei nostri filosofi e dei nostri santi sull'amicizia* [*Jiao you lun*], il primo trattato scritto in cinese da Ricci. Nel 1597 fu nominato superiore della missione cattolica in Cina. Al seguito del Ministro dei Riti, che intendeva affidargli la riforma del calendario cinese, il 25 giugno 1598 lasciò Nanchang alla volta di Nanchino, dove fondò un'altra residenza. Nella capitale meridionale, Ricci perfezionò il dizionario portoghese-cinese su cui lavorava da anni, annotando i toni e le consonanti aspirate. Inoltre, completò una parafrasi latina dei *Quattro libri* confuciani e disegnò tre carte geografiche del mondo in lingua cinese.

Nel 1600, ritentò la strada per Pechino, rivolgendosi direttamente all'imperatore Wan Li (1563-1620). In una

missiva, il gesuita decantava l'amicizia con la Cina ed esprimeva ammirazione per la sua straordinaria civiltà. L'imperatore rispose con un editto che ordinava al missionario di recarsi a Pechino e di presentarsi con dei doni. Ricci s'imbarcò su una chiatte fluviale e risalì per oltre 600 chilometri il Canale Imperiale, ma, giunto nelle vicinanze della città, venne fatto prigioniero da Ma Tang, uno dei più potenti eunuchi di corte. Dopo sei mesi, nel gennaio del 1601, aiutato da alcuni mandarini amici, venne ospitato nel Palazzo degli Stranieri. Il 24 gennaio 1601, Ricci fece il suo ingresso ufficiale a Pechino. Tre giorni dopo, ammesso a corte, offrì in omaggio alcuni quadri raffiguranti il Salvatore, la Madonna e San Giovanni, assieme ad altri doni di vario genere. Anche se non fu presentato direttamente all'imperatore, ottenne comunque il permesso di stabilirsi nella capitale. Nel 1602, fu inaugurata la prima missione cattolica a Pechino che, nel giro di qualche anno, arrivò a contare 40 membri. In poco tempo, Ricci divenne amico dell'élite del paese ed ebbe licenza di celebrare la messa in pubblico. Con l'aiuto di "Paolo" Xu Guangqi (1562-1633), uno dei letterati convertiti più influenti, tradusse in cinese la versione di Clavio dei primi sei libri degli *Elementi* di Euclide (*Euclides elementorum libri XV*), quelli riguardanti la geometria piana, mentre gli altri sette sarebbero apparsi soltanto nel 1857. Quest'opera, intitolata *Elementi di geometria* [*Jihe yuanben*], venne pubblicata a Pechino nel 1607 e il nome di Clavio vi è citato come "maestro Ding".

Insieme a un altro letterato convertito, "Leone" Li Zhizao (1565-1630), vicesegretario al dicastero dei lavori pubblici a Nanchino, Xu Guangqi si occupò della traduzione di un altro libro dello studioso tedesco, che comparve nel 1613, dopo la morte di Ricci, con il titolo di *Guida al calcolo con confronti letterari* [*Tongwen suanzhi tongbian*], nel quale si paragonano i metodi occidentali con quelli tradizionali cinesi. Grazie a queste due opere, la matematica occidentale (nella fattispecie la geometria, l'algebra e l'aritmetica) si diffuse per la prima volta in Cina. Aritmetica e geometria in Cina avevano uno status diverso rispetto all'Europa: la geometria deduttiva nello stile di Euclide appariva un'idea completamente nuova, mentre sia l'aritmetica che l'algebra retorica "presimbolica" erano già presenti nella tradizione cinese, e l'unica impor-



tante novità consistette nell'introduzione del calcolo "scritto", ossia effettuato in maniera sistematica con carta e penna. Oltre a una lunga lista di libri religiosi, Ricci tradusse in cinese anche tre libri di astronomia, che trattavano di strumenti astronomici, geometria avanzata e rilevamento del territorio. Dopo aver svolto studi di astronomia occidentale sotto la guida di Ricci, Li Zhizao scrisse, completandolo nel 1607, un trattato sulla costruzione e l'uso dell'astrolabio, basato sull'*Astrolabium* (1593) di Clavio, intitolato *Spiegazione illustrata della sfera e dell'astrolabio* [*Hun gai tong xian tu shuo*].

Ricci sapeva di essere più ferrato in matematica che in astronomia e quindi, avendo compreso la fondamentale importanza che i cinesi attribuivano a questa materia, chiese fin dal 1595 ai propri superiori a Roma di inviargli un confratello specializzato in astronomia, che lo aiutasse nel lavoro di correzione del calendario cinese, per dimostrare così la superiorità della cultura occidentale, e quindi del cristianesimo, agli occhi dei mandarini. La richiesta venne ripetuta dopo il suo arrivo a Pechino, nel 1605 e nel 1608, ma ottenne solo un parziale successo, perché anche il confratello leccese Sabatino de Ursis (1575-1620), giunto a Pechino nel 1607, era più un matematico (e un ingegnere) che un astronomo.

In quel periodo, c'era grande fermento negli studi astronomici in Europa: lo stesso anno della morte di Ricci (1610), infatti, Galileo pubblicò il *Sidereus nuncius*, contenente le sue osservazioni sulla Luna, i satelliti di Giove e il grande numero di stelle visibili in cielo grazie all'uso del telescopio, inventato dal fabbricante di occhiali olandese Jan Lipperhey nel 1608, ma perfezionato dallo scienziato pisano. Tanto bastò a Galileo per dichiarare la validità dell'ipotesi copernicana, ossia l'eliocentrismo, al posto di quella tolemaica, cioè il geocentrismo, mettendo in crisi tutta l'impalcatura tradizionale del sapere scientifico occidentale. Inoltre, l'affermazione secondo la quale i corpi celesti erano fatti della stessa materia di quelli terrestri, mentre secondo Aristotele il mondo sublunare era basso e corruttibile, al contrario di quello celeste, che era nobile e incorruttibile, minacciava di sconvolgere le menti più ingenuie, che, sulla piena e consapevole accettazione di questa gerarchia tradi-

zionale, che caratterizzava anche l'organizzazione della società, basavano la loro adesione al cristianesimo e all'ideologia dominante.

L'anno successivo, Clavio provò il telescopio di Galileo e verificò le sue osservazioni sulle macchie solari, le valli della superficie lunare, le fasi di Venere e di Mercurio e i quattro satelliti di Giove. Questi ultimi, in particolare, dati i loro brevi periodi di rotazione, sembravano più adatti della Luna per servire come punti di riferimento nella determinazio-



19

ne della longitudine in mare. Dato che la Luna ruota intorno alla Terra, mentre le stelle del firmamento, a causa della loro distanza dal nostro pianeta, sembrano immobili nel cielo notturno, l'ampiezza del moto del nostro satellite può essere definita in termini di trigonometria sferica. Calcolando il tempo intercorrente fra due osservazioni della Luna effettuate da due punti diversi, si può determinare la longitudine di un dato punto sulla superficie terrestre. Il metodo proposto da Galileo, basato sull'osservazione mediante il telescopio del moto dei satelliti di Giove e sull'uso del giovilabio e dell'orologio, suscitò grande interesse da parte della monarchia spagnola e, successivamente, anche degli Stati Generali delle Sette Province Unite. Con i rappresentanti dei Paesi Bassi, Galileo intrattene lunghe trattative per cedere la sua invenzione, che avrebbe potuto facilitare l'orientamento in mare e garantire quindi una maggiore sicurezza della navigazione. Ricevette persino in dono dagli Stati Generali una corona d'oro, alla quale fu

però costretto a rinunciare per esplicito divieto di papa Urbano VIII (1568-1644), in quanto regalo di una potenza protestante.

L'invenzione dell'orologio con regolatore del moto a pendolo, compiuta dallo scienziato olandese Christiaan Huygens (1629-1695) nel 1675, che era uno dei membri stranieri dell'Accademia Reale delle Scienze fondata dal re Luigi XIV a Parigi nel 1666, chiamato dal ministro Colbert per accrescerne il prestigio internazionale, rappresentò un altro



20



21

Fig. 19 - Sébastien Le Clerc, Ritratto di padre Cristoforo Clavio, 1668, Londra, Wellcome Collection

Fig. 20 - Athanasius Kircher, *Tooneel van China*. Ritratto di Matteo Ricci e Xu Guangqi, *colao*, ossia ministro di Stato, Jan Jansson, Amsterdam, 1667, Collezione privata

Fig. 21 - Justus Sustermans, Ritratto di Galileo Galilei, 1635, Firenze, Galleria degli Uffizi

importante passo avanti per rendere più precise le osservazioni. Con questo sistema, infatti, nel computo del tempo si passò da un errore di 15-20 minuti al giorno a uno di 20 secondi. Come suggerito dal matematico e astronomo fiammingo Gemma Frisius (1508-1555) nel XVI secolo, la strada per l'impiego dell'orologio meccanico al fine di determinare la longitudine in mare era spianata.

Negli stessi anni, l'antico e glorioso astrolabio planisferico, compagno inseparabile di generazioni di scienziati, era stato progressivamente sostituito dal quadrante, dal sestante, dall'armilla equatoriale e da altri strumenti astronomici di maggiore efficacia e precisione, alcuni dei quali sviluppati dal famoso astronomo danese Tycho Brahe (1546-1601), il più grande osservatore a occhio nudo della storia. Essi, fra l'altro, consentivano di misurare con un margine d'errore nettamente inferiore la latitudine di una determinata località sulla superficie terrestre e quindi di definire meglio almeno una delle due coordinate sferiche fondamentali. Il problema del calcolo della longitudine, invece, a terra venne risolto impiegando il metodo delle distanze lunari, grazie alle nuove tavole delle effemeridi compilate nel corso del Seicento dai migliori astronomi europei, mentre in mare si dovette attendere il cronometro marino di John Harrison (1735) perché fosse possibile "conservare" il tempo con la massima precisione e, di conseguenza, calcolare la longitudine in base alla differenza oraria tra il meridiano passante per il punto da individuare e un meridiano di riferimento scelto appositamente.

Studiando insieme a Ricci, Li Zhizao si convinse della necessità di diffondere presso gli altri letterati cinesi le conoscenze che andava man mano acquisendo, per cui si rese disponibile ad aiutare il missionario a tradurre alcune opere che questi aveva portato con sé. In tale contesto, egli tradusse un'opera di geometria intitolata *Spiegazioni delle differenze [nell'area e nel volume] tra [figure] contenute in un cerchio e in una sfera [Yuanrongjiao yi]*, pubblicata nel 1607, un breve trattato che Clavio aveva inserito nel suo commento al *De sphaera mundi* di Giovanni Sacrobosco (circa 1195-1256), intitolato *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius* (1570), lavoro che servì senza dubbio da "sostegno matematico" al modello cosmologi-

co introdotto dai gesuiti. Il *Trattato sui metodi di calcolo [occidentale e orientale] [Tongwen suanzhi]*, la sua opera più importante, è formata da tre parti redatte in tempi diversi. La prima, elaborata insieme a Ricci nel 1607, introduce gli algoritmi per effettuare le quattro operazioni aritmetiche fondamentali con carta e penna. La seconda, pubblicata nel 1614 insieme alla prima, illustra bene l'evoluzione delle ricerche di Li Zhizao: infatti, anche se è ancora basata sull'originale di Clavio, comprende molto materiale tratto da opere cinesi contemporanee, come le *Origini generali dei metodi matematici [Suanfa Tongzong]* di Cheng Dawei (1533-1606), con i relativi commenti di tipo comparativo.

Ricci accettò con entusiasmo questo programma di trasmissione del sapere e tradusse insieme a lui in cinese il *Trattato sulle costellazioni [Jingtian gai]*, un poemetto formato da 420 settenari che il gesuita aveva trovato il tempo di scrivere nei primi mesi del suo insediamento a Pechino. Nel volume erano descritte le principali costellazioni cinesi con il nome, la posizione relativa e la luminosità delle stelle più importanti situate nella regione circumpolare, nella fascia zodiacale e nella zona intermedia fra le due. Scrivere in forma poetica, uno stile inconsueto per il maceratese, era con tutta probabilità uno stratagemma per favorire la memorizzazione dei concetti.

Dopo la morte di Ricci, l'attività scientifica proseguì sotto la guida del gesuita portoghese Manuel Dias (1574-1659), che nel 1615 pubblicò in cinese un compendio del sistema aristotelico-tolomaico (geocentrico), che sarebbe stato largamente usato dagli astronomi cinesi nei decenni successivi. In quest'opera, intitolata *Explicatio sphaerae coelestis [Tianwen lüe]*, Dias descrisse per la prima volta le scoperte di Galileo e l'uso del telescopio per le osservazioni astronomiche, a dimostrazione del fatto che i gesuiti non avevano alcun pregiudizio, almeno all'epoca, verso la teoria eliocentrica e soprattutto verso le ricerche e le sperimentazioni del grande scienziato pisano. Il punto era che mentre la teoria aristotelico-tolomaica era ben consolidata, dopo secoli di studi e di perfezionamenti, la teoria copernicana doveva ancora essere compiutamente definita, cosa che sarebbe avvenuta nel corso del Seicento, per cui appariva prematuro presentarla come l'unica possibile, essendo al momento

ancora poco strutturata.

Il sistema passato alla storia come aristotelico-tolomaico, in realtà, non fu ideato né da Aristotele (384-322 a.C.), né da Tolomeo (circa 100-168 d.C.), ma fu proposto da Eudosso di Cnido (408 a.C.-355 a.C.), un grande astronomo greco discepolo di Platone, e andò a sostituire la cosmografia arcaica, di origine mesopotamica, di cui si avverte la presenza in Omero. Il sistema geocentrico venne poi perfezionato da Callippo di Cizico (370 a.C.-300 a.C.) e dallo stesso Aristotele nel trattato *De caelo* (350 a.C.) con un inquadramento che fu accettato da tutti i dotti dell'epoca, e spinse gli astronomi a sviluppare i nuovi concetti di "epiciclo" e di "equante". Gli innovatori più importanti, tuttavia, furono Ipparco di Nicea (190-120 a.C.) e Tolomeo che, approfondendo il sistema geocentrico, lo imposero sia al mondo occidentale che a quello orientale. In particolare, Tolomeo lo descrisse nell'opera che noi conosciamo sotto il nome arabo di *Almagesto* (150 d.C.). Il titolo originale greco era Μαθηματικὴ σύνταξις [*Mathēmatikḗ syntaxis*], ossia "Trattato matematico", o Μεγάλῃ σύνταξις [*Megálē syntaxis*], "Grande trattato"; il nome attuale deriva dall'arabo *al-Magisṭī*, a sua volta adattamento della parola greca Μεγίστη [*Meghístē*] (che significa "grandissima"), con cui era generalmente indicata l'opera.

Le prime traduzioni dal greco all'arabo risalgono al IX secolo: una delle quali fu patrocinata dal califfo abbaside Al-Ma'mūn (786-833 d.C.). A quel tempo, l'opera di Tolomeo era sconosciuta in Europa, a causa dell'oblio in cui era caduto il sapere antico durante e dopo le invasioni barbariche. L'Occidente riscoprì Tolomeo soprattutto attraverso le traduzioni dall'arabo. Una traduzione dell'*Almagesto* basata direttamente sul testo greco fu eseguita in Sicilia intorno al 1160, ma non ebbe molto seguito. Le traduzioni in latino, infatti, non portarono a una rapida comprensione della teoria aristotelico-tolomaica da parte della cultura europea, che era impreparata allo studio di un testo astronomico così complesso. L'assimilazione dell'astronomia del maestro ellenistico richiese alcuni secoli: due tappe fondamentali di questo lento processo di acquisizione furono l'uscita della *Theorica planetarum* di Campano da Novara (1220-1296), pubblicata intorno al 1262, e la costruzione di un modello meccanico del sistema tolemaico da par-



te del chioggiotto Giovanni Dondi (circa 1330-1388) nel secolo successivo.

Nel XV secolo, nell'Europa occidentale si diffuse un rinnovato interesse per la traduzione delle opere scientifiche greche direttamente dalle opere originali, evitando la mediazione araba o arabo-ebraica. Questa successione di passaggi, infatti, aveva portato in molti casi alla "corruzione" dei testi, mal compresi dai traduttori e travisati dai copisti. Regiomontano fu autore di una versione latina ridotta dell'*Almagesto*, su esortazione del cardinale bizantino Giovanni Bessarione (1403-1472). Nello stesso periodo, una traduzione completa dal testo greco fu realizzata da Giorgio da Trebisonda (1395-1473), includendovi un commento lungo quanto l'originale, che ebbe una certa fortuna. Il lavoro di traduzione, patrocinato dal papa umanista Niccolò V (1397-1455), aveva lo scopo di soppiantare le vecchie edizioni, afflitte da notevoli errori e soprattutto derivate dall'arabo. La nuova traduzione (1451), tuttavia, si rivelò malfatta, piena di sviste e manipolazioni, soprattutto il commento che l'accompagnava. Il papa, di conseguenza, rifiutò la dedica della traduzione, Giorgio da Trebisonda se ne adombrò profondamente e il lavoro di Regiomontano ebbe il sopravvento per il secolo successivo e anche oltre.

Nel sistema geocentrico, la Terra è immobile al centro dell'universo. I cinque pianeti allora conosciuti più il Sole e la Luna sono solidali ciascuno con una delle sfere celesti, le quali ruotano di moto uniforme attorno alla Terra, nel seguente ordine: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno. Dopo la sfera di Saturno si trova quella delle stelle fisse, dove sono incastonate tutte le stelle della volta celeste. Tale sfera ruota insieme alle altre per effetto del moto impresso dalla sfera del Primo Mobile. Il Sole e la Luna, considerati pianeti alla stregua di tutti gli altri, non richiedono "epicicli" perché il loro moto non mostra stazionamenti e retrogradazioni come gli altri corpi celesti. Gli altri pianeti, invece, appaiono muoversi in maniera irregolare: cambiano velocità, si fermano, tornano indietro. Per riprodurre queste irregolarità, nel corso del tempo sono stati introdotti gli epicicli, orbite circolari su cui il pianeta si muove di moto uniforme. Il centro dell'epiciclo si muove a sua volta, sempre di moto uniforme, su un'orbita circolare detta "deferente". Ogni

ulteriore particolarità del moto viene riprodotta aggiungendo uno o più epicicli a quelli esistenti, fino a un massimo di 33. Il moto del pianeta sull'epiciclo può avvenire sia nella stessa direzione in cui il centro dell'epiciclo ruota sul deferente, che in direzione opposta. Per tenere conto di tutte le variazioni intervenute nel corso dei secoli, il sistema era diventato così complicato e astruso che i calcoli e le osservazioni non combaciavano più.

La "teoria copernicana" prende il nome dall'astronomo polacco Niccolò



22

Copernico (1473-1543) che nel 1543, anno della sua morte, pubblicò il trattato *De revolutionibus orbium coelestium*. In esso viene postulato che il Sole si trovi immobile vicino al centro del sistema solare e quindi dell'universo. Invece la Terra, decentrata analogamente agli altri pianeti del sistema solare, ha un moto di rivoluzione annuale attorno al centro della propria orbita, e un moto di rotazione giornaliera attorno al proprio asse (che risulta inclinato di circa 23° rispetto alla perpendicolare al piano orbitale terrestre). Copernico introdusse *ad hoc* anche un terzo moto (fittizio), detto di "declinazione", per rendere conto del lentissimo moto circolare dell'asse terrestre rispetto al cielo delle stelle fisse. L'effetto risultante (reale) è un moto di precessione dell'asse terrestre, che compie un giro completo ogni 25.800 anni circa (precessione degli equinozi). Il suo libro contiene alcuni elementi salienti della teoria astronomica moderna tra i quali, oltre ai moti di rivoluzione e rotazione della Terra, la corretta definizione dell'ordine dei pianeti, delle loro distanze relative dal

Fig. 22 - Astrolabio planisferico inscritto in caratteri arabo-ebraici, Spagna, circa 1300. Londra, The Khalili Collections

Fig. 23 - Giusto di Gand, Pedro Berruguete, Ritratto di Tolomeo, circa 1476, Parigi, Musée du Louvre

Fig. 24 - Andreas Cellarius, *Harmonia macrocosmica seu Atlas universalis et novis, totius universi creati*. Il sistema tolemaico, Jan Jansson, Amsterdam, 1660. Collezione privata



23



24

Sole e della precessione degli equinozi.

La teoria copernicana riprendeva l'ipotesi eliocentrica formulata per primo da Aristarco di Samo (circa 310-230 a.C.) e successivamente sostenuta e dimostrata da Seleuco di Seleucia nel II secolo a.C., più di un millennio prima di Copernico. Ma il modello copernicano, contrariamente a quanto si crede, non è "eliocentrico", bensì "eliostatico". Occorre sottolineare, infatti, che, sebbene il Sole sia immobile, il sistema solare non ruota intorno ad esso, ma intorno al centro dell'orbita della Terra, la quale

mantiene così un ruolo fondamentale nell'universo. Per quanto rivoluzionaria, inoltre, la teoria copernicana conservò alcuni principi comuni al sistema aristotelico-tolomaico: le orbite circolari dei pianeti e della Luna; l'immutabilità della volta celeste, caratterizzata da stelle costanti per luminosità, numero e dislocazione (fisse); le dimensioni finite dell'universo, delimitato dalla sfera delle stelle fisse. Copernico mutuò inoltre alcuni dei correttivi introdotti da Tolomeo per spiegare le variazioni dimensionali e

i moti retrogradi apparenti dei pianeti: gli epicicli, i deferenti e gli eccentrici. Eliminò invece il "punto equante" (un ipotetico punto posto sulla linea degli apsi di un pianeta caratterizzato dal fatto che la velocità angolare del pianeta misurata dal punto equante è costante nel tempo), da lui ritenuto artificioso e inutile, rinunciando quindi alla velocità angolare costante (ma diversa da un astro all'altro), che nel modello tolemaico caratterizza il moto di ciascun pianeta e della Luna rispetto al proprio punto equante.

da parte della Chiesa, con una delibera del Sant'Uffizio, la quale affermava che la frase "il Sole sii centro del mondo, et per conseguenza immobile di Moto locale" era "stolta e assurda in filosofia, e formalmente eretica", in quanto contraddiceva molti passi delle Sacre Scritture e le opinioni dei Padri della Chiesa; che la proposizione "la Terra non è il centro del mondo, né immobile, ma da sé si muove anche di moto diurno", era "censurabile in filosofia; riguardo alla verità teologica, almeno erronea nella fede". Il 5 marzo dello stesso anno, il *De revolutionibus* fu inserito nell'*Indice dei libri proibiti*, istituito nel 1559 da papa Paolo IV (1476-1559) per cercare di arginare la proliferazione di opere eterodosse. Questa contrapposizione causò incomprensioni radicali e prese di posizione anche drammatiche, la più nota delle quali culminò nel processo a Galileo Galilei del 1633, che si concluse con la sua condanna per eresia e l'abiura forzata delle sue concezioni astronomiche.



25



27



26

L'idea di Copernico, successivamente perfezionata da Giovanni Keplero (1571-1630) e Galileo Galilei e propagandata da Giordano Bruno (1548-1600) e Thomas Digges (1546-1595), fu gradualmente recepita come teoria dell'effettiva struttura del sistema solare, rovesciando sia la visione fisico/astronomica (geocentrica), che la concezione filosofico/teologica (antropocentrica) della tradizione medievale. La visione copernicana fu lungamente considerata con sospetto dalle autorità ecclesiastiche perché poneva la Terra, e dunque il genere umano che la domina, in posizione decentrata, e quindi non fondamentale, nell'universo creato da Dio. Invece - seguendo sia il pensiero di Aristotele (cosmologia fisica) che quello di Tolomeo (astronomia matematica) - la Chiesa cattolica sosteneva comunque una teoria geocentrica, con ovvie implicazioni sulla rilevanza della Terra e del genere umano nel creato e sulla necessità di un intervento divino diretto per la salvezza spirituale dell'umanità.

Il 24 febbraio 1616, si ebbe la prima condanna formale del copernicanesimo

La sostituzione dell'astronomia cinese con quella occidentale

Il 15 dicembre 1610, gli astronomi dell'Osservatorio di Pechino commisero un grave errore di calcolo nel rilevare un'eclissi di Sole. L'evento, al contrario, fu correttamente previsto dal gesuita Sabatino de Ursis. Questa fu la prima predizione di un'eclissi solare realizzata da un gesuita astronomo in Cina. In conseguenza di ciò, Xu Guangqi, all'epoca membro del Tribunale dei Riti, riuscì a convincere i colleghi e l'imperatore Wanli (1563-1620) a incaricare i gesuiti della riforma del calendario. Sabatino de Ursis e Diego de Pantoja (1571-1618) si accinsero a tale immane compito, ma il progetto non poté essere attuato per l'opposizione di numerosi funzionari di corte, contrari al coinvolgimento di stranieri negli affari interni dello Stato. Intanto, Sabatino de Ursis si mise a studiare le caratteristiche del calendario cinese, per prefigurare le possibili modifiche, e nel 1612 preparò una relazione per il superiore Francesco Pasio (1554-1612). Le profonde differenze d'impostazione tra l'astronomia cinese e quella occidentale e il fatto che i cinesi suddividevano il tempo in maniera diversa dagli europei, convinsero il gesuita che non fosse possibile modificare radicalmente il calen-

Fig. 25 - Artista polacco, Ritratto di Niccolò Copernico, circa 1580, District Museum in Toruń (Polonia)

Fig. 26 - Andreas Cellarius, *Harmonia macrocosmica seu Atlas universalis et novis, totius universi creati*. Il sistema copernicano, Jan Jansson, Amsterdam, 1660, Collezione privata

Fig. 27 - Artista cinese, Ritratto dell'imperatore Wanli, circa 1572, Taipei, National Palace Museum

Fig. 28 - Jens Mohr, Ritratto di Tycho Brahe, 1596, Håbo, Skokloster Castle (Svezia)

dario usato nel Regno di Mezzo, ma che fosse consigliabile apportarvi le modifiche necessarie per migliorare le previsioni astronomiche e il calcolo delle eclissi, mantenendone la struttura di base. Sep-pure limitato, il progetto di riforma era comunque impegnativo e richiedeva, come Ricci aveva sempre sostenuto, il contributo di numerosi specialisti.

Niccolò Longobardo (1565-1654), successore di Ricci come superiore della missione in Cina, s'incaricò di chiedere ancora una volta dei rinforzi al generale della Compagnia Claudio Acquaviva (1543-1615), usando le stesse motivazioni del maceratese. Pochi mesi dopo, temendo che le sue richieste rimanessero inascoltate, Longobardo inviò a Roma il giovane gesuita belga Nicolas Trigault (1577-1628), da poco assegnato alla missione cinese, per esporre al generale e al pontefice i bisogni dei missionari. Trigault partì il 9 febbraio 1613, portando con sé il ritratto di Ricci eseguito dal convertito cinese Manuel Pereira (Hu Wenhui) che oggi si trova presso la Chiesa del Gesù a Roma e il quaderno con la *Storia della missione* compilata dal maceratese. Nel corso del viaggio e durante il soggiorno a Roma, il belga ne preparò una versione in latino (*De christiana expeditione apud sinas*), aggiungendo sette capitoli scritti di suo pugno. Mentre l'originale di Ricci, consegnato alle autorità gesuite, venne abbandonato negli archivi e dimenticato, la versione latina di Trigault fu pubblicata (1615) ed ebbe un notevole successo, tanto che venne tradotta in diverse lingue, compreso l'italiano. In Cina, nel frattempo, a causa degli intrighi del viceministro dei Riti Shen Que, che era contrario alla presenza dei gesuiti, nel 1616 iniziò una dura persecuzione contro i cristiani e Sabatino de Ursis fu espulso a Macao, dove morì nel 1620. Nello stesso anno morì anche l'imperatore Wanli, che aveva regnato per ben 47 anni.

Dopo il breve regno di Tianqi (1605-1627), il nuovo imperatore Chongzhen (1611-1644) nominò Xu Guangqi nel 1627 vicepresidente del Tribunale dei Riti e, più tardi, membro del consiglio imperiale. Da questa influente posizione, il convertito propose nuovamente la riforma del calendario e finalmente, nel 1629, con un editto imperiale, i gesuiti vennero formalmente incaricati della revisione. Trigault, nel frattempo, mentre si trovava a Roma, aveva ottenu-

to da papa Paolo V (1552-1621) alcuni privilegi per la comunità cristiana cinese e il consenso per l'organizzazione di una nuova spedizione in Cina, questa volta con un nutrito gruppo di gesuiti scienziati al seguito (ben 22) e una dotazione di strumenti e di libri di prim'ordine. Tra gli studiosi vi erano Johann Schreck, (1576-1630, meglio conosciuto con la versione latinizzata del suo cognome: Terrenz o Terrentius), che portò il primo telescopio in Cina, offrendolo in omaggio all'imperatore, Wenzeslaus Kirwitzer (1588-1626), Giacomo Rho (1593-1638) e Johann Adam Schall von Bell (1592-1666). Anche Schreck era stato allievo di Clavio a Roma ed era entrato a far parte dell'Accademia dei Lincei insieme a Galileo. L'Accademia, la prima a nascere in Europa, era stata fondata a Roma nel 1603 da Federico Cesi, Francesco Stelluti, Anastasio De Filiis e Johann van Heeck, con lo scopo di costituire una sede d'incontri in cui si potesse discutere delle varie scienze. Il suo nome si richiama all'acutezza che deve avere la vista di coloro che si dedicano alle scienze, proprietà fisiologica leggendariamente attribuita alla lince.

L'organizzazione della nuova spedizione fu molto complessa: durante il biennio 1616-1617, Schreck si occupò soprattutto dell'acquisizione di libri, atlanti, carte e strumenti scientifici da portare in Cina. Nel frattempo, i rapporti di Galileo con i gesuiti, tanto cordiali nel 1611, si guastarono progressivamente, a causa della polemica sulla priorità nell'osservazione delle macchie solari e sulla loro interpretazione, e s'interruppero definitivamente il 26 febbraio 1616, allorché Galileo fu ammonito dal Sant'Uffizio a non trattare più né della stabilità del Sole né del moto della Terra. Nella lettera inviata all'amico Johann Faber (1574-1629) il 6 aprile 1616, Schreck si meravigliava che Galileo si accanis-se così tanto nel sostenere la verità del moto della Terra e non la considerasse semplicemente un'ipotesi per agevolare il calcolo astronomico. Aggiungeva poi che l'editto con cui era stato ammonito era molto dannoso, perché ora non avrebbe più potuto attendersi da Galileo "il calcolo esatto delle eclissi per i cinesi". Tuttavia, chiedeva ugualmente a Faber di adoperarsi, eventualmente con la mediazione del principe Cesi, per ottenere da Galileo un sistema di calcolo esatto delle eclissi o per sapere se esso differisse da

quello descritto da Tycho Brahe. Schreck ripeté la richiesta all'amico Faber anche in successive lettere. L'ultima proviene dalla Cina ed è datata 22 aprile 1622. In essa scriveva di avere assoluto bisogno di ottenere da Galileo "un calcolo delle eclissi, specialmente solari, secondo le nuove osservazioni", perché "questo è ci sommamente necessario per la correzione del calendario [cinese]. E se c'è un mezzo per evitare la nostra espulsione dall'impero è proprio questo".

Va detto, per inciso, che gli italiani



28

mantennero a lungo il primato europeo nella fabbricazione di strumenti di osservazione, grazie soprattutto alla lunga tradizione nella soffiatura del vetro, che aveva il proprio cuore a Murano. I perfezionamenti apportati al telescopio da Galilei in poi, lo resero uno strumento sempre più popolare e diffuso: il poter vedere più lontano dell'occhio umano in cielo, in terra e in mare era di straordinaria importanza per le nazioni europee in competizione per il controllo delle rotte commerciali globali. L'Italia, con la Serenissima in testa, rimase fino a tutto il Settecento la patria per eccellenza dei cannocchiali di cartapesta, un materiale molto apprezzato perché meno costoso dell'ottone. Fabbrianti come i Semitecolo, Ulivi, Burlini, Selva e altri non solo ne produssero migliaia di esemplari, esportandoli in tutta Europa, ma alcuni di loro, come Selva, furono anche protagonisti nel campo degli studi ottici. Fino all'inizio del Settecento, furono italiani gli artigiani più famosi costruttori di telescopi e, tra questi, soprattutto Francesco Fontana (Napoli, circa 1585-1656), Eustachio Divini (Roma, circa

1620-1685) e Giuseppe Campani (Spoleto, 1636-Roma, 1715). La competizione fra gli ultimi due fu vinta alla fine da Campani, soprattutto grazie all'aiuto di Gian Domenico Cassini, allora professore a Bologna, il quale nel 1665 con i telescopi di Campani scoprì la macchia rossa di Giove, deducendo il periodo di rotazione del pianeta e determinando così accuratamente il moto dei satelliti medicei scoperti da Galileo. Dopo il trasferimento a Parigi, in seguito all'invito del re Luigi XIV a dirigere l'Osservatorio



29



30

Fig. 29 - Queste repliche, realizzate nel 1923 e nel 1924, riproducono i telescopi inventati, rispettivamente, da Galileo Galilei nel 1609 e da Sir Isaac Newton nel 1668. Il telescopio di Galileo (a sinistra) usava le lenti per ingrandire circa 21 volte i corpi celesti, ma copriva un angolo visuale molto limitato, per cui era in grado di vedere solo un terzo della Luna per volta

Fig. 30 - Athanasius Kircher, Tooneel van China. Ritratto di padre Adam Schall circondato da strumenti astronomici, Jan Jansson, Amsterdam, 1667, Collezione privata

Fig. 31 - Joan Blaeu, *Atlas Maior*. L'edificio principale dell'Osservatorio Astronomico di Uraniborg, sull'isola di Ven, Amsterdam, 1663, Edimburgo, National Library of Scotland

Astronomico Reale, Cassini continuò a servirsi degli obiettivi realizzati per lui da Campani.

Il vetro utilizzato per questi primi strumenti, tuttavia, era di scarsa qualità e le aberrazioni (cromatica e sferica) che provocava, contribuivano a deteriorare le immagini, che apparivano meno nitide e definite del necessario. Nonostante ciò, gli astronomi continuarono a chiedere ai costruttori strumenti sempre più grandi e potenti, per poter vedere più lontano. Prima dell'invenzione degli obiettivi a



31

specchio e del perfezionamento del telescopio riflettore, l'aumento della lunghezza focale sembrava l'unica strada per migliorare le prestazioni: il risultato fu la realizzazione di tubi tanto lunghi da rischiare di flettersi sotto il loro stesso peso e sostegni sempre più instabili. Vennero così costruiti dei tubi di oltre 30 metri di lunghezza, fino al gigantesco telescopio di Johannes Hevelius (1611-1687) di 45 metri di lunghezza e ai cosiddetti "telescopi aerei", di oltre 60 metri di lunghezza, ottenuti semplicemente ponendo l'obiettivo in una posizione elevata e andando a raccogliere l'immagine sull'oculare, senza l'uso di tubi. Il tutto a scapito della maneggevolezza e della reale precisione degli strumenti.

Come abbiamo visto, solo maggiori conoscenze astronomiche e la riforma del calendario cinese avrebbero potuto consentire ai gesuiti di rimanere in Cina per svolgere la loro opera di apostolato. Il diniego di Galileo, anticipato da una lettera di Faber, rischiava di far venir meno ogni speranza. Per questo, Schreck nel 1623 indirizzò ai matematici del collegio gesuitico di Ingolstadt un accorato appello affinché lo aiutassero nella riforma del calendario cinese. Riferiva brevemente che i cinesi avevano un'aritmetica "simile alla nostra", che conoscevano le frazioni, e che da oltre 3.000 anni avevano risolto 15 problemi geometrici. Aggiungeva che i cinesi dividevano lo zo-

diaco in 28 costellazioni e che egli aveva visto un libro nel quale erano registrate le eclissi avvenute nel corso degli ultimi 4.000 anni. In particolare, chiedeva aiuto per la previsione delle eclissi e il calcolo della precessione degli equinozi. Voleva anche sapere se vi fossero ulteriori novità oltre a quelle indicate nel supplemento all'opera del matematico, astronomo e cartografo bolognese Giovanni Antonio Magini (1555-1617) intitolata *Tabulae novae iuxta Tychonis rationes elaboratae* (Bologna, 1619) e se fossero disponibili nuovi dati relativi ai diametri del Sole e della Luna quando si trovavano all'apogeo e al perigeo. Infine, si dichiarava sicuro che Keplero e Galileo avessero già prodotto qualcosa del genere e che bastasse chiedere di avere accesso ai loro dati. Recapitata ai matematici di Ingolstadt, la lettera fu trasmessa a Keplero, che la ricevette nel 1627, quasi quattro anni dopo il suo invio. Questi rispose immediatamente, aggiungendo alla lettera due fascicoli delle *Tabulae Rudolphinae*, da lui appena pubblicate, così chiamate in onore dell'imperatore Rodolfo II. Esse contenevano le posizioni di 1.006 stelle misurate da Tycho Brahe e di altre 400 stelle misurate da Tolomeo e Johann Bayer, con istruzioni e tavole per localizzare i pianeti del sistema solare, base di partenza per la formulazione delle tre leggi sul loro moto. Nel 1630, poco prima di morire, Keplero dette alle stampe la lettera di Schreck e il proprio commento.

Il 21 giugno 1629, si verificò a Pechino un'eclissi di Sole che era stata predetta sia dalle due scuole astronomiche cinesi, quella tradizionale e quella musulmana, sia da Schreck, i cui calcoli si rivelarono i più corretti. Egli insistette nel dire che non si era trattato di un errore degli astronomi, ma di un fallimento del sistema in vigore in Cina e che il paese avrebbe dovuto adottare l'astronomia europea per risolvere la questione. Questa predizione convinse l'imperatore a seguire il consiglio di Xu Guangqi e ad affidare definitivamente ai gesuiti la correzione del calendario. Schreck stesso s'incaricò della cosa, con l'aiuto del confratello Longobardo. Alla morte di Schreck, nel maggio del 1630, i padri Schall e Rho furono chiamati a Pechino per proseguire la riforma del calendario. Essi non solo dovevano occuparsi della parte più propriamente astronomica del calendario annuale, ma anche chiarire perché i cinesi commettes-



sero tanti errori nei loro calcoli. Per questo, istituirono un corso di astronomia in cui spiegavano i principi sui quali si fondavano i loro calcoli, traducendo e compilando in cinese una serie di testi didattici (il loro numero arrivò a 137, di cui un centinaio pubblicati). A ciò si aggiungeva il compito di illustrare il funzionamento degli strumenti scientifici che avevano portato con sé dall'Europa.

Johann Adam Schall von Bell, nato da una famiglia nobile di Colonia, era stato anch'egli allievo di Clavio al Collegio Romano e, probabilmente, aveva partecipato alla calda accoglienza che era stata riservata a Galileo nel maggio del 1611. Dopo il suo arrivo a Macao, dovette aspettare fino al 1622 prima di poter entrare in Cina, a causa della persecuzione che stava colpendo i cristiani in quegli anni. Dapprima operò a Xi'an, dove determinò con precisione due eclissi lunari, una l'8 ottobre 1623 e l'altra il 9 settembre 1624, e scrisse un libretto in cinese sulle eclissi lunari che venne ufficialmente pubblicato dal Genio Civile. Una volta trasferitosi nella capitale, Schall lavorò strenuamente alla riforma del calendario e alla traduzione in cinese di diverse opere di astronomia e matematica occidentale. Per mezzo delle osservazioni astronomiche, riuscì a determinare la differenza di longitudine tra Roma e Pechino.

Dopo la morte di Xu Guangqi nel 1633, un altro convertito, Li Tianjing (1579-1659), fu nominato direttore dell'Osservatorio Astronomico. Schall proseguì i suoi studi, sempre senza alcun ruolo ufficiale, e ricevette un riconoscimento diretto da parte dell'imperatore Chongzhen soltanto nel 1638, quando, alla morte di Rho, ottenne la guida del progetto di riforma. Nel 1641, dopo una nuova corretta predizione di un'eclissi solare osservata dall'imperatore stesso, il gesuita tedesco era pronto a introdurre il nuovo calendario, che aveva nel frattempo completato. In quel periodo, tuttavia, la situazione politica si stava rapidamente deteriorando e le rivolte popolari diedero la possibilità all'esercito mancese di scendere dal nord per invadere la Cina. Chongzhen, dopo aver ucciso la figlia, la principessa Changping, il 25 aprile 1644 si suicidò impiccandosi con la sua cintura di seta sulla collina di Jingshan, per non cadere vivo nelle mani dei suoi nemici, e la dinastia Ming fu spodestata. Al trono salì un bambino di otto anni,

il nuovo imperatore mancese Shunzi (1638-1661), che diede inizio alla dinastia Qing. Il reggente che governava in suo nome si rese immediatamente conto dei vantaggi della scienza occidentale e quindi mantenne buoni rapporti con i gesuiti. Una nuova predizione venne fatta per un'eclissi del 1° settembre 1644. Gli astronomi cinesi commisero un errore di un'ora, mentre Schall calcolò correttamente il momento dell'evento, convincendo così il governo mancese della superiorità dell'astronomia occidentale. Pertanto, il missionario tedesco fu nominato direttore dell'Osservatorio Astronomico con la dignità di mandarino di quinta classe e il suo calendario per il 1645 venne finalmente approvato e proclamato in via ufficiale. La sua nomina venne confermata dal Tribunale dei Riti nello stesso anno.

Schall riorganizzò l'Ufficio astronomico, che impiegava circa 200 persone, e ridusse i cinque calendari esistenti sotto i Ming a due soli. Il primo era destinato all'amministrazione imperiale e conteneva le effemeridi del Sole, della Luna e dei pianeti, oltre a varie altre osservazioni astronomiche. Il secondo era destinato al popolo e dava informazioni più semplici, stabiliva i giorni propizi e conteneva previsioni meteorologiche e di altro genere. Gli astronomi dell'Ufficio erano divisi in due scuole: cinese e musulmana. Schall cercò di creare una terza scuola, quella occidentale, ma abbandonò subito il progetto per l'opposizione delle altre due. La sua influenza a corte continuò a crescere e il giovane imperatore Shunzi gli divenne così affezionato da chiamarlo "onorevole padre". Nel 1658, lo elevò addirittura al rango di mandarino di prima classe, un onore riservato soltanto ai ministri e ai principi. Schunzi si recava spesso in visita da Schall, per ascoltare le sue lezioni sulla scienza occidentale. Nessun europeo, nella lunga storia della Cina, aveva mai avuto così tanta influenza a corte come il gesuita tedesco. Collaboravano con lui altri astronomi gesuiti: Ludovico Buglio (1606-1682), Gabriel de Magalhães (1610-1677), Jan Mikołaj Smogulecki (1610-1656) e Johann Grüber (1623-1680). Durante questo periodo, Schall lavorò molto intensamente: oltre all'incombenza di pubblicare i calendari annuali, insegnava astronomia occidentale agli astronomi cinesi, compiva regolari osservazioni astronomiche e pubblicava

una trentina di libri sull'astronomia in cinese, tra cui uno sul telescopio e altri riguardanti la teoria delle eclissi di Sole e di Luna, tavole trigonometriche, cataloghi di stelle e un sommario dell'astronomia europea, comprese le opere di Copernico, Tycho Brahe, Galileo e Keplero. Il suo manuale di astronomia in cinese, consistente in 150 volumi, comprendeva le opere di Schreck, Rho e Longobardo, ed era diviso in tre parti: astronomia teorica e pratica; tavole astronomiche; scienze ausiliarie.

Uno dei vantaggi principali che avevano i gesuiti astronomi rispetto ai loro colleghi cinesi era l'uso di tavole astronomiche migliori. Ricci aveva portato con sé le tradizionali *Tavole Alfonsine*, risalenti al 1252. In seguito, i gesuiti si servirono di tavole più aggiornate: le *Novae motuum coelestium ephemerides Brandenburgicae*, pubblicate a Francoforte sull'Oder nel 1609 da David Origanus (1558-1629), le *Tabulae frisiae lunae-solares quadruplices*, pubblicate ad Amsterdam, per i tipi di Willem Blaeu, nel 1611 da Nicolaus Mulerius (1564-1630), quelle contenute nell'*Astronomia Danica*, pubblicata ad Amsterdam, sempre per i tipi di Willem Blaeu, nel 1622 da Christen Sørensen Longomontanus (1562-1647) e le *Tabulae Motuum Coelestium Perpetuae*, pubblicate a Middelburg, per i tipi di Zacharias Roman, nel 1632 da Philippus Lansbergius (1561-1632). Le ultime due erano basate sulle osservazioni e i calcoli di Tycho Brahe, di cui, fra l'altro, Willem Blaeu era stato allievo in gioventù presso l'Osservatorio di Uraniborg. Nel 1646, Schall ricevette finalmente le *Tabulae Rudolphinae* di Keplero, portate in Cina dal gesuita polacco Michał Boym (1612-1659), e cominciò a usarle proficuamente per i suoi calcoli.

Non sembra che le controversie cosmologiche che allora dilaniavano la cultura europea, creando un solco tra la nuova scienza e la religione, avessero particolare risonanza in Cina, né che il tema del moto della Terra, tanto estraneo alla cultura cinese, venisse affrontato ufficialmente. Del resto, proprio in quegli anni i gesuiti si fecero sostenitori della cosmologia di Tycho Brahe, che rappresentava un utile compromesso tra il sistema copernicano e quello tolemaico. Eliminate le sfere cristalline, Tycho manteneva al centro del cosmo la Terra, intorno alla quale ruotavano il Sole e la



Luna, mentre gli altri pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno) ruotavano intorno al Sole. È evidente che la cosmologia ticonica, propugnata dai gesuiti, favoriva l'osservazione coadiuvata dall'uso del telescopio.

Il gesuita e astronomo ferrarese Giovanni Battista Riccioli (1598-1671) sosteneva che, sebbene la tesi copernicana potesse apparire efficace dal punto di vista dell'accordo fra le osservazioni e i calcoli, doveva essere diffusa soltanto come ipotesi e non come verità. Non stupisce, pertanto, che i gesuiti utilizzassero anche le *Tabulae Rudolphinae* di Keplero, sebbene egli, protestante e copernicano convinto, proprio lavorando sulle ventennali osservazioni compiute sistematicamente da Tycho Brahe e dai suoi collaboratori, fosse giunto a dimostrare che i pianeti, compresa la Terra, seguivano orbite ellittiche attorno al Sole (invece delle orbite circolari postulate da Platone in poi) e che la cosmologia ticonica costituiva un impossibile compromesso con quella tolemaica. Considerati gli scopi eminentemente pratici che gli astronomi gesuiti si prefiggevano nel riformare il calendario cinese, al fine di agevolare la propria opera di evangelizzazione, la cosmologia ticonica ben si adattava al loro intento, perché non sconvolgeva del tutto l'immagine che i cinesi avevano della collocazione della Terra nel cosmo. E d'altro canto, la piena validità dell'ipotesi copernicana, dal punto di vista matematico, sarebbe stata dimostrata da Sir Isaac Newton (1642-1726) soltanto nel 1687, con la pubblicazione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*, in cui lo scienziato inglese descrisse la legge di gravitazione universale e, attraverso le sue leggi del moto, creò i fondamenti per la meccanica classica.

Il crescente favore dell'imperatore Shunzi, i grandi onori che gli venivano tributati e l'influenza di cui Schall godeva a corte causarono una forte animosità nei suoi confronti da parte degli astronomi cinesi, specie Yang Guangxian (1597-1669) e Wu Mingxuan. Nel 1661, l'imperatore Shunzi morì improvvisamente all'età di 23 anni e, dato che suo figlio aveva appena sette anni, il potere venne affidato a un consiglio di reggenza formato da quattro nobili mancesi, che era meno favorevole ai gesuiti. I nemici di Schall colsero l'occasione per presentare tre accuse contro di lui: cospirazione contro lo Stato, predicazione di una reli-

gione pericolosa per la società cinese e promozione dell'astronomia occidentale, che era piena di errori. Il processo durò sette mesi e Schall e i suoi collaboratori, europei e cinesi, furono incatenati e gettati in prigione. La prima imputazione era che Schall si fosse garantito una posizione elevata per favorire la propagazione del cristianesimo. Il confratello e allievo Ferdinand Verbiest (1623-1688) rispose in sua vece, in quanto il gesuita tedesco era stato colto da un'emiparesi: "Johann Adam assunse la presidenza dell'Ufficio astronomico perché fu così sollecitato diverse volte dall'imperatore. Su una tavoletta di pietra, eretta di fronte alla chiesa, l'imperatore attestò pubblicamente che aveva elevato Johann Adam, contro il suo volere, a quella dignità". Un altro capo d'accusa - che padre Schall avesse determinato male il giorno in cui un piccolo principe imperiale dovesse essere cremato - fu messo da parte dagli stessi reggenti perché, in base a un'indagine, essi scoprirono che il missionario non si era mai occupato di determinare i giorni fausti e infausti.

Il 16 gennaio 1665, venne effettuato un test per valutare quale delle due astronomie, quella cinese e quella occidentale, fosse la più valida. La religione mancese presentava anche elementi di sciamanesimo e vi era una tradizione di competizioni pubbliche tra vari sciamani per dimostrare i loro poteri magici. Il test consisteva nel predire un'eclissi di Sole: Schall, coadiuvato da Verbiest, determinò l'ora esatta, mentre gli astronomi cinesi sbagliarono di oltre mezz'ora. In ogni caso, i due gesuiti furono legati a gogne di legno in maniera tale che non potessero restare in piedi e neppure seduti e vi rimasero per quasi due mesi, finché non furono condannati allo strangolamento. In seguito, un'alta corte di giustizia giudicò la sentenza troppo blanda e ordinò che fossero tagliati in pezzi mentre erano ancora in vita. Si narra che solo eventi straordinari - un violento terremoto (16 aprile 1665), una spessa oscurità che ricoprì la città, una strana meteora apparsa in cielo e l'incendio dell'ala del Palazzo Imperiale dovéra stata pronunciata la sentenza di morte - avessero determinato la sospensione della condanna e la liberazione dei prigionieri. Tuttavia, essi avrebbero dovuto subire un altro processo e tutti i gesuiti, a parte Verbiest, Schall e altri due confratelli, furono esiliati a Canton. Schall morì un anno dopo

(1666) per i maltrattamenti subiti, ma la sua innocenza non venne ufficialmente proclamata fino al 1669, quando un editto del nuovo imperatore dichiarò false le accuse che erano state mosse contro di lui e ne riabilitò la memoria.

Schall non ebbe soltanto problemi con la giustizia cinese, ma anche con i propri confratelli e con i membri degli altri ordini religiosi presenti in Cina, soprattutto domenicani, francescani e agostiniani. Non tutti erano d'accordo con lui per il suo lavoro sul calendario, la sua dignità di mandarino e la sua influenza a corte, attività e onori che minacciavano di compromettere la sua integrità come sacerdote. Nel 1649, per esempio, i suoi confratelli Buglio e Magalhães inviarono delle lettere a Roma in cui denunciavano gli elementi di superstizione presenti nel calendario, specialmente l'indicazione dei giorni fausti e infausti e altri aspetti di carattere astrologico. Schall si difese dicendo che egli era unicamente responsabile della parte astronomica del calendario e che il resto veniva aggiunto dal Tribunale dei Riti, cui spettava l'emaneazione ufficiale del documento. In ogni caso, anche dopo queste spiegazioni, molti zelanti e intransigenti missionari consideravano che le sue responsabilità fossero eccessive, che la sua attività sconfinasse nell'eresia e che, di conseguenza, visto che il suo incarico non gli permetteva di eliminare le superstizioni dal calendario, egli dovesse sentirsi moralmente obbligato a dare le dimissioni. Cinque teologi del Collegio Romano, ai quali la questione fu sottoposta con informazioni incomplete, decisero in tal senso il 3 agosto 1655. Tuttavia, nuove spiegazioni offerte da Schall e l'approvazione di altri competenti missionari posero il caso sotto una luce assai differente e una nuova e meglio informata commissione riunitasi a Roma decise, il 31 gennaio 1664, che non vi fosse alcuna ragione valida per la quale Schall dovesse dimettersi da presidente dell'Ufficio astronomico, con tutte le prevedibili conseguenze negative per il futuro della missione in terra cinese.

Per rimuovere gli ultimi ostacoli relativi alla scottante questione, Giovanni Paolo Oliva (1600-1681), all'epoca generale della Compagnia di Gesù, si appellò direttamente al giudizio del papa. Alessandro VII, correttamente informato del problema, dichiarò *oracula vivae vocis* (3 aprile 1664) che autorizzava i gesuiti in Cina "anche professi, a esercitare l'ufficio



e la dignità di mandarino e matematico imperiale”. La decisione mise a posto non soltanto la coscienza di Schall, ma anche quelle dei missionari che avrebbero potuto in futuro essere chiamati a svolgere gli stessi compiti. In effetti, a parte una breve interruzione causata da una persecuzione, la presidenza dell’Ufficio astronomico rimase nelle mani dei gesuiti fino all’inizio del XIX secolo e ciò costituì la migliore garanzia e protezione per la libertà di predicare e professare il cristianesimo in tutto il territorio dell’impero. Nel periodo di Schall, la cosa fu dimostrata dal rapido aumento del numero di neofiti: nel 1617 ve n'erano solo 13.000; nel 1650 erano saliti a 150.000; dal 1650 alla fine del 1664 arrivarono a 254.980; pochi in relazione all’immensa popolazione cinese, ma molti pensando al fatto che si trattava essenzialmente di membri dell’élite al potere e che in futuro, grazie alla loro influenza, il cristianesimo si sarebbe potuto diffondere anche presso il popolo; almeno secondo le speranze dei gesuiti. I missionari che fornirono queste statistiche non esitarono a sostenere che la correzione del calendario era stata la causa indiretta di questo progresso nell’evangelizzazione, anche se gli straordinari attestati di gentilezza da parte del giovane imperatore Shunzi a padre Schall vi avevano contribuito altrettanto efficacemente. Nel 1657, tra l’altro, il sovrano aveva emanato un editto di tolleranza nel quale non solo aveva espresso apprezzamento per il sapere scientifico europeo, ma anche per la legge del Signore del Cielo, ossia la religione cristiana, permettendo che fosse predicata e praticata ovunque.

Ferdinand Verbiest, nativo del villaggio fiammingo di Pittem, arrivò a Pechino nel 1660 e divenne il vice di Schall nell’Osservatorio Astronomico. Fedele collaboratore del gesuita tedesco, ne condivise la sorte durante la controversia sul calendario. Nel 1665, dopo l’imprigionamento dei gesuiti, Yang Guangxian fu nominato nuovo direttore dell’Osservatorio, con l’incarico di occuparsi della redazione del calendario. Egli prese possesso della cattedrale dell’Immacolata Concezione (nota come chiesa di Xuanwumen, o Nantang, ossia “chiesa del sud”) e ordinò che le traduzioni cinesi dei libri di scienze occidentali fossero tutte bruciate, insieme alle sculture di carattere religioso, e che la chiesa venisse trasformata in un padiglione a lui dedi-

cato. Nel 1669, però, l’imperatore Kangxi (1654-1722) assunse direttamente il potere e soppresse il consiglio di reggenza, eliminando il corrotto Oboi. Verbiest ne approfittò per mettere in evidenza i numerosi errori presenti nel calendario proposto da Yang per l’anno 1669. Kangxi decise di occuparsi in prima persona della faccenda. Verbiest, in sua presenza, spiegò gli errori del calendario tradizionale, che l’astronomo cinese non seppe controbattere, e lo sfidò a predire la lunghezza dell’ombra di uno gnomone



32

a una certa ora di un determinato giorno. Yang non accettò la sfida, sapendo di avere poche chance di vittoria, mentre Verbiest ripeté più volte con successo il test davanti all’imperatore, mostrando la superiorità dell’astronomia occidentale. Al contrario di Yang, infatti, Verbiest aveva accesso alle informazioni più aggiornate ricavate dalle *Tabulae Rudolphinae* ed era dotato di telescopi per le osservazioni. Nel 1669, il gesuita belga venne finalmente nominato direttore dell’Osservatorio Astronomico, con l’incarico di correggere il calendario.

Quello stabilito per il 1670 includeva un mese supplementare non necessario, aggiunto per nascondere gli errori e allineare i mesi lunari con l’anno solare. Verbiest suggerì che tali errori venissero corretti, eliminando così il mese supplementare. La sua era una posizione molto audace, perché il calendario era già stato approvato dallo stesso imperatore. Temendo la sua reazione, i funzionari dell’Osservatorio lo pregarono di ritira-

Fig. 32 - Incisione colorata a mano con il ritratto di padre Ferdinand Verbiest, 1897, Collezione privata

Fig. 33 - Utagawa Kuniyoshi, *Cento-otto eroi del romanzo "In riva all'acqua" nella traduzione popolare [Tsuzoku Suikoden Goketsu Hyakuhachi-nin no Hitori]*. Ritratto del gesuita astronomo Ferdinand Verbiest in abito da mandarino cinese, Kagaya Kichiemon, Edo, circa 1827, Londra, British Museum

Fig. 34 - Artista cinese, Ritratto dell'imperatore Kangxi, XVII secolo, Pechino, The Palace Museum



33



34

re la sua richiesta, ma egli rispose: “Non è in mio potere fare in modo che i cieli vadano d'accordo con il vostro calendario. Il mese extra deve essere eliminato”. Con loro grande sorpresa, Kangxi, dopo aver studiato attentamente la cosa, si dichiarò d'accordo e fece eliminare il mese extra. In seguito a questo episodio, Verbiest e l'imperatore strinsero una lunga e salda amicizia, con il gesuita che insegnava al monarca geometria, filosofia e musica e Kangxi che lo colmava di doni e attenzioni. Il missionario veniva fre-



35

quentemente invitato a palazzo e ad accompagnare l'imperatore durante le sue ispezioni attraverso le province dell'impero. Come forma di rispetto nei suoi confronti, i confratelli in esilio furono autorizzati a ritornare alle loro missioni, mentre Yang soffrì la terribile morte che aveva pianificato per i gesuiti. Come direttore dell'Osservatorio, Verbiest negli anni successivi svolse un'intensa attività, impegnato com'era nell'insegnare l'astronomia europea ai colleghi cinesi e nel realizzare una serie di nuovi strumenti astronomici in sostituzione di quelli vecchi. Schall aveva già iniziato questo lavoro, ma fu Verbiest che lo portò a termine. L'Osservatorio era stato edificato non lontano dalle mura della Città Tartara in epoca mongola, ma era stato ricostruito nel settimo anno di regno dell'imperatore Zhengtong (1442), quando i Ming avevano trasferito la capitale da Nanchino a Pechino. La sua dotazione comprendeva tre strumenti concepiti da astronomi cinesi - una sfera planetaria, un'armilla semplificata e uno gnomone - di cui si era persa la cognizione dell'uso o che erano stati realizzati per altre latitudini (Nanchino) e non andavano bene per quella di Pechino. Resosi conto che la strumentazione era ormai obsoleta,

Verbiest prese a modello gli strumenti rappresentati da Tycho Brahe nell'opera intitolata *Astronomiae instauratae mechanica* (uscita in prima edizione a Wandsbek, oggi un quartiere di Amburgo, nel 1598, ristampata a Norimberga nel 1602 e inserita infine da Joan Blaeu nell'*Atlas Maior* nel 1662-1665), un trattato in 16 capitoli contenente le istruzioni per il disegno, la costruzione e l'impiego di 21 nuovi strumenti concepiti e realizzati dal grande astronomo danese per l'Osservatorio di Uraniborg.

La nuova serie di strumenti, costruiti da Verbiest con l'aiuto di artigiani cinesi, comprendeva: un altazimut, per misurare la posizione dei corpi celesti in relazione all'orizzonte celeste e allo zenit; un globo celeste, di sei piedi di diametro, per collocare e identificare i corpi celesti; un'armilla eclittica, di sei piedi di diametro, per misurare la differenza di longitudine eclittica e le latitudini dei corpi celesti; un'armilla equatoriale, di sei piedi di diametro, per misurare l'ora solare vera, così come l'ascensione retta e la declinazione dei corpi celesti; un quadrante altazimutale, di sei piedi di raggio, per misurare le altitudini o distanze zenitali dei corpi celesti; un sestante, di otto piedi di raggio, per misurare l'angolo di elevazione dei corpi celesti sopra l'orizzonte. Questi strumenti erano tutti molto grandi, ben fatti e sontuosamente decorati, con dragoni di bronzo come supporti. Nonostante il loro peso, erano incredibilmente semplici da maneggiare, dimostrando l'attitudine di Verbiest per il disegno meccanico.

Terminato il lavoro nel 1673, l'anno successivo Verbiest pubblicò un trattato, intitolato *Yixiang zhi* [*Illustrazione degli strumenti astronomici*], contenente una serie di tavole raffiguranti gli strumenti da lui progettati sulla falsariga di quelli di Tycho Brahe. Vi compaiono strumenti simili a quelli dell'Osservatorio di Uraniborg, ma adattati al gusto cinese, ovvero basati sui disegni di Tycho Brahe, ma con decorazioni in stile orientale. A questi si aggiunsero successivamente un teodolite, costruito dal gesuita tedesco Killian Stumpf (1655-1720) nel 1714, utilizzato come il precedente altazimut per misurare l'elevazione e l'azimut dei corpi celesti, e una nuova sfera armillare costruita dai gesuiti tedeschi Ignaz Kögler (1680-1746) e Augustin Ferdinand Haller von Hallerstein (1703-1774) nel 1744, che permetteva di determinare le

coordinate equatoriali degli astri, nonché gli istanti esatti in cui essi sorgono e tramontano, oltre a servire per calcolare il tempo solare. Questa sfera armillare è munita di due cerchi di ascensione retta per effettuare misure differenziali fra coordinate equatoriali. Tutti gli strumenti erano collocati sul terrazzo dell'Osservatorio, posti su basi rialzate contornate da gradini, per consentire agli operatori di orientarli in tutte le direzioni, avendo un'ottima visibilità tutt'attorno. Dopo il sacco di Pechino del 1900-1901, conseguente alla repressione della Rivolta dei Boxer, le truppe francesi e tedesche se ne impadronirono, spartendosi come bottino di guerra. I francesi restituirono i loro nel 1902, mentre i tedeschi furono costretti a farlo dopo la Prima guerra mondiale, nel 1921, in base alle clausole del trattato di pace.

Verbiest svolse anche un'intensa attività divulgativa, scrivendo più di 20 libri di astronomia in cinese e traducendo i primi sei libri di Euclide in mancese. Due delle opere più importanti furono: *Liber organicus astronomiae Europaeae apud Sinas restitutae sub imperatore Sino-Tartarico Cam-Hy appellato* (1668) e *Astronomia perpetua imperatoris Kam Hi* (1683), quest'ultimo concepito per insegnare al suo protettore i rudimenti della scienza occidentale. Esso contiene le effemeridi del Sole, della Luna e dei pianeti del sistema solare e le tavole delle eclissi di Sole e di Luna per i successivi 2.000 anni. Inoltre, compilò anche due libri sul barometro e sul termometro, altri due fondamentali strumenti inventati in Europa nel periodo della Rivoluzione Scientifica. Nel 1678, Verbiest fu nominato presidente dell'Ufficio astronomico e promosso al rango di mandarino di prima classe. Dal 1676 in poi, la sua influenza a corte crebbe costantemente ed egli divenne un ascoltato consigliere dell'imperatore, oltre che interprete ufficiale per gli incontri con le ambascerie europee che, sempre più numerose, si recavano a Pechino.

Non vi è dubbio che Verbiest si augurasse prima o poi di riuscire a convertire Kangxi al cristianesimo, ma ciò non avvenne. In cambio, però, i gesuiti ottennero la più ampia libertà d'azione nel diffondere il loro credo in tutto il paese; fatto, questo, ampiamente riconosciuto da papa Innocenzo XI (1611-1689) che, ringraziandolo in un breve per la sua opera, lo lodava per



la sapienza con cui aveva utilizzato la scienza profana per la salvezza eterna del popolo cinese, ovvero per l'opera di evangelizzazione che aveva in tal modo garantito e promosso. Verbiest intraprese la realizzazione di molti progetti, compresa la costruzione di un acquedotto, la fusione di 132 cannoni per le truppe imperiali (molto superiori, per caratteristiche e prestazioni, alle coeve armi da fuoco cinesi) e il disegno di un nuovo affusto campale. Fu anche l'artefice del trattato (postumo) di Nerčinsk con i russi (27 agosto 1689), il primo accordo diplomatico siglato dalla dinastia Qing con una potenza europea, che pose fine a mezzo secolo di rivalità e di guerre di confine per il controllo della valle del fiume Amur. Inoltre, disegnò delle carte celesti per l'imperatore, allo scopo di insegnargli come calcolare l'ora di notte. Tra le sue invenzioni si annovera anche una macchina a vapore per muovere le navi. Il gesuita morì a Pechino nel 1688, a causa di una ferita procuratasi cadendo da cavallo. I suoi resti furono tumulati vicino a quelli di Matteo Ricci e di Adam Schall. Verbiest fu il solo occidentale nella storia della Cina a ricevere l'onore di un nome postumo dall'imperatore, segno di grande rispetto e considerazione.

A Verbiest succedette il gesuita cuneese Filippo Grimaldi (1638-1712), che occupò tale carica una prima volta dal 1688 al 1707 e una seconda dal 1709 al 1712. Durante un lungo viaggio in Europa (dal 1688 al 1694), egli fu sostituito dal portoghese Tomás Pereira (1645-1708) e dal belga Antoine Thomas (1644-1709). Nel 1702, Thomas eseguì la prima misurazione del grado di latitudine in Cina, vicino a Pechino. In quel periodo, sfortunatamente, giunse al suo climax la Controversia sui riti cinesi. Essa si riferiva al permesso, per i cristiani cinesi, di prendere parte alle cerimonie di reverenza verso gli antenati e Confucio. I gesuiti sostenevano il carattere puramente civile di tali cerimonie, mentre i missionari degli altri ordini insistevano sul loro carattere religioso e sulla necessità di proibirle per i convertiti. La controversia all'inizio ebbe un andamento favorevole per i gesuiti, grazie ai buoni uffici di Martino Martini, che tornò appositamente in Europa per ottenere un decreto di approvazione da parte della congregazione di Propaganda Fide il 23 marzo 1656.

Ma nel 1693 il vicario apostolico del

Fujian, Charles Maigrot (1652-1730), delle Missioni Estere di Parigi, condannò l'utilizzo dei termini cinesi *Tian* (cielo) e *Shangdi* (signore supremo), che i gesuiti tolleravano quali termini per designare il Dio dei cristiani da parte dei cinesi convertiti. Maigrot portò il suo decreto a Roma, e la Santa Sede aprì un'istruttoria che si concluse con una condanna dei riti: il 20 novembre 1704, con il decreto *Cum Deus Optimus*, papa Clemente XI proibì l'uso di questi termini e la partecipazione dei neoconvertiti ai riti



36

ancestrali. La condanna dei riti cinesi fu confermata con il decreto del Sant'Uffizio del 25 settembre 1710, con la bolla *Ex illa die* del 19 marzo 1715, con la bolla *Ex quo singulari* dell'11 luglio 1742 e con la bolla *Omnium sollicitudinum* del 12 settembre 1744.

Questa presa di posizione suscitò le

Fig. 35 - Ferdinand Verbiest, Sfera armillare, realizzata durante l'ottavo anno di regno dell'imperatore Kangxi, 1669, Pechino, The Palace Museum

Fig. 36 - Manifattura di Beauvais, Astronomi cinesi ed europei usano gli strumenti realizzati dai gesuiti astronomi per l'Osservatorio Astronomico di Pechino, circa 1697-1705, Los Angeles, The John Paul Getty Museum

ire dell'imperatore Kangxi, all'epoca il monarca più potente del mondo, stupito del fatto che un'autorità straniera, e per di più, teoricamente, di carattere unicamente religioso, avesse l'ardire di dettare legge su una questione di esclusiva competenza dell'amministrazione interna cinese. Dietro di lui, ovviamen-

Fig. 37 - Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, *Atlas général de la Chine, de la Tartarie chinoise, et du Tibet*. L'Osservatorio Astronomico di Pechino, Dezauche, Parigi, 1790, Washington DC, Library of Congress

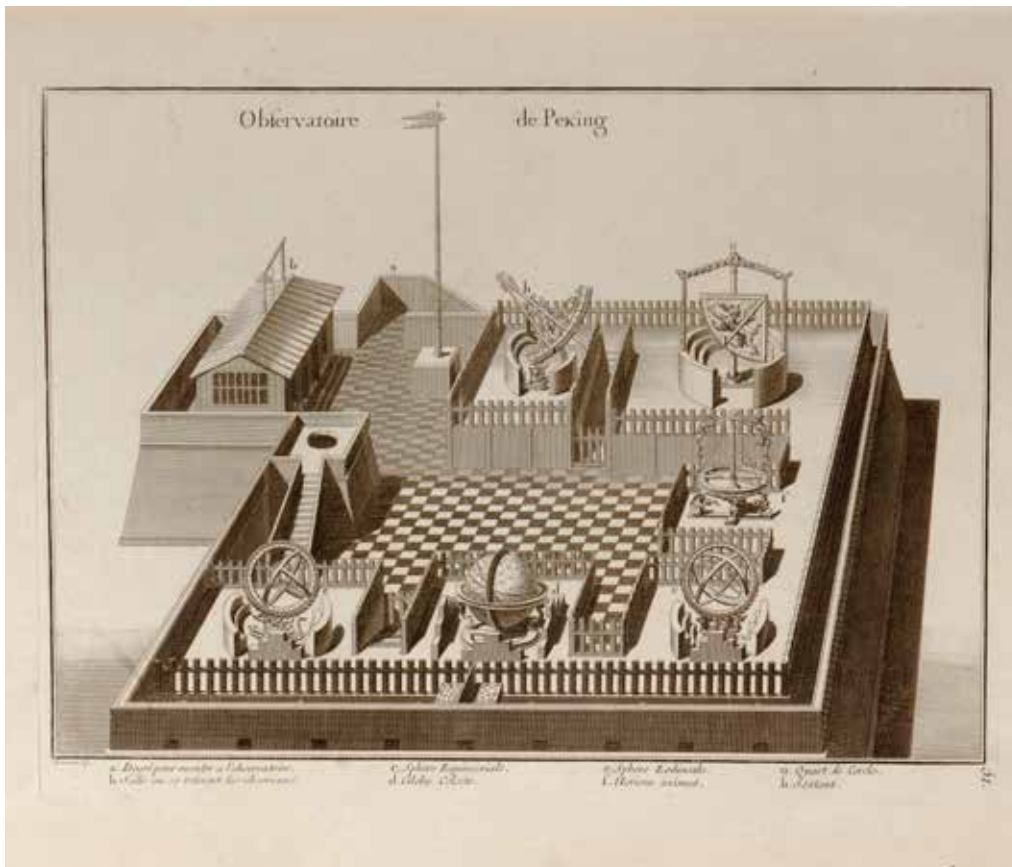
Fig. 38 - Il terrazzo dell'Osservatorio Astronomico di Pechino, con gli strumenti realizzati dai gesuiti astronomi

te, c'erano i gesuiti, che cercarono riparo all'ombra del trono imperiale per disobbedire a ordini che ritenevano del tutto insensati e pretestuosi, assunti in base a informazioni parziali e tendenziose e legati alle rivalità imperialistiche tra le varie potenze europee, cui le numerose congregazioni religiose si appoggiavano, ora che il patronato portoghese, che aveva sempre sostenuto i missionari gesuiti in Cina, stava perdendo potere e risorse. La Francia di re Luigi XIV si proponeva di prendere il posto di Lisbona come

principale punto di riferimento e, per ottenere ciò, doveva screditare il lavoro precedente. Fu così che i padri gesuiti parteciparono attivamente alla controversia, anche con azioni clamorose, ma ciò non ebbe effetti negativi sulla loro attività scientifica. Anche nei periodi più difficili, infatti, quando l'imperatore proibì la predicazione del cristianesimo in tutto il territorio dell'impero, i gesuiti astronomi continuarono a dirigere l'Osservatorio Astronomico.

I successori di Grimaldi, fino alla soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, furono tutti gesuiti tedeschi. Kaspar Kastner (1665-1709) tenne il posto per soli due anni, dal 1707 al 1709. Egli ebbe buone relazioni con l'imperatore, che lo nominò precettore dell'erede al trono. Kastner giocò una parte attiva nella Questione dei riti, difendendo, in un viaggio a Roma, la posizione dei gesuiti circa l'accomodamento con i costumi cinesi. Il suo successore, dopo un secondo breve mandato di Grimaldi, fu Kilian Stumpf, che fu presidente dal 1712 fino alla morte. Il suo contributo più importante fu la costruzione di nuovi strumenti astronomici, tra cui un quadrante altazimutale che si trova ancora sulla piattaforma dell'Osservatorio. Anch'egli prese parte attiva alla controversia sui riti, specie durante la visita in Cina del delegato papale Tournon, con uno scritto *Informatio pro veritate* che fu condannato a Roma.

Nel 1720 fu nominato presidente Ignaz Kögler, nativo di Landsberg am Lech, in Baviera, che era stato professore di matematica all'Università di Ingolstadt, il quale occupò la prestigiosa carica fino alla morte. Egli fu tenuto in grande rispetto dall'imperatore Kangxi e dal successore Yongzheng (1678-1735), che lo promosse mandarino di seconda classe, membro del Tribunale dei Riti e precettore dell'erede al trono. Il suo principale lavoro scientifico consistette nella manutenzione e nel rinnovamento della strumentazione dell'Osservatorio. Egli fu anche responsabile della pubblicazione in cinese di varie opere matematiche e astronomiche come tavole logaritmiche, cataloghi delle eclissi e osservazioni dei satelliti di Giove. La sua descrizione degli strumenti dell'Osservatorio contiene anche un catalogo stellare con 300 asterismi e 3.083 stelle, basato su quello compilato dall'astronomo reale inglese John Flamsteed (1646-



37



38

1700) presso l'Osservatorio di Greenwich nel 1700. Ciò dimostra che i gesuiti astronomi attivi a Pechino ebbero sempre cura di mantenere aggiornate le loro conoscenze e di trasmettere ai loro interlocutori cinesi le principali novità scientifiche elaborate in Europa.

Nel 1736 salì al trono l'imperatore Qianlong (1711-1799), l'ultimo grande esponente della dinastia Qing, destinato a regnare quanto il celebre nonno Kangxi. Egli consentì ai gesuiti astronomi di rimanere a corte, anche se la nuova condanna dei riti cinesi emanata da papa Benedetto XIV nel 1742 rese la vita dei cristiani in Cina sempre più difficile. L'ultimo gesuita in senso stretto ad avere la presidenza dell'Ufficio astronomico era anche un eminente astronomo, Augustin von Hallerstein, nativo di Lubiana, in Slovenia. Hallerstein era giunto in Cina nel 1739 e faceva parte dello staff dell'Osservatorio sin dal 1744. Durante la sua lunga presidenza, dal 1746 al 1774, fu molto attivo, specie nelle osservazioni astronomiche, come quelle di Mercurio nel 1746 e 1747. Egli introdusse nuove tavole per la determinazione delle effemeridi e delle eclissi usando i calcoli di Newton e tenne una corrispondenza con la Royal Society di Londra e l'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo. Fra le altre, raccolse le osservazioni astronomiche compiute fra il 1717 e il 1752 dai gesuiti astronomi Pereira, Kögler, Slaviseck e da lui stesso, che furono pubblicate in Europa nel 1768 dal gesuita Maximilian Hell (1720-1792), direttore dell'Osservatorio Astronomico di Vienna. Usando parte del lavoro di Kögler e con la collaborazione di Anton Gogeißl (1701-1771) e Félix da Rocha (1713-1781), Hallerstein pubblicò in cinese una collezione di tavole e osservazioni astronomiche in 35 volumi.

Anche se la Compagnia di Gesù venne ufficialmente sciolta con il breve apostolico *Dominus ac Redemptor*, emanato da papa Benedetto XIV il 21 luglio 1773, dopo la morte di Hallerstein, quattro ex gesuiti portoghesi continuarono la tradizione di presidenti dell'Ufficio astronomico fino al 1805. Il primo fu il suo collaboratore Félix da Rocha, che gli succedette dal 1774 al 1781. Egli aveva eseguito una serie di rilievi cartografici nelle regioni a est della Cina e del Tibet e per questo era stato nominato mandarino di seconda classe

nel 1755. Dal 1781 al 1783 fu sostituito da José da Espinha (1722-1788), collaboratore di Hallerstein e di Rocha nel lavoro astronomico e cartografico. I due ultimi presidenti furono André Rodrigues (1729-1796), fra il 1783 e il 1796, e José Bernardo de Almeida (1728-1805), fino al 1805. Rodrigues e Almeida fondarono un'accademia astronomica a Pechino nel 1792, che formò numerosi studiosi destinati a lavorare nell'Osservatorio. Questi quattro ex gesuiti chiusero la lunga tradizione dei gesuiti astronomi in Cina, iniziata con l'arrivo a Pechino di Matteo Ricci nel lontano 1601.

Come epilogo di questa storia, ricordiamo che, dopo la restaurazione della Compagnia di Gesù in seguito alla bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* emanata da papa Pio VII il 30 luglio 1814, i gesuiti astronomi ritornarono in Cina, ma ormai i tempi erano cambiati e soprattutto la pressione occidentale per la liberalizzazione del commercio internazionale e la possibilità di accedere a una pluralità di porti cinesi si faceva ogni giorno più forte. Fu così che, in seguito alle due guerre dell'oppio, la presenza missionaria in Cina non venne più affidata alla benevolenza della corte imperiale, ma sancita da trattati internazionali con le potenze europee (nel caso dei gesuiti con la Francia), che miravano a conquistare sempre maggiore influenza all'interno del paese. Nel 1873, per esempio, i gesuiti fondarono l'Osservatorio Astronomico di Zikawei (Xujiahui), a Shanghai, specializzato nelle previsioni meteorologiche, e nel 1898 l'Osservatorio di Zose (Sheshan) per le ricerche astronomiche e geomantiche. In questi due osservatori, gli studiosi gesuiti si dedicarono all'astronomia, alla meteorologia, alla sismologia e alla geomanzia. Tra gli altri, occorre menzionare i padri Marc Dechevrens (1845-1923), Stanislas Chevalier (1852-1930), Louis-Marie Froc (1859-1932), Pierre Lejay (1898-1958) ed Ernesto Gherzi (1886-1973), che diedero un notevole impulso alle ricerche, stabilendo un dialogo istituzionale con i principali osservatori astronomici e meteorologici europei presenti nel resto dell'Asia. I due istituti rimasero sotto la direzione dei gesuiti fino al 1950, quando furono confiscati dal governo comunista, che nel 1962 decise di accorparli in un'unica istituzione. Così ebbe termine anche

l'ultima presenza dei gesuiti astronomi in Cina.

Bibliografia

- Robert Ambelain, *Astrologia araba. Domificazione, zodiaco, oroscopo*, Roma, 1994
- Catherine Aubier, *Astrologia araba*, Roma, 1990
- Catherine Aubier, *Lastrologia cinese. Le caratteristiche psicologiche di ogni segno. L'interpretazione di tutte le combinazioni fra i segni zodiacali tradizionali*, Cornaredo (MI), 1996
- Nasser Bovoletti Ayash, *L'emergere dell'astronomia araba classica nella prima epoca abbaside. Astronomia araba classica*, Roma, 2024
- Guido Cossard, *Cieli perduti. Archeoastronomia: le stelle dei popoli antichi*, Torino, 2018
- John L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Bologna, 2016
- Paul Dreyfus, Matteo Ricci. *Uno scienziato alla corte di Pechino*, Cinisello Balsamo (MI), 2006
- Michela Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, 2005
- Michela Fontana, *Matteo Ricci. Gesuita Scienziato Umanista in Cina*, Roma, 2010
- Michael Hoskin, *Storia dell'astronomia*, Milano, 2017
- Giuseppe O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*, Milano, 2010
- Ezio Mancini, *Un ponte tra Europa e Cina. Matteo Ricci*, Milano, 1990
- Giuseppe Marini, *La porta chiusa del Celeste Impero. Matteo Ricci e l'avventura missionaria in Cina fra XVI e XVIII secolo*, Udine, 2021
- Filippo Mignini (a cura di), *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming*, Milano, 2005
- Joseph Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, Vol. 3.1., *La matematica e le scienze del cielo e della terra: matematica e astronomia*, Torino, 1997
- Joseph Needham, *Scienza e civiltà in Cina*, Vol. 3.2., *La matematica e le scienze del cielo e della terra: meteorologia e le scienze della terra*, Torino, 1997
- Antonio Paolucci, Giovanni Morello (a cura di), *Ai crinali della storia. Padre Matteo Ricci fra Roma e Pechino*, Torino, 2009
- Luisa Maria Paternicò, *La generazione dei giganti. Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, Genova-Trento, 2011
- Ronnie Po-Chia Hsia, *Un gesuita nella Città Proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Bologna, 2022
- Mario Rigutti, *Storia dell'astronomia occidentale*, Firenze, 1999
- Margherita Sportelli, *Lastrologia cinese*, Pavia, 2001
- Maurizio Villani, *Osservare le stelle. Storie della rivoluzione astronomica*, Bologna, 2021
- Christopher Walker (a cura di), *L'astronomia prima del telescopio*, Bari, 1997
- Derek Walters, *Ming Shu. L'arte e la pratica dell'astrologia cinese*, Milano, 1988
- Derek Walters, *Il libro completo dell'astrologia cinese*, Roma, 2004
- Zheng Wenguang, *Le cosmologie cinesi*, Roma, 1978



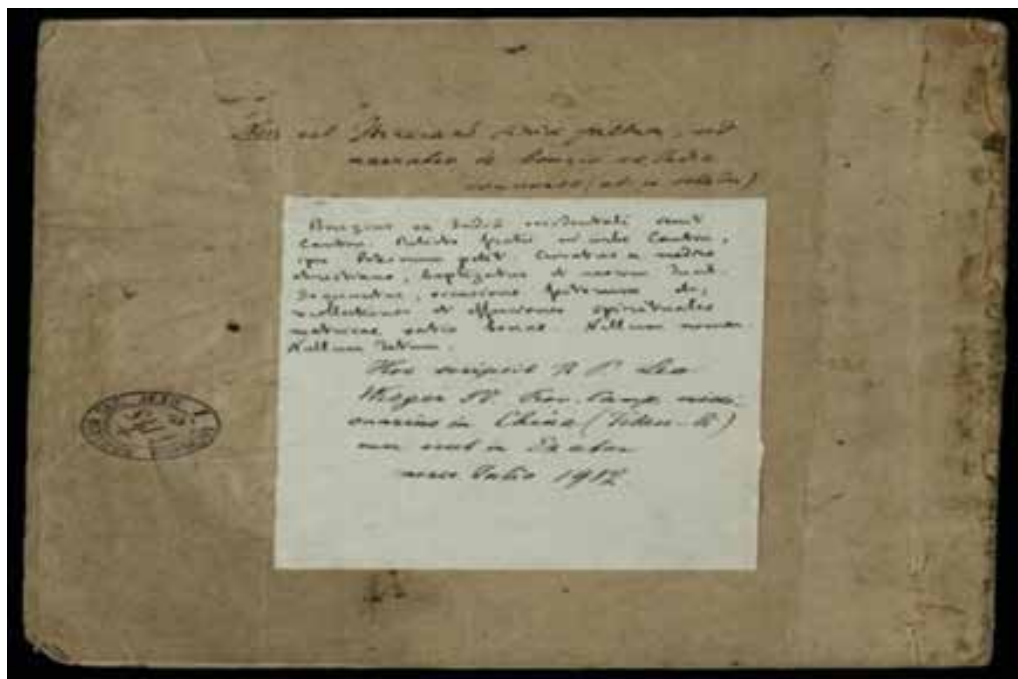
Primo incontro tra le culture cinese e occidentale: uno studio sulle poesie cinesi di Michele Ruggieri*

中西文化的首次会通 —— 罗明坚中文诗歌

di Zhang Xiping 张西平 (testo in italiano curato da Arianna Magnani)

66

摘要: 明末第一位在中国内地定居的意大利籍耶稣会士罗明坚用中文写下34篇中国古诗，它们亦成为1500-1900年间唯一一组由欧洲人所写的中文格律诗，可谓空前绝后。本文从罗明坚学习格律的抄本《诗韵》研究入手，解开其学习格律诗的内在过程。然后按照格律诗写作核心的要求，即：近体诗的格律运用、诗句中词汇的对仗要求、诗歌中的用典三个方面，分析他的诗歌写作。同时，笔者通过深入分析这些诗歌的内容，讨论其对《千家诗》的学习和运用。罗明坚诗歌写作的最大特点，便是在诗歌中对中西文学的融通，如首次以诗歌的形式介绍了《伊索寓言》。由此，罗明坚的这些诗歌也成为了明代诗歌史上最具有特色的一组诗歌。



Abstract: Michele Ruggieri, an Italian Jesuit who settled in the Mainland China during the late Ming Dynasty, composed 34 metrical poems in Chinese. These poems hold a unique distinction as they constitute the sole collection of Chinese metrical poems written by Europeans between 1500 and 1900, making them unprecedented. This paper begins by exploring Michele Ruggieri's study materials for metrical poetry, primarily his handwritten manuscript of "Poetic Rhyme", to unravel the underlying process of his metrical poetry studies. Subsequently, it analyzes his poetry writing from three core aspects of metrical poetry composition: the metrical application of modern-style poetry; the requirement for balanced vocabulary within verses; the incorporation of classical allusions within the poems. Additionally, through an in-depth analysis of the content of these poems, the paper discusses Ruggieri's study of and utilization of *Qian-Jia-Shi* in his poetic composition. The most distinctive feature of Ruggieri's poetry writing lies in the integration of Chinese and Western literature within the poems, including the pioneering introduction of *Aesop's Fables* in poetic form. As a result, Michele Ruggieri's poems stand as a

highly distinctive collection in the history of Ming Dynasty poetry.

Estratto: Michele Ruggieri, uno dei primi gesuiti italiani a stabilirsi nella Cina continentale durante la fine della dinastia Ming, scrisse trentaquattro poesie cinesi in stile antico, che rappresentano l'unico gruppo di poesie metriche cinesi scritte da un europeo tra il 1500 e il 1900, un'opera senza precedenti. Questo articolo inizia esplorando il manoscritto "Shiyun" (诗韵, Libro delle rime o Rimario) che Ruggieri usò per apprendere la metrica poetica, per svelare il processo alla base del suo apprendimento. Successivamente, l'articolo analizza le sue poesie in base ai requisiti fondamentali della composizione poetica metrica, ovvero tre aspetti principali: l'uso della metrica secondo il *jin tishi* 近体诗 (stile moderno), i requisiti di parallelismo lessicale nei versi e l'uso delle citazioni classiche all'interno delle poesie.

Contemporaneamente, attraverso un'analisi approfondita del contenuto di queste poesie, l'autore discute lo studio e l'utilizzo dell'antologia "Qianjia Shi" (千家诗, Poesie di mille scrittori) da parte del gesuita.

La caratteristica principale della scrittura poetica di Ruggieri è infatti l'integrazione

di elementi di letteratura cinese e occidentale nelle sue poesie, come testimoniato dall'introduzione pionieristica delle "Favole di Esopo" in forma poetica cinese. Pertanto, le poesie di Ruggieri sono diventate una delle raccolte poetiche più caratteristiche nella storia della poesia della dinastia Ming.

I manoscritti originali delle poesie cinesi di Michele Ruggieri (1543-1607)¹ sono conservati nell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) a Roma, con il numero di catalogazione Jap.Sin. II.159. Sulla copertina è scritto: *Itinerand [um] Sinice factum*. Tuttavia, vi è una correzione dopo il titolo originale, che sembra essere stata aggiunta successivamente. Si legge: *Non est Itinerand [um] Sinice factum, sed || narratio de bonzio ex India || converso (ut in scheda)*.

Sulla copertina del documento è attaccato un foglio con la scritta in latino: *Bonzius ex India occidentali venit || Canton. Relicto fratre in urbe Canton|| ipse Pekinum petit. Curatus a medico || christiano, baptizatur et uxorem du-*



cit. || *Sequuntur occasione festorum etc.*, || *recollectiones et effusiones spirituales metricae satis bonae. Nullum nomen* || *Nullum datum.* Sottostante compare la seguente nota: *Hoc scripsit R. P. Leo Wieger S.J. Prov. Camp. missi- || onarius in China (Tcheu-li) [Chih-li] || cum esset in Ex aten || mense Julio 1912.*

Padre Albert Chan S.J. riteneva che questo testo fosse stato catalogato da padre Wieger, il responsabile dei documenti dell'Archivio dei gesuiti, ma probabilmente senza visionare attentamente il documento, altrimenti non avrebbe detto che proveniva "dall'India o da un bonzo dell'India occidentale" (Chen 1984 : 444-445). Nel 1993, Chen Lunxu 陈纶绪 pubblicò un articolo intitolato "Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) e le sue poesie cinesi" nel volume 41 di Monumenta Serica. L'articolo era accompagnato dal testo originale cinese delle poesie di Michele Ruggieri e da altre traduzioni inglesi,² e da quel momento in poi le poesie cinesi del Ruggieri iniziarono ad attirare l'attenzione nel mondo accademico.³

1. "Shiyun" (诗韵, Rimario) : testimonianza dello studio poetico di Michele Ruggieri

Come è possibile che Michele Ruggieri, un gesuita di origine straniera, fosse in grado di scrivere poesie classiche in lingua cinese? Ciò è frutto e prova del suo serio impegno nello studio della composizione della poesia classica cinese. Lo "Shiyun" conservato nell'Archivum Romanum Societatis Iesu a Roma (catalogato come Jap. Sin. II. 162) è un importante documento che Ruggieri utilizzò per apprendere la metrica poetica.

Sulla copertina è annotata a mano scritta in latino "*pars vocabularii*", ovvero "parte di un vocabolario".⁴ Non si sa chi l'abbia scritta, ma è molto probabile che sia stato il bibliotecario gesuita Wieger, che, proprio come aveva attribuito erroneamente il testo delle poesie di Ruggieri (catalogato come Jap. Sin. II. 159) a un monaco indiano, allo stesso modo avrebbe classificato questo rimario cinese come "parte di un vocabolario".

Non è attualmente possibile determinare quale sia l'opera da cui deriva questo manoscritto di rime, poiché durante la dinastia Ming esistevano sull'argomento numerosi lavori scolastici di

vario tipo oltre al vocabolario/rimario ufficiale *Hongwu Zhengyun* (洪武正韵, Le rime corrette dell'era Hongwu). Non è possibile quindi identificare con certezza la fonte di questo manoscritto.⁵

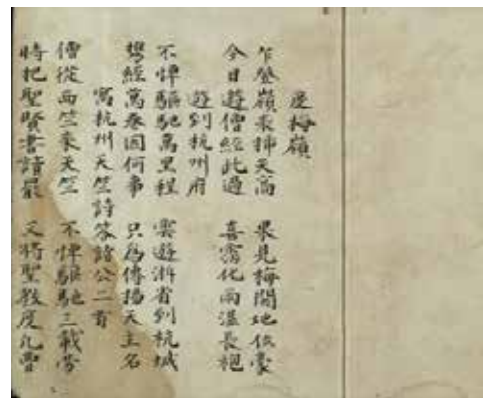
Questo documento dell'ARSI è composto da 52 pagine non rilegate. Dalla pagina 2 alla 50 sono trascritte parti di un rimario tradizionale cinese, mentre le pagine 51-52 contengono gli appunti di Michele Ruggieri riguardanti lo studio della lingua cinese. Esaminando le pagine dalla 2 alla 48, che riguardano la sezione sulle rime, possiamo comprendere il metodo di apprendimento di Ruggieri per quanto riguarda la metrica poetica.

Consultando le categorie delle rime, il manoscritto "Shiyun" riporta 21 rime appartenenti al gruppo di rime del tono *pingsheng* 平声. Le confrontiamo con quelle del "Pingshui Yun" 《平水韵》:

Tabella comparativa delle rime tra "Shiyun" e "Pingshui Yun"

上平声 15 韵	"八齐" (metà inferiore di pag.21-gran parte di pag. 22)	八齐
	"九佳" (fine pagina 22- metà superiore di pag.23)	九佳(皆)
	"十灰" (metà inferiore di pag.23- metà superiore di pag.25)	十灰(哈)
	"十一真" (metà inferiore di pag.25- metà superiore di pag.29)	十一真(淳臻)
	"十二文" (metà inferiore di pag.29- metà superiore di pag.31)	十二文(欣)
	"十三元" (metà inferiore di pag.31 - metà superiore di pag.33)	十三元(魂痕)
	"十八寒" (metà inferiore di pag.33 -pag.35 in alto)	十四寒(桓)
	"十五删" (fine della pag.35 -pag. 36 in alto)	十五删(山)
下平声 15 韵	"一仙先同用" (pag.37-pag.40 in alto)	一先(仙)
	"二萧" (metà inferiore di pag.40- pag.42)	二萧(宵)
	"三肴" (pag. 43- metà superiore di pag. 44)	三肴
	"四豪" (metà inferiore pagina 44- parte in alto di pag. 46)	四豪
	"五歌" (metà inferiore di pag.46- metà superiore di pag.48)	五歌(戈)
	"六麻" (metà inferiore di pag.48- pag.50)	六麻

La sezione sulle rime dal tono *zeyun* 仄韵 non è stata trascritta nel manoscritto.⁶ Inoltre, l'ordinamento delle parole *liùyú* "六鱼" e *qiyú* "七虞" è stato invertito dal copista, mentre *shísi hán* "十四寒" è stato scritto come *shíbā hán* "十八寒"; entrambi questi errori sono



differenza significativa nel numero di caratteri obliqui inclusi in ciascun testo: “*Shiyun*” contiene 97 caratteri obliqui, mentre “*Pingshui Yun*” ne contiene solo 74. Inoltre, le spiegazioni dei significati delle parole differiscono leggermente: lo “*Shiyun*” fornisce spiegazioni più semplici dei caratteri.

La rima è un tratto distintivo della poesia classica cinese, e fin dall'antichità i poeti ne hanno compreso il valore. Tuttavia, prima della dinastia Tang, i poeti nello scrivere le poesie si affidavano solo alla rima orale, senza necessariamente basarsi sulle 平声韵 (*pingsheng yun*), rime “piatte” o “non tonali”. Durante la dinastia Tang, Sun Mei 孙愐 compilò il “*Tangyun*” (唐韵, Rimario dei Tang) basandosi sul dizionario di rime “*Qieyun*” (切韵), e questo libro divenne la fonte ufficiale per le rime.

I poeti successivi hanno tutti poi composto i versi seguendo i manuali di rime compilati dagli specialisti in fonetica. Il “*Guangyun*” (广韵), basato sul “*Qieyun*” comprendeva 206 rime: 28 rime 上平声 (*shang pingsheng*), 29 rime 下平声 (*xia pingsheng*), 55 rime di tono ascendente 上声 (*shangsheng*), 60 di tipo discendente 去声 (*qusheng*), e 34 rime di tipo rientrante 入声 (*rusheng*).

Nell'anno dodicesimo del regno di Chunyou 淳佑 dell'Imperatore Lizong 理宗 della dinastia Song meridionale, Liu Yuan 刘渊 del Nord del fiume Yangtze compilò il “*Renzi xinkan libu yunlüe*” (壬子壬子新刊礼部韵略, Nuovo Sommario delle rime del Ministero dei Riti dell'anno Renzi), che conteneva 107 rime. Prima di questo, durante la dinastia Jin, Wang Wenyu 王文郁 compilò il “*Pingshui xinkan libu yunlüe*” (平水新刊礼部韵略, Nuovo sommario delle rime di Pingshui), che conteneva 106 rime. “Comunemente, il termine “*Pingshui Yun*” si riferisce al libro di Liu Yuan, ma può anche includere qualsiasi altro libro contenente 106 rime” (Zhao Cheng 96). Successivamente, il “*Pingshui Yun*” più diffuso si riferisce a questa edizione con 106 rime. Il “*Pingshui Yun*” è diviso in cinque volumi, con 15 rime *shang pingsheng* 上平声, 15 rime *xia pingsheng* 下平声, 29 rime di tono ascendente (上声 *shangsheng*), 30 rime di tono discendente (去声 *qusheng*), e 17 rime di tono entrante (入声 *rusheng*).

Attraverso il confronto, è evidente che lo “*Shiyun*” conservato da Ruggieri è una copia incompleta del “*Pingshui Yun*”;

tuttavia, non è attualmente possibile determinare da quale edizione precisa del “*Pingshui Yun*” esso derivi. Sicuramente, Ruggieri ha studiato il “*Pingshui Yun*” tramite il testo “*Shiyun*”.

Sulla pagina 26 del “Dizionario Portoghese - Cinese”, Ruggieri ha scritto “东、钟、江、阳、支、思、齐、微；鱼、摸、皆、来、真；文、寒、山、恒、欢；先、天、萧、豪、歌；戈、家、麻、车、遮、庚”, esattamente le categorie di rime contenute nel “*Pingshui Yun*”, che a loro volta corrispondono esattamente alle rime presenti nello “*Shiyun*”. Inoltre, nelle pagine 24a-26b del suo “Dizionario Portoghese-Cinese”, Ruggieri ha elencato 339 caratteri cinesi che rappresentano le iniziali delle parole, coprendo tutte le iniziali del “*Zhongyuan Yinyun*”. Questo dimostra chiaramente che ha studiato attentamente e approfonditamente lo “*Shiyun*”. Questo suo tipo di studio gli ha conferito le basi per la produzione di poesie metriche.

2. La Composizione in metrica delle poesie classiche cinesi di Michele Ruggieri

Michele Ruggieri iniziò a scrivere poesie classiche cinesi in metrica tramite lo studio della fonetica tradizionale cinese, diventando così il primo europeo a comporre poesia in cinese: tra il 1500 e il 1800, nei trecento anni di scambi culturali sino-occidentali guidati principalmente dai Gesuiti, fu l'unico europeo a comporre poesie metriche in cinese.

Dal punto di vista della storia della letteratura cinese, questa è la prima volta che nella storia letteraria della dinastia Ming appare un'opera poetica in metrica cinese scritta da un europeo. Dal punto di vista della composizione di poesie in metrica, come si può valutare la produzione poetica di Ruggieri?

La composizione di poesie in metrica richiede tre elementi fondamentali: il primo è la necessità del bilanciamento tonale tra toni piani e toni obliqui, detto 平仄 *pingze*, il secondo è l'uso appropriato dell'antitesi di parole all'interno dei versi, e il terzo è l'uso delle allusioni letterarie. Questi tre requisiti riflettono se il poeta utilizza correttamente la fonetica, se ha una padronanza fluente del vocabolario cinese e se possiede una conoscenza approfondita della storia della letteratura.

Innanzitutto, esaminiamo la padronanza di Ruggieri dei toni nella poesia metrica.

Lo “*Shiyun*” è il testo che ha utilizzato per apprendere la metrica e nella pagina 24 del suo “Dizionario Portoghese-Cinese”, ha copiato le categorie di rime appartenenti alla parte dedicata al tono *pingsheng* del “*Ping Shui Yun*” ovvero “东、钟、江、阳、支、思、齐、微；鱼、摸、皆、来、真；文、寒、山、恒、欢；先、天、萧、豪、歌；戈、家、麻、车、遮、庚”.



Questo dimostra che ha creato le fondamenta per le sue composizioni poetiche attraverso lo studio dello *Shiyun*.

La poesia cinese antica ha subito un processo di sviluppo nel corso del tempo. Durante la dinastia Han nacquero le poesie in versi pentasillabi ed eptasillabi. Durante le dinastie del Nord e del Sud, apparve il 绝句 (*jueju*), versi troncati, quartine di cinque e sette caratteri. Dopo la formazione della poesia moderna (*jinti shi* 近体诗), si cominciò a richiedere una rima specifica e un numero fisso di caratteri per ogni verso,⁷ sia in versi quinari che settenari, rendendo essenziali le poesie con versi di lunghezza uniforme.

Il 律诗 (*lushi*), poesia codificata, sono tipicamente composti da otto versi. Una poesia in versi quinari (五律, *wulü*) contiene quindi 40 caratteri, mentre una poesia in versi settenari (七律, *qilü*) ne contiene 56. Se una poesia supera gli otto versi, viene chiamata 排律 (*pailü*), versi concatenati codificati, o 长律 (*changlü*). Le poesie 绝句 (*jueju*) sono limitate a 4 versi: una poesia in versi quinari (五绝, *wujue*) ha 20 caratteri, mentre una poesia in versi settenari (七绝, *qijue*) ne ha 28.

Tra i 34 poemi metrici di Ruggieri, la maggior parte sono settenari, per un totale di 25 componimenti. Essi includono opere come 《度梅岭》《游到杭州府》《寓杭州天竺诗答诸公二首》《回广邀友话情》《谢陈医



官治病》《贺宪司生子》《元日漫兴》《遇聪明子》《寓广西白水围写景》《偶怀》《观葡萄》《戏跛瞎相依》《观水瓜缠古松歎锐茂不耐》《感喻二首》《天主生旦十二首》《录天主事实》《与一秀才相联论道》《邀友》《一儿像左手生翼右手抱石》《莫枉劳心》《劝人修善报天主》《途见古英雄石棺》《叹唐话未正》《观桃感怀二首》《叹痴》。

Uno dei suoi settenari corti migliori è “Du Meiling” 《度梅岭》:

度梅岭

乍登岭表插天高，果见梅关地位豪。
今日游僧经此过，喜霏化雨湿长袍。

Questo poema in sette sillabe metriche segue il seguente schema ritmico (A = tono ping, piano B = tono ze, obliquo);

仄仄仄仄仄平平 平仄平平仄仄平

B A B B B A A A B A A B B A

平仄平平平仄仄 仄平仄仄仄平平

A B A A A B B B A B B B A A

La rima cade sui versi uno, due e quattro, con la rima interna nel primo verso. Utilizza il tono piano 豪韵 del “Pingshuiyun”, mostrando quindi i risultati del suo studio del “Shiyun”. Nella poesia di metrica di Ruggieri, ci sono nove poesie settenarie lunghe (七律, qilü), che sono: 《圣徒三像说观者知》《避刚全柔之身》《冤命不饶譬喻》《喻人外真内假》《喻鼓唆者人必恨杀》《七星岩写景》《喜旧燕又来-予存其旧巢与止》《见予爱物之心》《题塔-用王斧登塔志喜韵》。

Uno dei suoi settenari lunghi migliori è:

Seconda poesia dell'opera “Yu Hangzhou Tianzhu shi da zhugong er shou” 《寓杭州天竺诗答诸公二首》:

一叶扁舟泛海涯，三年水路到中华。
心如秋水先涵月，身若菩提却有花。
贵省肯容吾着步，贫僧至此便为家。
诸君若问西天事，非是如来佛释迦。

Questo poema settenario costituito da otto versi ha un totale di 56 caratteri. Anche il primo verso è in rima, e i versi secondo, quarto e sesto utilizzano il tono alto 上平声 ‘佳韵’ del “Ping Shui Yun”. I versi tre e quattro formano una coppia chiamata ‘颌联’ (hanlian), mentre i versi cinque e sei formano una coppia chiamata ‘颈联’ (jinglian). Pertanto, questo poema settenario segue lo standard. Tra queste 35 poesie metriche ce n'è solo una lunga che utilizza il tono ‘元韵’ del “Ping Shui Yun”:

“Shanren zaonan wu huan ge” 《善人遭难无患歌》:

有客泛舟浮大海，忽然风烈海涛喧。
波狂浪滚颠还倒，帆败樯倾覆又翻。
众命须臾惧没溺，客身此际独何存。
却将手挽团牌定，方把力来水面掀。
泊上岸来生已活，途中贼遇苦何奔。
奋身力战二三合，退寇天垂百万恩。
客乃善人应善报，一连两患不为冤。

仄仄仄平平仄仄 (BBBAABB)
平平平仄仄平平 (AAABBAA)
平平仄仄平平仄 (AABBAAAB)
平仄平平仄仄平 (ABAABBA)
仄仄平平平仄仄 (BBAAABB)
仄平仄仄仄平平 (BABBBAA)
仄平仄仄平平仄 (BABBAAB)
平仄平平仄仄平 (ABAABBA)
仄仄平平平仄仄 (BBAAABB)
平平仄仄仄平平 (AABBBAAB)
仄平仄仄仄平仄 (BABBBAB)
仄仄平平仄仄平 (BBAABBA)
仄仄平平平仄仄 (BBAAABB)
平平仄仄仄平平 (AABBBAAB)

Tang Kaijian 汤开建, nel discutere della scrittura poetica di Ruggieri, esprime un alto grado di apprezzamento, affermando che: “Se non fosse per la sua eccellente padronanza delle tonalità della lingua cinese, sarebbe impossibile comporre un poema come questo senza commettere errori metrici. Inoltre, in questa poesia compaiono anche due caratteri con il tono rusheng (入声), 泊 (bó) e 合 (hé), gestiti molto bene da Ruggieri. [...] A volte, nel cercare di preservare l'idea poetica durante il processo di scrittura di una poesia, è inevitabile commettere errori, specialmente per chi è un principiante con una conoscenza limitata del vocabolario cinese. Tuttavia, nella padronanza delle parole rusheng, Ruggieri dimostra ancora una volta la sua solida competenza nella lingua cinese. I caratteri dal tono rusheng, sono i più difficili da padroneggiare tra tutti i quattro toni della lingua cinese, e rappresentano una delle maggiori difficoltà nella creazione di poesia metrica. Nelle sue 50^e poesie, Ruggieri ha utilizzato 22 caratteri con tono rusheng classificati come suoni piani (pingsheng): 白 (bái), 读 (dú), 觉 (jué), 瞎 (xiā), 节 (jié), 八 (bā), 十 (shí), 福 (fú), 革 (gé), 俗 (sú), 伏 (fú), 德 (dé), 悉 (xī), 格 (gé), 国 (guó), 石 (shí), 鼻 (bí), 泊 (bó), 合 (hé), 七 (qī), 标 (biāo), 绝 (jué). Ruggieri non ha commesso errori nei toni di questi caratteri, dimostrando così una conoscenza profonda e precisa dei caratteri con tono rusheng.” (234)

Le poesie di Ruggieri non sono tuttavia prive di problemi.

Prendiamo come esempio la sua prima serie di poesie, “Dodici poemi sulla nascita di Cristo” (天主生旦十二首).

In primo luogo, la scelta metrica non risulta chiara: le prime cinque poesie

sono scritte in versi settenari (七绝诗 qijue shi), per cui ciascun componimento è costituito da 28 caratteri; però, dalla sesta alla dodicesima poesia, improvvisamente utilizza versi quinari, con un totale di 20 caratteri per ciascuna poesia (五绝 wujue).

Le poesie regolate cinesi (齐言诗, qiyán shi) hanno regole rigorose per quanto riguarda i tipi di poesia: una poesia a cinque caratteri (五言, wuyan) deve essere una poesia a cinque caratteri, e una poesia a sette caratteri (七言, qiyán) deve essere una poesia a sette caratteri. Questi due tipi di poesia non possono essere mescolati insieme.

Inoltre, all'interno dei “Dodici poemi” di Ruggieri, compaiono quattro errori che violano le regole fondamentali della metrica, ovvero la mancata alternanza dei toni piani e obliqui all'interno del verso (失间, shi jian); la “mancata adesione” (失粘, shi zhan) alla coerenza dei toni tra i versi adiacenti -ovvero che tra coppie di versi adiacenti, il secondo verso della prima coppia e il primo verso della seconda coppia non hanno toni simili-; la “mancata alternanza di coppia” (失对, shi dui) -ovvero non c'è alternanza dei toni piani e obliqui all'interno della coppia di versi-; e l'uso inadeguato del contrasto tonale tra i toni piani e obliqui (平仄, pingze). In aggiunta, ci sono altri casi che non rispettano le regole metriche come casi di doppia rima. Sette poesie su dodici non rispettano le regole metriche, pari al 58%. Per i letterati, questi errori sono considerati tabù nella scrittura della poesia metrica. Questo dimostra che c'è ancora una notevole distanza tra la scrittura in metrica di Michele Ruggieri e quella dei letterati cinesi. Nel complesso, Tang Kaijian ritiene che “dell'intero



corpus di poesie, solo 18 non rispettano le regole metriche classiche, pari ovvero al 36%” (p. 277). Questo mostra che, sebbene la metrica di Ruggieri non fosse del tutto perfetta nel rispetto dei toni e delle regole di rima, tuttavia, grazie allo studio del “*Shiyun*”, possedeva in larga parte la comprensione dei requisiti di toni e rime. Come primo europeo a tentare la metrica cinese, sebbene non si possa dire che fosse eccellente, in termini di utilizzo del contrasto tonale può essere definito accettabile.

In secondo luogo, diamo un'occhiata all'uso del parallelismo nelle sue poesie.⁹

Il parallelismo è una delle caratteristiche principali della poesia classica cinese in stile moderno. Secondo i requisiti della metrica, in un distico la I e la II frase devono avere lo stesso numero di parole e una struttura simile, ma anche le parole nelle stesse posizioni devono appartenere alla stessa categoria grammaticale, avere significati simili, opposti o correlati, e prestare attenzione all'alternanza di toni piano e obliqui.

Il parallelismo nella scrittura poetica raggiunse il suo apice durante la dinastia Tang, come si vede per esempio nei versi di Du Fu 杜甫 nel poema 《登高》“无边落木萧萧下, 不尽长江滚滚来” e nel poema di Bai Juyi 白居易 《古原草》“野火烧不尽, 春风吹又生”. Nella poesia codificata in 8 versi, i 4 distici che la compongono hanno ciascuno un nome specifico: il primo è chiamato “首联, *shoulian*”, il secondo “颔联, *hanlian*”, il terzo “颈联, *jinglian*”, e il quarto “尾联, *weilian*”. Fra il secondo e il terzo deve esserci parallelismo, mentre può esserci o meno tra il primo distico e l'ultimo. Il parallelismo è una caratteristica distintiva della poesia cinese codificata, e la qualità di tale parallelismo è un criterio importante per valutare la composizione poetica codificata. La seguente citazione rappresenta i concetti fondamentali che si dovevano studiare nell'educazione tradizionale cinese riguardo al parallelismo poetico: “云对雨, 雪对风, 晚霞对晴空. 来鸿对去燕, 宿鸟对鸣虫. 三尺剑, 六钧功, 岭北对江东.” (Wang Xinruo 王昕若 171) (Nelle poesie se si usa la parola “nuvola” si metterà in opposizione la parola “pioggia”; la “neve” si opporrà al “vento”; il “tramonto” con il “cielo sereno”. Se nella poesia ci sono “uccelli migratori che arrivano”, dall'altra parte ci saranno “rondini che se ne vanno”; se c'è un “uccello che dorme”, la sua controparte sarà

un “insetto che canta”; ad una “spada di tre *chi*”, corrisponderà un “arco di sei *jin*”; a “Lingbei” si opporrà “Jiangdong”).

Hong Mai 洪迈, di epoca Song, nel suo “*Rongzhai suibi*” (容斋随笔, Apunti spontanei dallo Studio Rongzhai), afferma: “Nella letteratura della dinastia Tang, talvolta una singola frase costituisce di per sé un parallelismo, chiamato ‘parallelo nella frase stessa’. [...] Come nello scritto di Wang Bo 王勃 “*Teng wang ge xu*” (滕王阁序, Prefazione al padiglione del principe Teng)” (159).

Durante il periodo del Movimento del 4 maggio, Hu Shi 胡适 pubblicò il saggio “*Le mie umili opinioni sulla riforma della letteratura*” (文学改良刍议), in cui criticava il parallelismo nella poesia metrica. In risposta, Chen Yinke 陈寅恪 scrisse l'articolo “*Il significato del ‘parallelismo’*” (对对子意义), nel quale affermava: “Il ‘parallelismo’ è strettamente legato alle caratteristiche della lingua cinese, ed è un metodo fondamentale per testare la grammatica. Inoltre, nello studio della poesia e della prosa, il parallelismo è una conoscenza basilare.” (p. 447).

Michele Ruggieri, durante il suo studio della lingua cinese, si dedicò anche all'apprendimento del parallelismo lessicale. Nella pagina 29v del “Dizionario Portoghese-Cinese” da lui compilato, si trovano i seguenti termini paralleli da lui trascritti:

街市, 门户, 房屋, 坛庙, 寺观, 弓箭, 干戈, 纸笔, 墨砚, 盘碗, 椅桌, 枕席, 鸟兽, 牛羊, 龙虎, 鸡犬, 鱼虫, 草木, 枝叶, 身体, 手足, 牙齿, 口舌, 肠肚, 耳目, 血脉, 骨肉, 肝肺, 衣裳, 鞋袜, 财宝, 珠玉, 金银, 酒饭, 茶果, 山川, 海岳, 河汉, 水石, 人物, 君臣, 父母, 兄弟, 夫妻, 妻子, 师友, 弟妹, 妯娌, 孩童, 你我, 饮食, 诵读, 言行, 问答, 增减, 嫁娶, 吉凶, 行止, 利害, 疾病, 损益, 魂魄, 年节, 旦夕, 宫殿, 楼台, 室家, 庭阁, 馆舍, 城池。

Questi sono termini paralleli bilingue, che includono anche espressioni di parallelismo composte da tre o più caratteri, presenti a pagina 29: “儒道释 (confucianesimo, taoismo, buddhismo), 孟仲季 (I, II, III figlio/a), 东南西北 (est, sud, ovest, nord), 春夏秋冬 (primavera, estate, autunno, inverno), 士农工商 (letterati funzionari, contadini, artigiani, commercianti), 琴棋书画 (musica, scacchi, calligrafia, pittura), 分寸尺丈 (*fencun, chi, zhang*: diverse unità di mi-

sur), 飞潜动植 (volare, nuotare, muoversi, stabilirsi), 金木水火土 (metallo, legno, acqua, fuoco, terra), 青黄赤白黑 (verde, giallo, rosso, bianco, nero), 安危笑哭 (sicurezza, pericolo, riso, pianto)”.

Questi studi sul parallelismo lessicale hanno fornito a Michele Ruggieri una solida base per l'utilizzo del parallelismo nelle sue creazioni poetiche. In diversi suoi componimenti poetici, si nota una particolare attenzione al parallelismo nei distici centrali. Per esempio, nel già citato “*Yu Hangzhou Tianzhu Shi Da Zhugong Er Shou*” 《寓杭州天竺诗答诸公二首》, nella seconda poesia, troviamo i seguenti versi che mostrano un chiaro esempio di parallelismo: “心如秋水先涵月, 身若菩提却有花. 贵省肯容吾着步, 贫僧至此便为家”.

Un altro esempio si trova in “*Qixing yan xiejing*” 《七星岩写景》 (Descrizione dello scenario delle Rocce delle Sette Stelle): 坤舆重厚七星陈, 天际岩标绝点尘. 石室相通南北路, 洞门深锁老龙神. 生成飞凤莲花座, 宝盖观音玉女身. 多少登临冠盖客, 留题两壁万年春.

In questi versi, troviamo i seguenti parallelismi: “石室” è in parallelismo con “洞门”; “南北路” è in parallelismo con “老龙神”; “莲花座” è in parallelismo con “玉女身”.

La poesia di Ruggieri che meglio esemplifica il suo uso di parallelismo è “*Lu Tianzhu*” 《录天主事实》 (Narrazione delle vicende di Cristo), nei seguenti quattro versi:

天地星辰妇对夫, 风云雷雨兔对鸟.
东西南北春对夏, 天主灵通对却无。

questi versi rispettano le regole del parallelismo, che richiedono una struttura sintattica simile e una corrispondenza tra le categorie grammaticali delle parole, come nome contrapposto a un nome, verbo a verbo e aggettivo ad aggettivo.

Naturalmente, essendo Michele Ruggieri alle prime armi con la poesia metrica, ci sono molti casi in cui l'uso delle parole nelle sue poesie risulta essere inadeguato. Per esempio, Tang Kaijian 汤开建 ritiene che nella poesia “*Du Meiling*” 《度梅岭》 nella frase “乍登岭表插天高, 因见梅关地位豪” ci sia un uso errato del termine “豪”, che come aggettivo indica l'essere ambizioso, sfrenato, o ancora prepotente, con una forza particolare, e non si adatta bene al sostantivo “地位”, “posizione”.

Un altro esempio si trova nella poesia “*Xie Chen yiguan zhi bing*” 《谢陈医官



治病》(Ringraziamenti al medico Chen per la cura), dove nella frase “昨夜医官散发眠, 梦予获病歹沉坚” è presente l'inusuale combinazione “歹沉坚” (*dai chen jian*), in cui “歹” (*dai*) è un aggettivo che implica cattive condizioni di salute, malsano, “沉” (*chen*) indica profondità o gravità, ma “坚” (*jian*), traducibile come solido, è raramente usato per descrivere una malattia. I tre caratteri insieme non solo formano una combinazione strana e un significato inusuale, ma risultano ancora più bizzarri quando applicati alla malattia (Tang Kaijian, p. 232). Ci sono molti altri esempi simili, che non verranno qui elencati. Questi casi dimostrano che Michele Ruggieri era in una fase di apprendimento continuo nella sua scrittura poetica.

Nel “*Wen jing mifu lun*” 《文镜秘府论》, Trattato sulla segreta arte della poesia, viene sottolineato il fatto che nella poesia classica cinese esistono ben 29 tipi di parallelismo. Ruggieri, nel suo processo creativo, non era ancora in grado di raggiungere la maestria descritta da Shen Yue 沈约 in questo modo: “I toni principali devono variare per creare armonia, e il ritmo deve alternarsi naturalmente tra alto e basso; se prima c'è un suono leggero, poi deve essere presente un suono forte. In un singolo verso, tutti i suoni e i toni devono essere diversi, e tra le due frasi o versi all'interno di una coppia poetica deve esserci una differenza nel peso e nel tono delle parole per creare un effetto ritmico e armonioso” (Shen Yue 沈约, p. 456).

Di seguito, analizzeremo l'uso delle citazioni classiche nei poemi di Ruggieri.

L'uso di “典故” *dian gu*, allusioni letterarie, ovvero il ricorso a citazioni classiche, noto anche come “用事” *yong shi*, uso di evocazioni di vicende storiche, è una delle tecniche espressive fondamentali nella creazione letteraria cinese antica. Zhong Rong 钟嵘, nel suo “*Shi Pin*” 诗品, si riferisce all'uso delle allusioni letterarie come “用事” *yong shi*, ovvero utilizzo di riferimenti storici. Liu Xie 刘勰, nel suo “*Wenxin Diaolong*” 《文心雕龙》, nel capitolo “*Shilei*” (事类) afferma: “事类者, 盖文章之外, 据事以类义, 援古以证今者也。” (Le allusioni letterarie riguardano elementi al di fuori del testo principale; esse utilizzano eventi storici per associare significati e richiamano l'antichità per validare il presente). Qui, i termini “据事” (*ju shi*, basarsi su eventi) e “援古” (*yuan gu*, fare riferimento al

passato) significano “用典” *dian gu*, fare uso di citazioni classiche. L'uso di citazioni classiche è una pratica comune nei poemi antichi, e si divide principalmente in due macrocategorie: la prima è costituita dalla citazione di versi di autori precedenti e la seconda è l'uso di storie, evocazione di episodi storici o leggendari. Ruggieri durante la composizione delle sue opere poetiche ha appreso e utilizzato entrambe queste tecniche di citazione.

Vediamo innanzitutto l'uso della prima categoria, ovvero della citazione di versi di poeti precedenti. Prendiamo come esempio la seconda poesia del componimento “*Tianzhu shi da zhugong er shou*” 《寓杭州天竺诗答诸公二首》 di Ruggieri. All'interno della frase “心如秋水常涵月” (il cuore è come l'acqua autunnale che riflette sempre la luna), l'espressione “心如秋水” (il cuore è come l'acqua autunnale) è una rivisitazione della poesia 《题竹送顾都御史还太康》 del poeta di epoca Ming Yang Shiqi 杨士奇, che recita “心如明月涵秋水”.¹⁰ L'espressione “涵月” (riflettere la luna) è abbastanza comune nella poesia antica, come nel verso di Xu Yin 徐寅 della dinastia Tang nell'opera “*Ping*” 萍: “密行碧水澄涵月, 涩滞轻烧去采苹” o nel verso di Xu Hun 许浑 della dinastia Tang nella poesia “*Qiu xi you huai*” 《秋夕有怀》: “念远坐西阁, 华池涵月”. Questi sono solo alcuni degli innumerevoli esempi.

Nella frase “贫僧到处便为家” (Il monaco considera ogni luogo come casa), l'espressione “到处便为家” (considerare ogni luogo come casa) deriva dal poema “和吴仲庶龙图寄德仁致政比部二首” del poeta della dinastia Song, Su Song 苏颂, che recita: “倦游城阙厌纷华, 一棹南归出白沙。簪纓弃来如释负, 山林到处便为家。流泉绕舍锵金玉, 仙饵盈盘泛露霞。珍重宗英嘉隐操, 远裁清句重咨嗟。” (Su Song 苏颂, 95)

“出尔反尔” è un'espressione tratta da un passaggio del libro “*Mengzi*” di Meng Ke (Mencio), scrittore del periodo dei regni combattenti, nel quale si afferma: “戒之, 戒之! 出乎尔者, 反乎尔者也” (Fa attenzione, fa attenzione, ciò che proviene da te/ ciò che semini, ritornerà di nuovo a te). Questa frase è stata successivamente trasformata in un idiomma che viene usato ampiamente.

Nel testo di Shen Defu 沈德符, di epoca Ming, intitolato “*Wanli Yehuo Bian*” 《万历野获编》, si legge: “王振窃柄已久。则此举必当谏止。乃以白

简助其焰。未一年而身亦攫此罚矣, 岂真出尔反尔哉。”

Nel caso di Ruggieri, nel testo “*Yuan ming bu rao piyu*” 《冤命不饶譬喻》 (Metafora sull'assenza di misericordia per chi agisce ingiustamente), l'uso di “出尔反尔” è applicato in modo simile: “乌鸦拿获一蜈蚣, 啄食蜈蚣入腹中。岂料蜈蚣身有毒, 即伤鸦命死相同。从来杀命还填债, 自古冤家决不容。曾子戒之当谨守, 出乎反尔理无穷。”

Un ulteriore esempio è l'uso di *Ling Tai*, che lo si trova nella poesia “*Yuan ri man xing*” 《元日漫兴》: “涤去旧污入岁新, 人同岁德两皆新。笑人但爱新衣服, 不爱灵台日日新。” “*Ling Tai*” 灵台 ha diversi significati in cinese. Innanzitutto, *Ling Tai* è il nome di una costellazione, parte della costellazione *Taiweiyuan*, situata nell'attuale costellazione del Leone.

Nel “*Jinshu-Tianwen zhi shang*” 《晋书·天文志上》 si legge: “明堂西三星曰灵台; 观台也, 主观云物、察福瑞、候灾变也。” (房玄龄等 292) (A ovest dell'Altare Brillante ci sono tre stelle chiamate *Ling Tai*; sono anche conosciute come *Guangtai* e sono responsabili per l'osservazione delle nuvole, l'interpretazione degli auspici e la previsione dei disastri). Questo significa che *Ling Tai* è composto da tre stelle, posizionate a ovest dell'Altare Brillante, con il compito di osservare le nuvole e gli auspici, e di monitorare i cambiamenti disastrosi. In secondo luogo, *Ling Tai* si riferisce anche allo spirito. Nel primo capitolo del *Xiyouji* 《西游记》, Viaggio in Occidente, si menziona: “La Montagna della Mente e del Cuore, la Grotta della Luna Obliqua e delle Tre Stelle”, e “方寸大乱” significa che il cuore è completamente privo di idee, confuso, quindi “灵台方寸” si riferisce al cuore. In questo caso, Ruggieri usa il termine con il significato di “cuore”.

E ancora, per esempio nel dodicesimo componimento de “*Tianzhu shengdan shi'er shou*” 《天主生旦十二首》, leggiamo: “人得常清静, 尊崇天主明。道高龙虎伏, 德重鬼神惊。” (L'uomo deve essere sempre imperturbabile e onorare la luce del Signore. Quando il *dao* è elevato, i draghi e le tigri si sottomettono, quando il *de*, la virtù, è forte, gli spiriti e i demoni si spaventano). Il parallelismo in questa poesia è ben riuscito e l'uso delle citazioni è molto classico. Nel componimento “*Yu long cong*” 《玉笼隳》 del poeta di epoca Yuan Hou Shanyuan 侯善渊, leggiamo: 守清静, 凭志悬, 绝尽



荒淫。持内境，月透双林。玉童戏，遥指处，碧潭波心。捞取起，水中金。灵宝灿，慧灯明，神光相任。对面有，没人推寻。君还省，明了了，灾祸不侵。龙虎伏，鬼神钦。

Ruggieri ha cambiato l'espressione "鬼神钦" in "鬼神惊", usando così la citazione per scrivere la frase "道高龙虎伏，德重鬼神惊" (Quando il *dao* è elevato, i draghi e le tigri si sottomettono, quando la virtù è forte, gli spiriti e i demoni si spaventano), dando alla fede cattolica un senso di storicità.

Yong shi 用事, evocare vicende, storie, indica prendere in prestito delle vicende del passato per esprimere i propri pensieri e sentimenti, inclusi la posizione o approccio su problemi della vita reale, le emozioni personali e i desideri; appartiene al concetto di esprimere il proprio stato d'animo attraverso i classici. Anche Ruggieri ha imparato a utilizzare questo metodo nella scrittura delle sue poesie. Ad esempio, nel suo poema *Ou huai* 《偶怀》 scrive: "朝读四书暮诗编，优游那觉岁时迁。时人不识予心乐，将谓偷闲学少年。" (Alla mattina leggo i Quattro Libri, alla sera collezioni di poesie, in questo mio trastullo non mi accorgo del tempo che passa. La gente non capisce la mia gioia interiore, crede che io usi il mio tempo libero imitando lo stile di vita dei giovani/mi diverta come i giovani).

Questa poesia è direttamente collegata al poema "*Chunri oucheng*" 《春日偶成》 di Cheng Hao 程颢: "云淡风轻近午天，傍花随柳过前川。时人不识余心乐，将谓偷闲学少年。" (476)

Ruggieri non solo prende in prestito la frase "将谓偷闲学少年" (imitare i giovani che usano il tempo libero per divertirsi), ma attraverso la propria elaborazione, oltre a citare il filosofo Cheng Hao, cita anche i classici confuciani antichi come i *Sishu*, i quattro Libri confuciani, e il *Qianjia shi*, palesando i suoi progressi nello studio della cultura confuciana. Questo è un esempio tipico dell'uso del passato per esprimere i propri sentimenti.

Ad esempio, in "*Tu jian gu yingxiong shiguan*" 《途见古英雄石棺》 (Vedendo per strada l'antica tomba di un eroe): "石棺葬古一英豪，过客停观羨誉高。眼见先前真好汉，心中感动为他劳。" (Un eroe dei tempi antichi è sepolto in questo sarcofago; i passanti si fermano a guardare e lo ammirano. Vedendo il vero eroe del passato, il cuore si

commuove per le sue imprese). Questo è un tipico esempio dell'uso di "*yongshi*" utilizzo di storie come metafore o allusioni: una tomba di un eroe del passato incontrata lungo il proprio itinerario di viaggio dà voce alle emozioni celate nel cuore.

In "Gioia per il ritorno delle vecchie rondini" 《喜旧燕又来》 Ruggieri scrive: "旧燕飞来寻旧主，主人爱燕若娇婴。去年旧垒留伊止，今岁新巢免别营。" (Le stesse rondini (dell'anno scorso) volano a cercare colui che le aveva ospitate precedentemente; il padrone ama le rondini come se fossero bambini delicati. Si è conservato il vecchio nido dell'anno scorso, e così non devono farne uno nuovo quest'anno". In questo caso, Ruggieri ha usato il modello narrativo della poesia "*Ti ping*" 《题屏》 (poema scritto sullo schermo) di Liu Jisun: "呢喃燕子语梁间，底事来惊梦里闲。说与旁人浑不解，杖藜携酒看芝山" (Liu Jisun 刘季孙 23-24). Nel manoscritto della poesia sono ancora visibili i segni delle sue revisioni.

L'uso di citazioni nella poesia può dare l'effetto di "emozioni profonde e non strane, stile chiaro e non complicato, narrazione veritiera e non assurda, significato diretto e non contorto, struttura concisa e non disordinata, un linguaggio elegante ma non eccessivo" (Liu Xie 刘勰23). Tuttavia, questo richiede una grande competenza nell'uso della letteratura e della storia, nonché una buona conoscenza dei classici. Ruggieri, come poeta alle prime armi, non aveva ancora raggiunto il livello in cui "无一字无来处" (non c'è una parola che non abbia una fonte)¹¹ ovvero non ci fosse una parola che non rimandasse ad una citazione, ma dall'analisi degli estratti citati precedentemente, emerge che aveva comunque letto alcuni libri e possedeva una conoscenza preliminare dei principali riferimenti storici e culturali cinesi.

Infine, esaminiamo il lirismo e la narrazione nella poesia di Ruggieri. Possiamo fare una semplice analisi dei tipi di scrittura nella poesia di Ruggieri. Il libro "*Shangshu-Shun dian*" 《尚书·舜典》 dice: "La poesia esprime l'aspirazione, il canto prolunga l'espressione, il suono segue il canto, il ritmo armonizza il suono, gli otto strumenti musicali si combinano armoniosamente, senza ostacolarsi l'un l'altro, creando così armonia tra Dio e l'uomo" (Xu Jialu 许嘉

璐 4). La poesia antica cinese si basa su *fu* 赋 (descrizione), *bi* 比 (comparazione) e *xing* 兴 (evocazione) per la narrazione, esprimendo sentimenti attraverso eventi e raccontando storie attraverso emozioni. Nella struttura, nel significato implicito e nella satira presente nella poesia, si manifestano i sentimenti e i pensieri del poeta. Sebbene i confini tra narrazione e lirismo nella poesia classica cinese non siano molto chiari, queste due tradizioni sono sempre state complementari e interdipendenti, costituendo una caratteristica distintiva della poesia antica cinese.¹² Anche se nella storia della poesia cinese ci sono famosi poemi narrativi come "*San li*" 《三吏》 (I tre funzionari), "*San bie*" 《三别》 (I tre addii), "*Changhen Ge*" 《长恨歌》 (Il canto del rimpianto eterno) e "*Pipa xing*" 《琵琶行》 (La canzone del liuto), queste opere non sono molte. "La poesia cinese più comune è la lirica che esprime i sentimenti e le aspirazioni dell'autore[...]; i temi più comuni della poesia cinese sono: elegie storiche, satire sugli affari correnti, paesaggi, vita rurale, vita militare e di frontiera, pensieri di viaggiatori e mogli abbandonate, amore e matrimonio, scambi tra amici, celebrazioni stagionali e descrizioni di oggetti. Questi temi si concentrano per lo più sull'espressione dei sentimenti e delle aspirazioni, lasciando poco spazio alla narrazione" (Yuan Xingpei 袁行霈13).

Ruggieri ha in gran parte ereditato la tradizione lirica della poesia cinese. Tra le sue 34 poesie, solo "*Shanren zaonan wu huan ge*" 《善人遭难无患歌》 (Componimento per l'uomo buono che non teme le avversità)¹³ è una poesia narrativa; le altre 33 sono fondamentalmente poesie liriche. Sia che racconti le sue esperienze di viaggio in Cina, come in "*You dao Hangzhou fu*" 《游到杭州府》 (Viaggio alla prefettura di Hangzhou) dove scrive: "不惮驱驰万里程，云游浙省到杭城。携经万卷因何事，只为传扬天主教" (Non mi spaventa percorrere migliaia di miglia, viaggiando fino alla città di Hangzhou nella provincia dello Zhejiang. Per quale motivo porto con me moltissimi volumi di classici? Solo per diffondere il nome del Signore).

Sia che narri storie sulla religione occidentale come in "*Tianzhu shengdan shi'er shou*" 《天主生旦十二首》 (Dodici poesie sulla nascita del Signore) dove scrive: "前千五百十馀年，天主无形在上天。今显有几当敬重，唐朝何不事



心度。其二看伊下地一贫生，圣母仙人拜甚虔。何不敬尊天主大，人尊天主福无更” (Mille cinquecento e più anni fa, il Signore amorfo era nei cieli. Ora che si è manifestato come figlio, va onorato. Perché la dinastia Tang non lo venera con devozione? In secondo luogo, il Signore è nato in una famiglia umile, e la Vergine e i santi lo adorano con devozione. Perché non rispettare la grandezza del Signore? Chi venera il Signore riceverà infinite benedizioni).

Mettendo a confronto queste due categorie di poesie narrative, Ruggieri riesce meglio nella narrazione delle proprie esperienze di viaggio, che si leggono con un certo piacere poetico. Al contrario, le narrazioni delle storie cattoliche risultano per lo più immature; sebbene desideri introdurre le storie e le figure del cattolicesimo in queste poesie, la loro lettura risulta poco interessante.

Tra le poesie liriche di Ruggieri, quelle che si distinguono maggiormente sono “*Yuanri man xing*” 《元日漫兴》, “*Ou hui*” 《偶怀》 e “*Tu jian gu yingxiong shiguan*” 《途见古英雄石棺》. In queste poesie esprime la sua gioia, la speranza, i pensieri e le sensazioni della sua vita quotidiana, come prete che ha viaggiato migliaia di miglia per arrivare in Cina, vivendo in una terra straniera.

3. Michele Ruggieri e il *Qianjia Shi*

Qianjia Shi Xuan 《千家诗选》 (Antologia di poesie di mille autori selezionati), il cui titolo completo è “Antologia di poesie di mille autori selezionate e classificate per argomento dai Tang ai Song” (《分门纂类唐宋时贤千家诗选》), è una raccolta di poesie apparsa durante le dinastie Song e Yuan, che si diffuse ampiamente tra il popolo fin dalla sua pubblicazione. Durante le dinastie Ming e Qing, la *Qianjia Shi* si diffuse enormemente, diventando uno dei testi essenziali per l'istruzione elementare.

Durante il suo processo di apprendimento della poesia cinese, Michele Ruggieri avrà sicuramente cercato dei testi adatti ai principianti, come le poesie della dinastia Tang incluse successivamente nel “*Tang shi Sanbai Shou*” (《唐诗三百首》, Trecento Poesie Tang), una raccolta compilata nel 1764 da Sun Zhu 孙洙 (nome di cortesia Hengtang 蘅塘, 1711-1778) per l'uso scolastico; oppure,

la popolare “*Qianjia Shi*” 《千家诗》 della dinastia Ming, il cui titolo completo è “Antologia di mille autori di poesie selezionate e classificate per argomento dai Tang ai Song” (《分门纂类唐宋时贤千家诗选》). “Questa antologia fu compilata dallo studioso e poeta della dinastia Song Liu Kezhuang 刘克壮 (1187-1269), ed è composta da 22 volumi divisi in 14 categorie. Include solo poesie moderne delle dinastie Tang, Song e delle Cinque Dinastie (907-957 d.C.). Successivamente, durante la dinastia Ming, questo testo è stato ridotto per facilitarne l'uso da parte degli studenti” (Chan 1993: 137).

Sebbene sia difficile determinare con certezza quale versione della *Qianjia Shi* Ruggieri abbia letto,¹⁴ la sua produzione poetica mostra l'influenza di questa antologia, visibile nell'uso di titoli tratti dalla stessa, o nella narrazione imitativa e nel vocabolario adottato. La *Qianjia Shi* fu di grande aiuto per Ruggieri come testo di base e materiale di lettura che lo introdusse alla composizione metrica cinese antica.

Nel poema “*Hui Guang yao you hua qing*” 《回广邀友话情》, Ruggieri scrisse: “去年小弟别离兄，兄在广城弟去京。今日弟回思别久，请兄舟内话离情。”

Il reverendo Chen Lunxu 陈纶绪 (Fr. Albert Chan, S.J.) ritiene che “Il titolo di questa poesia rimandi al poema “*Biaoxiong huajiu*” 《表兄话旧》 (Parlando con mio cugino) di Dou Shuxiang 窦叔向 presente nell'antologia *Qianjia Shi*, mentre le parole 去年 ‘l'anno scorso’ e 次日 ‘il giorno successivo’ sono simili al poema di Wei Yingwu 韦应物 intitolato “*Da Li Zhan*” 《答李瞻》 (Risposta a Li Zhan) presente nella stessa raccolta, poesia che inizia con 去年 ‘l'anno scorso’ e 次日 ‘il giorno successivo.’” (Chan 1993: 159)

Nel componimento di Ruggieri “*Yu Guangxi bai shui wei xiejing*” 《寓广西白水围写景》, vi è il seguente passaggio: “绿树青山白水围，乱莺啼柳燕双飞。茅簷瓦屋青溪上，落日村庄人自归。” (Verdi alberi e montagne circondano Bai Shui Wei, gli usignoli cinguettano tra i salici e le rondini volano in coppia. (Si notano) tetti di paglia e case con tegole disposte lungo il ruscello verde, e al tramonto la gente del villaggio torna a casa).

Le rime di questa poesia sembrano essere tratte dal poema “*Jiaoxing Jishi*” 《

郊行即事》 di Cheng Hao 程颢, tratto dalla *Qianjia Shi*: “芳原绿野恣行时，春入遥山碧四围。兴逐乱红穿柳巷，困临流水坐苔矶。莫辞盏酒十分劝，只恐风花一片飞。况是清明好天气，不妨游衍莫忘归。” (Quando il prato fiorito e i campi verdi invitano a passeggiare, la primavera pervade tutt'intorno le lontane montagne verdi. Si rincorrono allegramente i petali rossi, per poi inoltrarsi nei vicoli dei salici, e riposarsi sedendosi sulle pietre coperte di muschio presso il ruscello. Non bisogna rifiutare il bicchiere di vino pieno di sincerità, c'è solo da temere che i fiori siano fatti volare via dal vento. Oggi è la festa del Qingming, il tempo è bello, perfetto per uscire, divertirsi, e ricordarsi di ritornare nella propria casa.”

La poesia di Ruggieri condivide la stessa intonazione con una poesia intitolata “*Hu shang*” 《湖上》 (Sul lago) del poeta della dinastia Song Xu Yuanjie (1245-1294) nella *Qianjia Shi*: “花开红树乱莺啼，草长平湖白鹭飞。风日晴和人意好，夕阳箫鼓几船归” (Tra gli alberi rossi in fiore gli usignoli cinguettano vivaci, mentre sul placido lago circondato dall'erba volano bianchi aironi. Le persone si godono la serena giornata di sole; al tramonto, al suono di flauti e tamburi, diverse barche fanno rientro a casa). (Li Mengsheng, tratto dalle “Annotazioni della *Qianjia Shi*”, pag. 43, Taibai Wenyi chubanshe, 2005).

La frase “乱莺啼”, gli usignoli cinguettano, che compare nella prima riga, è presente anche nella poesia di Ruggieri. In questo suo componimento ci sono altre espressioni che possono essere ricondotte ai poemi dell'antologia *Qianjia Shi*, come “*绿树*”¹⁵ (alberi verdi) che corrisponde al verso “*绿树浓阴夏日长*” (gli alberi verdi offrono ombra d'estate) e “*落日*” (tramonto) che corrisponde a “*山含落日浸寒漪*”¹⁶ (Le montagne fagocitano il sole rosso del tramonto, che si inabissa riflesso nelle fredde acque), e “*茅簷*” (lett. tetti di paglia) che deriva da “*茅簷长扫净无苔*”¹⁷ (il cortile della casa dal tetto di paglia viene pulito frequentemente ed è così pulito che non c'è traccia di muschio).

Di seguito abbiamo preliminarmente compilato una tabella di confronto tra le poesie di Michele Ruggieri e i capitoli pertinenti della *Qianjia Shi*, il che rende molto chiaro il rapporto che intercorre tra essi:



Poesie di Michele Ruggieri	Opere della <i>Qianjia Shi</i>
《偶怀》 (<i>Ou huai</i>)	《春日偶成》 (<i>Chunni ou cheng</i>) di Cheng Hao 程颢
《回广邀友话情》 (<i>Hui Guang yao you hua qing</i>)	《夏夜宿表兄话旧》 (<i>Xiaye su biao xiong hua jiu</i>) di Dou Shuxiang 窦叔向 e 《答李儋》 (<i>Da Li Dan</i>) di Lu You 陆游
《元日漫兴》 (<i>Yuanri manxing</i>)	《元日》 (<i>Yuanri</i>) di Wang Anshi 王安石 e 《漫兴》 (<i>Manxing</i>) di Du Fu 杜甫
《喜旧燕又来》 (<i>Xi jiu yan you lai</i>)	《题屏》 (<i>Ti ping</i>) di Liu Jisun 刘季孙
《寓广西白水围写景》 (<i>Yu Guangxi Baishuiwei xiejing</i>)	《郊行即事》 (<i>Jiaoxing jishi</i>) di Cheng Hao 程颢
	《湖上》 (<i>Hushang</i>) di Xu Yuanjie 徐元杰
《感喻 (其二)》 (<i>Ganyu (qi er)</i>)	《阳关曲·中秋月》 (<i>Yangguan qu · Zhongqiu yue</i>) di Su Shi 苏轼

Precedentemente, abbiamo fatto un'analisi complessiva delle poesie di Michele Ruggieri dal punto di vista letterario. Come principiante nella composizione metrica, il fatto che abbia studiato lo *Shiyun*, consultato il *Qianjia Shi*, memorizzato il vocabolario e messo da parte alcuni materiali, è prova del notevole impegno che ha dimostrato. Attraverso queste 34 poesie, possiamo dire che Ruggieri ha fatto il suo ingresso nel mondo della scrittura della poesia classica cinese. Sebbene molte di queste poesie siano scritte in modo approssimativo, con problemi di metrica e rime imperfette, e con narrazioni monotone, alcune di esse sono fluide e iniziano a mostrare lo stile dei versi regolati. Anche se stava imitando le opere del *Qianjia Shi*, come le poesie “*Yu Guangxi Baishuiwei xiejing*” 《寓广西白水围写景》 e “*Ou huai*” 《偶怀》, ha dimostrato di aver appreso bene. Alcuni versi sono anche piuttosto poetici, ad esempio: “一叶扁舟泛海涯, 三年水路到中华。心如秋水先涵月, 身若菩提却有花” (Su una piccola barca fluttuante nel mare, ci sono voluti tre anni di viaggio per raggiungere la Cina. Il mio cuore è limpido come l'acqua autunnale che riflette la luna, e il mio corpo è come un albero di *Bodhi* che fiorisce). Pertanto, queste poesie e versi di maggior successo potrebbero essere inclusi nella storia della letteratura Ming.

4. Fusione tra Oriente e Occidente attraverso la poesia: studio sulle *xixue shi* 西学诗 di Michele Ruggieri

Precedentemente abbiamo analizzato le poesie di Michele Ruggieri dal

punto di vista della letteratura cinese e della composizione metrica classica. Ora, un altro aspetto importante delle sue poesie, le cosiddette poesie di argomento occidentale (*xixue shi* 西学诗),¹⁸ è che rappresentano uno dei primi tentativi di fusione e comprensione tra la poesia cinese e quella occidentale.

Tra le sue 34 poesie, 15 trattano della cultura occidentale e della dottrina cattolica, e vengono definite *xixue shi*.¹⁹ Analizzare queste poesie unicamente dal punto di vista della poesia classica cinese è decisamente insufficiente. Come Ruggieri stesso ha affermato “携经万卷因何事, 只为传扬天主教名” (Per quale motivo portarsi dietro migliaia di volumi, se non per quello di diffondere il nome di Dio?), l'uso da parte di un missionario europeo della poesia metrica cinese classica al fine di diffondere la dottrina cattolica è un caso peculiare nella storia degli scambi culturali tra Oriente e Occidente.

Queste 15 poesie di argomento occidentale possono essere suddivise in due categorie: una introduce direttamente la dottrina cattolica tramite la poesia, e l'altra introduce la cultura occidentale attraverso l'uso di parabole e allegorie.

Iniziamo analizzando la prima categoria, direttamente collegata al cattolicesimo, che può essere definita “poesia teologica” (*tianxue shi* 天学诗).

Questa categoria include le seguenti otto poesie: la terza poesia del “*You Hangzhou Fu*” 《游杭州府》, la terza all'interno di “*Yu Hangzhou Tianzhu Shi Da Zhugong Er Shou*” 《寓杭州天竺诗答诸公二首》, la sesta di “*Shengtu San Xiang Shuo Guanzhizhe*” 《圣徒三像说观知者》, la nona nel “*Congming Zi*” 《聪明子》, la sedicesima “*Tianzhu Shengdai Shi Er Shou*” 《天

主生旦十二首》, la diciottesima nel “*Lu Tianzhu Shishi*” 《录天主事实》, la ventunesima “*Wanglaoxin*” 《枉劳心》, e la ventiduesima nel “*Quanren Xiushan Bao Tianzhu*” 《劝人修善报天主》.

A causa delle limitazioni di spazio, analizzeremo solo alcune di queste poesie. Ad esempio, il testo della sedicesima poesia del poema “*Tianzhu Shengdai Shi Er Shou*” è come segue:

前千五百十余年, 天主无形在上天。今显有几当敬重, 唐朝何不事心虔。

其二 看伊下地一贫生, 圣母仙人拜甚虔。何不敬尊天主教, 人尊天主福无更。

其三 不要国家不要金, 空虚是帝岂人惊。特将正道来传授, 教汝人心悟即明。

其四 神喻三王天主教, 共瞻星象达皈诚。僧将经卷来中国, 远度生灵发善心。

其五 慈悲天主教下天来, 自愿救人受苦灾。天主教人修善果, 人当修善报恩台。

其六 儿生八日后, 外肾略修皮。革俗更新教, 法水洒洒头奇。

其七 天主至尊神, 下来化肉身。将身钉十字, 显度世间人。

其八 天主在天上, 居高听下时。若言听不得, 善恶放过谁。

其九 信敬尊天主教, 此心莫外图。守真宜志满, 逐物意移虚。

其十 人得常清淨, 尊崇天主教。道高龙虎伏, 德重鬼神惊。

十一 人心生一念, 天主悉皆知。善恶若无报, 至尊必有私。

十二 天主教生时节, 吾游到省城。舟停风色劲, 时送好歌声。

Questa poesia inizia descrivendo la nascita di Gesù, avvenuta “前千五百十余年” (più di millecinquecento anni fa), e racconta la relazione tra l'uomo e Dio: “天主无形在上天” (Dio è senza forma e risiede nei cieli), mentre l'uomo comune è solo “地下一贫生” (un povero abitante della terra).

Utilizzando un linguaggio taoista, Ruggieri descrive la Vergine Maria come “仙人” (*xianren*, immortale), e Dio come colui che “慈悲天主教下天来, 自愿救人受苦灾” (Dio misericordioso scende dal cielo, soffrendo volontariamente per salvare l'umanità).

Come si può aderire alla fede cattolica? Ruggieri spiega: “儿生八日后, 外肾略修皮。革俗更新教, 法水洒洒头奇” (Otto giorni dopo la nascita,



il prepuzio veniva circonciso. In seguito alla modifica delle vecchie abitudini e l'introduzione della nuova dottrina, si usa cospargere il capo con l'acqua santa). Questo passaggio rappresenta i riti della circoncisione e del battesimo come modalità di ingresso nella Chiesa cattolica.

Per salvare l'umanità “天主至尊神，下来化肉身。将身钉十字，显度世间人” (Dio, supremo e divino, si è fatto uomo. Venne crocifisso per redimere l'umanità). Qui si allude alla storia della crocifissione di Gesù.

Ruggieri fa sapere che per la fede cattolica, principalmente “天主救人修善果，人当修善报恩台” (Dio salva l'uomo e dà benefici -shanguo 善果 buoni frutti, l'uomo dovrebbe ricambiarlo facendo a sua volta del bene - 善报 shanbao ricompensa per le buone azioni); inoltre, “人得常清淨，尊崇天主明” (L'uomo deve sempre mantenersi atarassico -清淨 qingjing, puro, e venerare la gloria di Dio). In queste espressioni utilizza un linguaggio preso in prestito dal buddhismo.

Sebbene la metrica e le rime di questa poesia siano piuttosto irregolari, Ruggieri riesce a introdurre le nozioni fondamentali del cattolicesimo tramite l'utilizzo di termini taoisti e buddhisti, dimostrando così il suo tentativo di spiegare la religione occidentale usando le risorse tradizionali cinesi.

6° Poesia “Shengtu san xiang shuo guan zhe zhi” 《圣徒三像说观者知》 (Descrizione delle tre immagini dei Santi per i visitatori): “慈悲三像最灵通，不比人间等俗容。左是圣儿天主化，曾开天地著元功。中间圣母无交配，诞圣原前室女躬。跪下右边仙气象，长成阐教度凡蒙。” (Le tre immagini misericordiose sono le più spirituali, non paragonabili ai volti ordinari del mondo umano. A sinistra c'è il Santo Figlio incarnato di Dio, che ha creato il cielo e la terra, compiendo la sua grande opera. Al centro c'è la Santa Madre, la vergine che ha dato alla luce il Santo bambino. Inginocchiato a destra c'è un'immagine dall'aspetto celestiale, cresciuto per divulgare la fede e salvare l'umanità).

Anche questa è una tipica poesia teologica. Secondo lo studioso italiano Pasquale M. D'Elia (1890-1963), questa poesia descrive un'incisione su legno regalata a Ruggieri da un prete filippino. Nel dipinto, la Madonna tiene in

braccio il Santo Bambino Gesù, mentre Giovanni Battista lo adora. Si dice che questa immagine provenisse dalla Spagna, straordinariamente bella, con colori vivaci e figure vivide. La poesia cerca di spiegare che queste tre figure non sono semplici umani: l'espressione “A sinistra c'è il Santo Figlio incarnato di Dio, che ha creato il cielo e la terra, compiendo la sua grande opera”²⁰, descrive il bambino Gesù, incarnazione di Dio, includendo il concetto della Trinità.

Nell'incisione “Al centro c'è la Santa Madre, la vergine che ha dato alla luce il Santo”, si narra la storia della vergine Maria rimasta incinta attraverso lo Spirito Santo. La frase “Inginocchiato a destra c'è un'immagine dall'aspetto celestiale, cresciuto per divulgare la fede e salvare l'umanità”, corrisponde nell'immagine intagliata sul legno alla figura di Giovanni Battista, le cui storie sono riportate nel capitolo 3 del Vangelo di Matteo e nel capitolo 6 del Vangelo di Marco.

In questo modo, questa poesia introduce le figure più centrali del cattolicesimo: Gesù, Maria e Giovanni Battista. Essendo una poesia basata su un'immagine, è difficile usando solo versi di sette caratteri descriverne l'aspetto, soprattutto trattandosi di conoscenze completamente occidentali, il che rende difficile la comprensione per gli studiosi cinesi.

Rispetto alle due poesie menzionate sopra, altre due composizioni di Ruggieri, la 18ª “Lu Tianzhu shishi” 《录天主事实》 e la 22ª “Quan ren xiu shan bao tian zhu” 《劝人修善报天主》, mostrano un progresso evidente verso una cinesizzazione e localizzazione:

“Tianzhu shishi” 录天主事实: “谁分清浊定乾坤，惟仗灵通天主能。人物生扶名教重，合修孝善报深恩。” (Chi può distinguere il puro e l'impuro, il cielo e la terra? Solo affidandosi a Dio onnisciente è possibile. La vita degli esseri viventi sostiene l'importanza del mingjiao 名教, dottrina dei nomi, unendo la pratica della pietà filiale 孝 e della bontà per ricambiare profondi favori).

“Quan ren xiu shan bao tian zhu” 《劝人修善报天主》 (Esortare le persone a praticare il bene e a ricompensare Dio): “要酬天主德，不用宝和珍。只爱人心好，常行礼义仁。” (Per ricompensare la virtù di Dio, non servono tesori e gioielli. Serve solo amare il

cuore buono delle persone e praticare costantemente il li 礼, yi 义, ren 仁: rito, giustizia e umanità).

Queste due poesie mostrano un avvicinamento al pensiero confuciano da parte di Ruggieri. “Lu Tianzhu shishi” inizia ad esprimere concetti di bene e male confuciani, sottolineando l'importanza dell'insegnamento del mingjiao “名教” come nucleo centrale del Confucianesimo, indicando che anche il Cattolicesimo valorizza il bene e il male e promuove la pietà filiale. Per ringraziare il Signore del Cielo, si deve “praticare costantemente il li 礼, yi 义, ren 仁.”

Qui, la morale del cristianesimo e quella del confucianesimo vengono completamente fuse insieme. Pertanto, la via della “he Ru” (合儒, collaborazione con il confucianesimo) non è iniziata con Matteo Ricci, ma era già presente in Michele Ruggieri. In secondo luogo, egli adotta concetti buddhisti per esprimere le proprie idee. Nella 《录天主事实·其三》, scrive: “天主虽生西竺国，慈悲极大四方行。唐朝若省修行事，好整身心入教门。” (Anche se Dio è nato in un paese occidentale, la sua misericordia cibeī 慈悲 si estende ovunque. Se il popolo della dinastia Tang segue gli insegnamenti religiosi con devozione, purificando la propria mente e il proprio corpo può abbracciare la fede religiosa). Cibeī 慈悲, la misericordia, è un concetto centrale nel buddhismo, mentre il concetto di paradiso e inferno è comune sia al cristianesimo che al buddhismo. In questo modo, dicendo “恶终遭堕阴司狱，善上天堂福祿增” (i malvagi finiranno negli inferi, mentre i buoni saliranno in paradiso con maggiori gioie e benedizioni), gli intellettuali cinesi lo interpretavano come un'emanazione del buddhismo. Fra tutte le sue poesie teologiche, questo componimento risulta essere scritto piuttosto bene, con un certo gusto poetico, ed è anche un esempio efficace del tentativo di Michele Ruggieri di un'indigenizzazione del cristianesimo. Da queste due poesie possiamo notare che Michele Ruggieri adottava un principio di inclusività verso le culture cinesi del Confucianesimo, Taoismo e Buddismo, cercando di favorire una fusione tra le religioni. Durante il tardo periodo Ming, l'integrazione delle tre dottrine era già una tendenza prevalente, quindi la strategia missionaria di Ruggieri era in linea con



la situazione culturale cinese dell'epoca. Matteo Ricci, successivamente, adottò una strategia missionaria di “合儒易佛”, integrare il Confucianesimo e sostituire il Buddismo, che sebbene avesse suscitato l'apprezzamento dei confuciani, aveva anche attirato delle critiche da parte dei buddisti. Messa a confronto, la strategia di Ruggieri di integrare più religioni si adattava meglio alle caratteristiche della Cina di quel periodo.

Analizziamo ora la seconda categoria di poesie occidentali - le poesie che presentano allegorie al fine di evangelizzare. In questa categoria di poesie, il suo importante contributo innovativo è stato quello di rappresentare le favole di Esopo utilizzando la poesia classica cinese, introducendo in questo modo la cultura occidentale. Nella 28ª poesia di Ruggieri si legge:

《冤命不饶譬喻》

乌鸦拿获一蜈蚣，啄食蜈蚣入腹中。
岂料蜈蚣身有毒，即伤鸦命死相同。
从来杀命还填债，自古冤家决不容。
曾子戒之当谨守，出乎反尔理无穷。

(Metafora sull'assenza di misericordia per chi agisce ingiustamente: nessuna misericordia per chi si comporta ingiustamente. Un corvo cattura un millepiedi, e a beccate, lo divora tutto. Chi avrebbe mai immaginato che il millepiedi fosse velenoso, e che così avrebbe avvelenato e ucciso il corvo! Da sempre, chi uccide ne paga il debito, gli antichi nemici non si perdonano mai. Zengzi 曾子 ci ammonisce di rispettare questa legge, perché ciò che semini, lo raccoglierai eternamente.)

Questa è una storia tratta dalle “Favole di Esopo” e viene tradotta da Luo Niansheng 罗念生 nel seguente modo:

《大鸦和蛇》

大鸦找不到食物，看见一条蛇躺在太阳地里，便猛扑下来把他抓住。蛇回头咬了他一口。大鸦临终时说道：“我真不幸，我发现了这个意外之财，却送了性命。”(Luo Niansheng 266) (Il grande corvo e il serpente: Un grande corvo non riusciva a trovare cibo, finché finalmente non vide un serpente disteso al sole, e allora si lanciò su di lui e lo afferrò. Il serpente si girò e lo morse. Sul punto di morire, il corvo disse: “Sono stato davvero sfortunato, avevo trovato questa fortuna inaspettata, ma ho poi perso la vita proprio a causa sua”).

Questa storia è rivolta a coloro che rischiano la vita alla ricerca di ricchez-

ze. Questa favola di Esopo racconta il vecchio principio della retribuzione karmica, un concetto che si allinea anche con il pensiero cattolico. Nella Bibbia, si dice: “Chi scava una fossa vi cadrà dentro, e chi rotola una pietra, gli ricadrà addosso” (Proverbi 26:27).

Allo stesso tempo, il concetto di “retribuzione karmica” è un pensiero importante nella cultura tradizionale cinese. Il detto “种瓜得瓜种豆得豆” (chi semina zucche raccoglierà zucche, chi semina fagioli raccoglierà fagioli) ne è la sua rappresentazione più semplice, e ci sono molte altre storie popolari simili. Si può dire che Ruggieri fosse familiare con quest'ideologia della tradizione cinese. Pertanto, attraverso questa favola di Esopo, non solo ha trasmesso i principi etici occidentali, ma ha anche espresso il pensiero cinese: si tratta di un tentativo da parte di Ruggieri di unire la cultura cinese con quella occidentale attraverso citazioni allegoriche.

Anche la 29ª poesia di Ruggieri è una trasposizione di una storia allegorica, e il testo della poesia è il seguente:

《喻人外真内假》

巧画描人一面头，腮颐耳鼻气相侔。
野狸不识丹青手，狐惑真为骨髓髅。
搂倒拟充饥腹饱，搥搯那有舌唇喉。
于今世上人多少，外貌堂堂内不侔。

(Parabola sulla mendacità dell'aspetto esteriore: Un abile pittore disegnò un volto umano, rendendone realisticamente le guance, le orecchie, il naso e l'espressione. Una lince, ignara del fatto che si trattasse di un disegno, lo scambiò per un cranio vero con tutti i suoi organi all'interno. Gli si lanciò sopra per saziare la propria fame, ma nel levarlo non trovò nulla. Quante persone ci sono oggi al mondo, che esteriormente appaiono dignitose, ma interiormente non sono degne!)

Questo è un adattamento della storia “La volpe e la maschera” tratta dalle Favole di Esopo (Esopo 23). Luo Niansheng ha tradotto la favola così dalla versione in greco:

狐狸和面具

狐狸走进塑制道具的店铺，把成品一件件细看，后来看见一副悲剧演员的面具，便拿起来，对它说：“多好的脑壳，可惜没有脑子。”(Luo Niansheng 232)

(La volpe e la maschera: Una volpe entrò in un negozio di oggetti scolpiti e osservò ad uno ad uno attentamente i prodotti finiti. Poi notò una maschera

da attore di tragedia e prendendola in mano, disse: “Che bel cranio, peccato che non abbia cervello”).

Questa storia è rivolta a coloro che hanno un corpo imponente ma una mente sciocca. Ad una prima lettura, questo racconto sembra dire che ciò che c'è dentro alla testa è più importante del suo aspetto esteriore, ma secondo l'interpretazione di Ruggieri, in realtà si tratta di una questione di fede cristiana. Se la fede è solo superficiale e non è radicata nel cuore, è come se si indossasse la maschera descritta nella storia.

Anche nella Bibbia ci sono storie simili. Un fariseo e un pubblicano entrarono nel tempio per pregare. Il fariseo pregava in modo ostentato, e informava Dio di quanto lui fosse devoto e puro. Il pubblicano, al contrario, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si percuoteva il petto, chiedendo a Dio misericordia per lui, che era peccatore. Gesù commentò questa vicenda dicendo: “Questo pubblicano, a differenza del fariseo, è stato giustificato” (cfr. Luca 18:9-14).

La fede solo superficiale o pretenziosa non è vera fede, bensì una fede camuffata da una maschera: questo è il significato che Ruggieri vuole trasmettere.

Nel pensiero religioso, le metafore sono un tratto distintivo della teologia biblica, dove Gesù utilizza tre forme di parabole per insegnare: la prima è la parabola diretta, che “descrive semplicemente o allude a eventi tipici della vita quotidiana, stabilendo impliciti o espliciti confronti tra pratiche comuni e realtà spirituali” (Glazier, Hellwig 52), come in “mettiti una mano sulla bocca, poiché, sbattendo il latte ne esce la panna, premendo il naso ne esce il sangue, spremendo la collera ne esce la lite”.(Proverbi, antico testamento); “La stessa lingua mite può rompere un osso” (Proverbi, antico testamento).

La seconda categoria è la “parabola nel senso stretto”, una forma che riguarda “una parabola su una storia immaginaria che si è svolta in passato” (Glazier, Hellwig 52), ad esempio “Come le gambe dello zoppo sono senza forza, così è una massima in bocca agli stolti” (Proverbi, antico testamento); “Meglio un cane vivo che un leone morto” (Antico testamento). La terza categoria è rappresentata da “alcune parabole complete che includono una storia



all'interno della quale ve ne è un'altra comunemente chiamata storia-modello" (Glazier, Hellwig 52).

Pertanto, quando Ruggieri riscrive le favole di Esopo in forma di poesia classica cinese lo fa utilizzando il metodo della metafora per trasmettere l'etica e la spiritualità occidentale, un aspetto strettamente legato al suo pensiero religioso.

L'introduzione delle favole di Esopo da parte di Michele Ruggieri ha un importante valore storico accademico: lo ha reso uno dei primi introduttori²¹ di questi racconti in Cina. In merito a tale argomento, l'autore intenderà condurre uno studio specifico approfondito, mentre nel contesto di questo articolo si è limitato solo a sottolineare come Ruggieri, trasformando le favole di Esopo in poesia classica cinese, abbia espresso le sue idee sull'etica religiosa della cultura occidentale. Da un punto di vista letterario, questa è una grande innovazione. La poesia classica cinese e le favole sono due generi letterari completamente diversi e distanti, ancor di più nel caso delle Favole di Esopo occidentali, eppure Ruggieri è riuscito a presentarle in forma di poesia classica cinese, dimostrando non solo la sua familiarità con entrambe le culture, ma anche la sua padronanza del genere allegorico e della scrittura poetica.

Ad oggi, nel campo della sinologia occidentale, questa operazione di riscrivere le favole occidentali in forma di poesia classica cinese rimane unica; Ruggieri può essere considerato un pioniere senza precedenti né seguaci.

Conclusioni

I trentaquattro componimenti poetici scritti in cinese di Michele Ruggieri rappresentano il più grande traguardo nei suoi studi sinologici. Alcune di tali poesie iniziano a possedere il "sapore" o essenza della poesia classica cinese; nonostante non siano del tutto perfette (in particolare le poesie di argomento teologico, la cui lettura risulta monotona e poco interessante), il fatto che sia riuscito a comporre in metrica cinese dimostra che il suo livello di cinese aveva raggiunto un nuovo apice.

Se consideriamo questi suoi componimenti in cinese nel contesto della storia degli scambi culturali tra Oriente

e Occidente, la sua produzione poetica ha tre significati importanti.

In primo luogo, seguendo il modello della poesia buddista *Chan*, entrata nella scrittura poetica cinese dopo che il buddismo fu introdotto in Cina, Ruggieri ha aggiunto un nuovo tipo di poesia all'interno del già ricco panorama poetico cinese: la poesia occidentale.²² Dopo l'introduzione del buddismo in Cina, la poesia *Chan* divenne un nuovo genere di poesia cinese. Con l'influenza del buddismo, i poemi *chan* dei monaci iniziarono ad influenzare i letterati, come nel caso del famoso poeta Wang Wei 王维.

Nella "*Quan Tang shi*" 《全唐诗》 (Collezione completa delle poesie Tang), sono presenti oltre 2700 poesie di monaci e oltre 2100 poesie di letterati ispirate al *Chan*.²³ Michele Ruggieri è senza dubbio il primo missionario a scrivere poesie metriche cinesi e il primo a introdurre la cultura occidentale in Cina attraverso la poesia metrica. Da allora è emerso un nuovo tipo di poesia nella scrittura poetica cinese: la poesia occidentale, ossia poesie il cui contenuto riguardava la cultura occidentale, sia religiosa che profana.

A quanto è noto fino ad oggi, prima del 1800 non ci sono altri missionari che abbiano scritto poesie in cinese: Ruggieri risulta essere non solo un pioniere, ma anche unico nel suo genere.

In secondo luogo, Michele Ruggieri è il fondatore della poesia occidentale cinese. Dopo di lui, con il successo della politica di adattamento culturale di Matteo Ricci, sempre più letterati cinesi vennero a contatto con i missionari. Tra la fine della dinastia Ming e l'inizio della dinastia Qing, iniziarono ad apparire poesie occidentali nella produzione poetica cinese. Per esempio, Li Zhi 李贽 scrisse per Matteo Ricci la poesia "*Zeng Li Xi Tai shi*" (《赠利西泰诗》), Dono a Li Madou/Matteo Ricci:²⁴ “逍遙下北溟，迤邐向南征，刹利標名姓，仙山紀水程。回頭十萬里，舉目九重城，觀國之光未？中天日正明。” (667) (Procedette liberamente fino al mare più a nord del mondo e avanzò tortuosamente nel suo viaggio verso sud. Nel刹利 (Śarīra, secondo alcune traduzioni in inglese, o un termine per indicare l'India) è rimasto impresso il suo nome, mentre i monti immortali narrano del suo viaggio marittimo. Quando si guardò indietro nel

suo immenso viaggio di centomila *li*, alzando lo sguardo verso le mura della città imperiale, non vide forse la grande luce di una nazione? Un sole che brillava al centro del cielo).

In seguito, poeti come Wu Li 吴历 e i letterati del Fujian con le loro "*Min zhong zhugong zengshi*" 《闽中诸公赠诗》 (Poesie offerte dai letterati del Fujian), fecero emergere nel panorama poetico di epoca Ming-Qing una serie di poesie occidentali similmente connesse alla letteratura occidentale, che divennero una corrente importante nei circoli letterari della fine della dinastia Ming e dell'inizio della dinastia Qing. Quindi ricercandone le origini, Michele Ruggieri è il pioniere e il fondatore della poesia occidentale cinese.

Infine, Michele Ruggieri è stato il primo a introdurre in Cina "Le Favole di Esopo" in forma poetica. Si tratta della prima volta in cui un'opera letteraria occidentale veniva introdotta in Cina, e per di più in forma di poesia. Il modo in cui Ruggieri ha messo in dialogo le culture orientali e occidentali è unico: ha illustrato e introdotto idee e concetti della cultura occidentale in forma poetica, inaugurando una nuova modalità di integrazione tra Oriente e Occidente.²⁵



* Il testo in Italiano è stato curato dalla Dott.ssa Arianna Magnani che ringraziamo.

¹ Su Michele Ruggieri si veda: Pietro Tacchi Venturi, ed., *Opere storiche del P.Matteo Ricci S.I.* Italy: Macerata, Premiata stab. tip. F. Giorgetti, 1911; Julian Zarco, *La Ciudad de Dios*, El Escorial, 1921. CXXVI: 290; Thierry Meynard, Roberto Villasante, *La filosofia moral de Confucio por Michele Ruggieri: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Madrid: Mensajero, 2018; *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina, 1579-1615*, edite e commentate da Pasquale M. D'Elia, Roma: Libreria dello Stato 1942-1949; *Le P. Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Rome, PUG, 1964; Francesco Antonio Gisondi, *Michele Ruggieri S.J. Missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta "cinese"* (Spinazzola 1543-Salerno 1607), Milano: Jaca Book, 1999; Zhang Xiping张西平: "罗明坚——西方汉学的奠基人", 《历史研究》3 (2001), 101-115; Michele Ferrero, ed., *Il primo Confucio latino: Il grande studio, La dottrina del giusto mezzo, I dialoghi: trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543-1607)*. Roma: LAS, 2019; Song Liming宋黎明: 《神父的新衣: 利玛窦在中国(1582-1601)》, Nanjing Daxue chubanshe南京大学出版社, 2011; Xia Bojia夏伯嘉(R.PO-CHIA Hsia)《利玛窦: 紫禁城里的耶稣会士》(A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610), tradotto da Xiang Hongyan 向红艳 e Li Chunyuan 李春园, a cura di Dong Shaoxin 董少新, Shanghai guji chubanshe上海古籍出版社, 2012, il libro contiene un capitolo speciale su Michele Ruggieri; Zhang Xiping 张西平: 《西方汉学家罗明坚研究》, Xianggang Daxue Rao Zongyi xueshu guan香港大学饶宗颐学术馆, 2019; Zhong Yongning钟永宁: 《消失的铺路人: 罗明坚与中西初识》, Zhonghua shuju 中华书局, 2022.

² I caratteri cinesi delle poesie del manoscritto hanno una grafia molto bella, e sono stati probabilmente trascritti dall'assistente cinese di Ruggieri. Poiché si tratta di un manoscritto, ci sono alcuni errori nella scrittura dei caratteri. Chen Lunxu ha evidenziato che "Le poesie in questo documento sono state scritte con pennello e inchiostro cinesi. I caratteri sono scritti in modo molto chiaro, ma spesso compaiono errori. Ecco alcuni esempi illustrativi: al posto rispettivamente di 遶、濕、浙、葉、華、蒙、舩、冤、顛".

³ Zhang Xiping è stato il primo a pubblicare l'intero contenuto dei poemi nel mondo accademico cinese. Si prega di fare riferimento a 《欧洲早期汉学史: 中西文化交流与西方汉学的兴起》(Storia della prima sino-

logia europea: scambi culturali tra la Cina e l'Occidente e l'ascesa della sinologia occidentale), Zhonghua shuju 中华书局, 2009.

⁴ Chen Enwei 陈恩维 ha trascritto in modo errato la nota in latino sulla prima pagina del manoscritto dello « Shiyun » come «phrases sinics», traducendola come «frasi cinesi». La trascrizione in latino era sbagliata e quindi anche la traduzione risultava scorretta. Vedi Chen Enwei: "来华耶稣会士罗明坚与中西文学的首次邂逅", 《文学遗产》1(2022): 92.

⁵ Sotto l'influenza del "Hongwu Zhengyun", furono redatte nove opere di rime, tra cui "Zhengyun Bianlan" 《正韵便览》, "Hongwu Zhengyun Zhushuo" 《洪武正韵注疏》, "Zhengyun Tongzong" 《正韵统宗》, "Hongwu Yun Yujian" 《洪武韵玉键》, "Hongwu Zhengyun Yujian Shiyi" 《洪武正韵玉键释义》, "Hongwu Zhengyun Bangyin Shiyi" 《洪武正韵傍音释义》, "Zhengyun Huibian" 《正韵汇编》, "Zhengyun Yi" 《正韵翼》, e "Zhengyun Jian" 《正韵笺》. Nel tardo periodo della dinastia Ming, autori come Sun Nengzhuang 孙能传 e Zhang Xuan 张萱, nel "Catalogo dei libri della Biblioteca dell'Imperatore" 《内阁藏书目录》, compilato nel trentatreesimo anno dell'era Wanli, elencarono 27 categorie di libri sotto la sezione "Studi dei caratteri" "字学部", inclusi 12 trattati sulle rime, tra cui "Jiyun" 《集韵》, "Wuyin Leiju" 《五音类聚》, "Wuyin Jiyun" 《五音集韵》, e "Guangyun" 《广韵》, tra gli altri. Dopo l'era Wanli, il "Catalogo dei libri della Dan sheng tang" 《澹生堂藏书目》 seguì la classificazione in quattro parti e, sotto la sezione degli studi minori, c'è la categoria di "Studi delle rime" in cui sono elencati 42 libri sulla fonetica, tra cui "Yunjing" 《韵经》, "Zhongyuan Yinyun" 《中原音韵》, e "Guangyun" 《广韵》. Durante la dinastia Ming, erano comuni libri miscelanei sulle rime come "Yayunjicheng" 《押韵集成》, "Yunpu" 《韵谱》, "Yunzi" 《韵字》, "Yunbao" 《韵宝》, e "Yunmu" 《韵目》. Per ulteriori dettagli, si veda l'articolo di Ren Juan 任娟: "明代书目著录之小学类韵书的变化", 《绵阳师范学院学报》12(2011): 110-113+120.

⁶ Nel "Shiyun", per quanto riguarda il basso (xià píngshēng): 七阳 (qī yáng), 八庚 (bā gēng), 九青 (jiǔ qīng), 十蒸 (shí zhēng), 十一尤 (shíyī yóu), 十二侵 (shíèr qīn), 十三覃 (shí sān tán), 十四盐 (shí sì yán), e 十五咸 (shí wǔ xián). Le 29 rime del alto (shàng shēng) e le 30 rime del basso (dī shēng) non sono state trascritte.

⁷ Si veda Yuan Xingpei 袁行霈, Meng Erdong 孟二冬, Ding Fang 丁放 e Zeng Xiangbo 曾祥波: 《中国诗学史》, Beijing, Renmin chubanshe, 2021.

⁸ Michele Ruggieri ha scritto un totale di 34 poesie.

⁹ "Nel contesto del cosiddetto parallelismo, ci sono principalmente due requisiti: 1. Le parole nelle posizioni corrispondenti delle

due frasi devono appartenere alla stessa categoria grammaticale, ad esempio sostantivo con sostantivo, aggettivo con aggettivo, verbo con verbo, particella con particella, ecc. 2. Le frasi devono avere strutture o gruppi di parole equivalenti nelle posizioni corrispondenti, come strutture nominali con strutture nominali, o strutture verbo-oggetto con altre strutture verbo-oggetto." Yuan Xingpei 袁行霈: 《中国文学概论》(Introduzione alla letteratura cinese), pp.229-230, Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2022.

¹⁰ Yang Shiqi 杨士奇, un poeta della dinastia Ming, scrisse nel suo 《题竹送顾都御史还太康》: "腰佩犀鞶首麝冠, 肃将风采振台端。心如明月涵秋水, 操比清冰凛夏寒。凤敕五文盘玉玺, 龙光千载出金銮。从来嵩洛多耆寿, 坐绕琅玕共岁寒。"

¹¹ 《答洪驹父书》: "Scrivere qualcosa di proprio è la cosa più difficile. Quando Du Fu compone poesie o Han Yu scrive prosa, non c'è una parola che non abbia una fonte. Non viene notato perché le persone moderne leggono poco, e quindi credono erroneamente che Han Yu e Du Fu abbiano creato autonomamente queste espressioni. Gli antichi che avevano l'abilità della scrittura potevano davvero plasmare tutte le cose; anche se mettevano per iscritto frasi convenzionali degli antichi, eppure, come una pozione magica, potevano trasformare il ferro in oro, fare di una mediocrità un capolavoro." Citato in Yuan Xingpei 袁行霈 et al., 《Storia della poetica cinese》, 《中国诗学史》. 北京: 中华书局, 2021, p. 262.

¹² Si veda Cheng Xiangzhan 程相占, 《中国古代叙事诗研究》. 北京: 人民文学出版社, 2002. Chen Wenxin, 陈文新: "元白长篇叙事诗的类型特征及其流派意义", 《贵州社会科学》1(2001): 68-72.

¹³ Chen Lunxu 陈纶绪 ritiene che questa poesia racconti la storia di un gesuita spagnolo che è stato salvato dopo un naufragio, mentre Chen Enwei 陈恩维 sostiene che la poesia rifletta il caso di Ruggieri e dell'accusa mossa da Cai Yilong 蔡一龍. Tuttavia, dato che Chen Enwei non ha una conoscenza sufficiente dei fatti storici riguardanti le esperienze di Sánchez e la sua relazione con Ruggieri, la sua spiegazione non è convincente. Pertanto, si dovrebbe fare riferimento all'interpretazione del padre Chen. Si veda Chen Enwei: "来华耶稣会士罗明坚与中西文学的首次邂逅", 《文学遗产》, n. 1 del 2022.

¹⁴ Il padre Chen ritiene che Ruggieri abbia letto la *Fenmen zuanlei Tang Song shixian Qianjia Shi xuan* 《分门纂类唐宋时贤千家诗选》, mentre Chen Enwei 陈恩维 pensa che abbia letto la *Qianjia Shi* compilata da Xie Fangde 谢枋得. La prova risiede nel fatto che la poesia di Ruggieri *Ou huai* 《偶怀》 contiene i versi: "朝读四书暮诗篇, 优游那觉岁时迁。时人不识予心乐, 将谓偷闲学少年。" Questi ultimi due versi provengono direttamente dalla poesia 《春日偶



成》di Cheng Hao 程颢, presente nel primo volume della *Qianjia Shi* di Xie Fangde. Il testo dice: “云淡风轻近午天, 傍花随柳过前川。时人不识余心乐, 将谓偷闲学少年。” Tuttavia, questa affermazione dimostra che non conosce bene le varie versioni della *Qianjia Shi*. In realtà, durante la dinastia Ming esistevano molte versioni della *Qianjia Shi*, come la *Xinjian zhushi chuxiang huangming Qianjia Shi* 《新镌注释出像皇明千家诗》 compilata da Wang Wanqing 汪万顷, la *Zengbu chongding Qianjia Shi xuan* 《增补重订千家诗选》 e la *Mingjie zenghe Qianjia Shi zhu* 《明解增和千家诗注》 con il nome di Xie Fangde 谢枋得, la *Xinke xuanzhu fugu Qianjia Shi* 《新刻选注复古千家诗》 annotata da Chen Meigong 陈眉公, la *Xinke jie zhu heyun Qianjia Shi xuan* 《新刻解注和韵千家诗选》 annotata da Tang Xianzu 汤显祖, la *Xinjian shi he kuidou Qianjia Shi xuan* 《新镌释和魁斗千家诗选》 di Wei Chengfu 魏诚甫, e la *Xinke caozi Qianjia Shi* 《新刻草字千家诗》 scritta da Li Zhuowu 李卓吾. Quasi tutte queste versioni includono la poesia 《春日偶成》 di Cheng Hao 程颢. Pertanto, al momento è difficile determinare quale versione della *Qianjia Shi* abbia letto Ruggieri. Si veda Ding Zhijun 丁志军 e Xu Xiping 徐希平: “《千家诗》的版本流传与编辑特点”, 《西南民族大学学报》(人文社会科学版) 4(2012): 179-182.

¹⁵ Gao Pian 高骈, *Shanting Xia Ri* 《山亭夏日》: “绿树阴浓夏日长, 楼台倒影入池塘。水晶帘动微风起, 满架蔷薇一院香。”

¹⁶ Lei Zhen 雷震 *Cun Wan* 《村晚》: “草满池塘水满陂, 山衔落日浸寒漪。牧童归去横牛背, 短笛无腔信口吹。”

¹⁷ Wang Anshi 王安石 “*Shu Hu Yin Xian-sheng Bi*” 《书湖阴先生壁》: “茅檐长扫净无苔, 花木成畦手自栽。一水护田将绿绕, 两山排闥送青来。”

¹⁸ Chen Enwei 陈恩维 non ha utilizzato correttamente il termine “poesia teologica” (*tianxue shi* 天学诗) per riassumere questo tipo di poesie di Ruggieri, poiché le poesie che introducono le favole di Esopo rappresentano la cultura greca e non possono essere classificate come “poesia teologica”. Inoltre, durante il periodo tra la dinastia Ming e la dinastia Qing, le poesie legate ai missionari non trattavano esclusivamente argomenti religiosi. Molte di esse erano legate alla cultura occidentale. Pertanto, è più appropriato riassumerle come “poesie di argomento occidentale” (*xixue shi* 西学诗), all'interno della quale la “poesia teologica” (*tianxue shi*) rappresenta una sottocategoria.

¹⁹ Si veda: Wu Li 吴历: 《吴渔山集笺注》 annotato da Zhang Wenqin 章文钦. 北京: 中华书局, 2007. Zhang Wenqin 章文钦: 《吴渔山及其华化天学》, 北京: 中华书局, 2008. Jonathan Chaves. “Cantare della natura e di Dio nella poesia del pittore cinese Wu Li”. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

²⁰ “Un devoto sacerdote delle Filippine ha inviato un'incisione lignea, nella quale la Vergine Maria tiene tra le braccia il Bambino Gesù, mentre san Giovanni Battista gli rende omaggio. Si dice che questo dipinto provenga dalla Spagna, notevole per i suoi vivaci colori e per la vivida rappresentazione dei personaggi. Questa poesia cerca di spiegare che questi tre personaggi non sono semplicemente umani, ma ognuno di loro ha dietro un contesto religioso”. (Fonti Ricciane, Vol. I, 232).

²¹ Nella sua opera 《通俗故事》, Ruggieri ha introdotto anche una favola di Esopo. Non si approfondisce qui l'edizione delle favole di Esopo usate da Ruggieri, poiché l'autore prevede di condurre uno studio approfondito su questo argomento.

²² In questo contesto, il termine “poesia occidentale” ha due significati: in primo luogo, si riferisce a poesie il cui contenuto è legato agli studi occidentali, che riguardino la conoscenza occidentale o persone coinvolte in tali studi, come i missionari; in secondo luogo, si riferisce alle poesie religiose, ossia poesie che introducono la religione occidentale attraverso la forma poetica. In questo senso, è inappropriato riassumere il tipo di poesia di Michele Ruggieri esclusivamente come poesia religiosa.

²³ Si veda Xin Pengyu 辛鹏宇: 《唐代禅诗研究》. 北京: 中国社会科学出版社, 2021.

²⁴ Liu Yanyan 刘燕燕: “诗歌与宗教: 天学诗集《闽中诸公赠诗》典故新论”, 《宁波大学学报》(人文科学版) 6(2020): 71-82; Zhang Wenqin 章文钦: 《澳门诗词笺注》(明清卷), 珠海: 珠海出版社, 2002; Zhang Wenqin 章文钦: 《吴渔山集笺注》. 北京: 中华书局, 2007.

²⁵ Andrea Alciato, *A Book of Emblems: The Emblematum Liber in Latin and English*, translated and edited by John F. Moffitt, McFarland Publishing, 2004; Hessel Miedema, “The Term Emblema in Alciati,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol.31 (1968): 234-250.



Incontri tra la Cina e l'Europa

di Carlo Pastena

80

Una visione eurocentrica della storiografia ha spesso portato a considerare l'Asia, e in particolare la Cina, nazioni culturalmente e amministrativamente inferiori all'Europa. In realtà durante il medioevo europeo la popolazione più numerosa e tecnologicamente avanzata del mondo era la Cina, come ha dimostrato la monumentale opera curata da J. Needham (1954-1985), e più recentemente affermato anche P. Odifreddi (2010, p. 14) in un suo recente articolo. Inoltre, la letteratura prodotta sia in Cina sia in Europa ha sempre dato l'errata sensazione che la Cina non fosse interessata al commercio. Questa impressione nasce principalmente dalla lettura delle registrazioni imperiali che forniscono un quadro non veritiero. Una conferma proviene da un'analisi della flotta navale cinese in cui bisogna distinguere due diversi livelli: il primo era quello pubblico, diretto personalmente dall'imperatore, e il secondo quello privato, ignorato nei documenti ufficiali, che a differenza della flotta imperiale, mostrava una intensa attività commerciale durante tutto il corso del medioevo europeo (Abu-Lughod 1989, pp. 317-318). Wang (cit. in Abu-Lughod 1989, p. 319) divide la storia cinese premoderna in quattro diverse fasi durante le quali prevalsero diverse realtà e politiche commerciali con l'estero. Nel primo periodo che va dalle origini al V secolo d.C., la flotta marittima cinese non era ancora particolarmente significativa. Durante questo periodo la popolazione era concentrata nella parte settentrionale del paese e i traffici commerciali si svolgevano attraverso il percorso terrestre della *via della seta*. Nel secondo periodo tra il V e l'VIII secolo si manifestò una massiccia migrazione della popolazione verso la parte meridionale della Cina, con la conseguente apertura di nuove vie commerciali tra la parte meridionale e

settentrionale della Cina. Durante il terzo periodo, dal IX al tardo XIII-XIV secolo, la Cina mostrò il più elevato livello di evoluzione tecnica nel campo agricolo, con la sola rivale dell'India, e parallelamente sperimentò una considerevole fase di espansione della sua economia verso terre più lontane, tra cui l'Europa. Alla fine del XIV secolo, la flotta navale dei Ming era costituita da 3.500 navi in grado di affrontare l'oceano incluse 1.700 navi da guerra e 400 trasporti armati per il grano, ponendosi come la più potente armata navale del mondo, che aveva rapporti commerciali oltre che con i paesi dell'Asia, con l'Europa e con il nord dell'Africa. Per avere un termine di paragone si pensi che la spagnola e più celebre *Armada Invencible*, voluta nel 1587 da Filippo II, alla fine del XVI secolo era costituita da *solo* 130 vascelli. Relativamente alla Sicilia, il volume di Renata Vinci (2019) con la traduzione di alcuni testi cinesi relativi ai viaggiatori cinesi, mostra come la Sicilia è stata la prima regione italiana a essere descritta in un testo cinese nel 1225.

Le relazioni dei viaggiatori occidentali in Cina

Le storie sulla Cina nelle cronache europee, seppure di genere fantastico, cominciarono a circolare fin dal IV secolo a.C. Le prime notizie sulla Cina si ebbero durante il regno di Alessandro Magno (356-323 a.C.), il cui impero arrivava fino al Turkestan cinese, dove fondò un'altra Alessandria chiamata Eschate o Ultima (odierna Chodjend) oggi nel Tajikistan. Nel 101 d.C. gli eserciti dell'impero cinese mossero verso Occidente e, seguendo una rotta già aperta da un avventuroso diplomatico, Chang-kien, si impadronirono di numerose oasi, estendendo il proprio controllo

sull'Asia centrale fino alla valle di Jaxartes (l'odierno Syrdaria). I cinesi stabilirono così contatti diretti via terra fra la Cina e il resto del mondo civilizzato. Fu questo sviluppo che portò alla nascita di quella *Via della seta*, che congiungendo la Cina al mondo mediterraneo, fu una delle rotte commerciali fino all'inizio del XVII secolo. Attraverso l'India¹, la Cina riceveva dall'Occidente vini prodotti in varie parti del Mediterraneo, minerali di vario tipo (stagno, rame), corallo e pietre semipreziose, vetro e medicine, mentre alla stazione di commercio indo-romana di Arikamedu, sulla costa orientale dell'India, due miglia a Sud dell'odierna Pondichery, probabilmente la Poduké (Ποδουκή) di Tolomeo, sede di un fiorente mercato, arrivavano le merci provenienti dalla Malesia e dalla Cina, destinate a continuare su altre navi il loro viaggio verso l'Estremo Occidente. La Cina figura anche nella *Tabula Peutingeriana* dove si trova Taprobane (l'odierno Sri Lanka), e la *Sera Maior*, ossia la Cina. Notizie sulla Cina si trovano in numerosi autori classici, seppure molto generiche. Gli studiosi ritengono però che si trattasse di una conoscenza vaga fondata su racconti di ambasciatori e mercanti. Alla fine del I secolo d.C., nel 97, il generale Pan Chaoche che combatteva in Asia centrale per sottomettere le regioni occidentali, inviò Gan Ying, uno dei suoi luogotenenti, nel Gran Qin, cioè nell'Impero romano ma per arrivarci doveva attraversare il territorio dei Parti². Gan Ying giunto nella regione del Golfo Persico, venne dissuaso dal continuare il suo viaggio dai Parti, i quali avevano tutto l'interesse a evitare la creazione di rapporti commerciali diretti tra Roma e la Cina, che avrebbero insidiato il loro monopolio nel commercio nell'Asia centrale. I Cinesi sapevano che l'Impero romano aveva stabilito relazioni commerciali attraverso il mare con i Parti e con



l'India, attraverso la via del mare, sempre più utilizzata a partire dal II secolo. Attraverso la via marittima sarebbe giunto un personaggio alla corte cinese nel 166, presentatosi come ambasciatore dell'imperatore Marco Aurelio, arrivato nel Tonchino attraverso il Rinan³, ma non è sicuro che questo viaggiatore fosse veramente giunto dall'Impero romano.

Nel 1206 i Mongoli saliti al potere e fondata la dinastia degli Yuan, cominciarono l'espansione dei loro domini con la conquista del regno Uiguro⁴, poi del Turkestan russo nel 1223, dello Jurchen e della Corea nel 1231, della Persia nel 1243, con la penetrazione in Russia nel 1240, l'invasione della Polonia nel 1259 e dell'Ungheria nel 1283; la marcia su Vienna e la probabile invasione della Germania fu fermata dalla notizia della morte del Ögedei Khān nel 1241. I mongoli, al loro passaggio, seminarono il terrore in Asia e alle porte dell'Europa, così da essere identificati dai cristiani come *Gog e Magog* evocati dal profeta Ezechiele (38:2, 3, 14, 16, 18; 39:1,11; Apocalisse 20:8). Insieme con l'espansione militare furono però avviati numerosi rapporti commerciali, diplomatici e culturali tra l'Europa e la Cina mongola tra il XIII e i primi del XIV secolo. In questo periodo con l'apertura di nuove vie commerciali furono messe in contatto la Cina, la Persia e la Russia con il resto d'Europa, attraverso l'invio di carovane, artigiani e corrieri. Verso la fine del XIII secolo, in Cina era salita al potere la dinastia mongola degli Yuan⁵ (1271-1368), interlocutore per i commercianti europei e per l'evangelizzazione dei popoli avviata dalla Chiesa cattolica. Come osserva Huizking (2023, p. 78): «*Le conoscenze geografiche cinesi si aprirono verso l'occidente quando la Cina venne a far parte dell'Impero mongolo nel tredicesimo-quattordicesimo secolo con le mappe dei geografi musulmani arabo-persiani prima e i racconti di Ibn Battuta (1304-1369) poi. Conoscenze cinesi di prima mano vennero inoltre dai viaggi marittimi di Wang Dayun (1311-1350) e dalle esplorazioni del generale Zheng He (1371-1434)*». Le ambasciate missionarie per evangelizzare i mongoli ebbero inizio verso la metà del XIII secolo e in un primo momento si inserirono nel tentativo di avvicinamento fra la Chiesa romana e la Chiesa d'Oriente e di conversione dei popoli pagani dell'Asia.

La prima missione presso i Mongoli fu affidata a Giovanni Pian del Carpine

il 16 aprile 1245. Intorno al 1243 passò alla Corte di Innocenzo IV, dal quale, due anni più tardi, venne inviato come legato della Santa Sede al gran Khān dei Tartari, che gli diede occasione, al suo ritorno, di scrivere la sua *Historia Mongalorum* (Pian del Carpine 2010), la quale è un vero trattato storico-geografico sul paese e le genti dei Tartari, il più antico dei documenti, compilato da un Europeo, sulla geografia dell'Asia Centrale. Nella prima parte della sua opera espone gli scopi della sua missione e cioè recarsi fra i Tartari per studiarne gli usi e costumi, e indagarne le intenzioni soprattutto in relazione alle voci, che correvano in Europa, su una loro prossima nuova invasione. Quindi parla dell'aspetto e della natura della terra dei Mongoli (cap. 1), degli abitanti (cap. 2), della religione (cap. 3), dei costumi (cap. 4), delle conquiste e delle maggiori imprese militari dei Mongoli (cap. 5), del modo tenuto dai Mongoli nel condurre la guerra (cap. 6), dei metodi di conquista e dell'organizzazione delle terre conquistate (cap. 7), dei mezzi da usarsi per combattere i Mongoli (cap. 8). Non mancano, nella *Historia Mongalorum* (Pullé 1913) errori e lacune, ma il complesso delle notizie rivela sufficiente esattezza. In alcuni codici, è accompagnato da una seconda brevissima relazione dettata dal compagno di viaggio, frate Benedetto di Polonia. Alla fine della sua missione, Pian del Carpine ricevette una lettera, con cui il Gran Khān ordinava al re di Francia di prestare giuramento di fedeltà e di pagare un tributo. L'originale di questa lettera è stato scoperto accidentalmente nel 1920 nell'archivio Vaticano, scritta in uiguro e persiano, la quale contiene al posto della firma il sigillo del Gran Khān Kouyouk, impresso con inchiostro rosso: questa è la prima testimonianza di un sigillo xilografico in Europa (Carter 2020, p. 163). Si ritiene che questo sigillo fosse opera di Cosmas, incisore di sigilli russo, con cui si incontrò Giovanni da Pian del Carpine.

La seconda missione fu affidata ai domenicani Ascellino da Cremona e André de Longjumeau. André de Longjumeau guidò una delle quattro missioni inviate ai mongoli da papa Innocenzo IV. Lasciò Lione per il Levante nella primavera del 1245. A Tabriz, André de Longjumeau incontrò un monaco dell'Estremo Oriente, Simeon Rabban Ata, che era stato incaricato dal Khān di proteggere

i cristiani nel Medio Oriente. Al campo mongolo vicino a Kars, André aveva incontrato un certo David, che nel dicembre 1248 si presentò alla corte del re Luigi IX di Francia a Cipro. André, che si trovava con il re, tradusse il messaggio di David, un'offerta di alleanza da parte del generale mongolo Eljigidei, e una proposta di attacco congiunto alle potenze islamiche della Siria. In risposta a questa richiesta, il sovrano francese inviò André come ambasciatore presso Güyük Khān; accompagnarono Longjumeau, suo fratello Jacques (anch'egli domenicano), un altro frate domenicano, di nome Guglielmo, John Goderiche, Giovanni di Carcassonne, Herbert Le Sommelier, Gerbert di Sens e altri. L'ambasceria partì il 16 febbraio 1249, con lettere di re Luigi e del legato pontificio, e ricchi doni, tra i quali una tenda rivestita di stoffa scarlatta e ricamata con immagini sacre. Al suo arrivo nella corte mongola André seppe che Güyük Khān era morto da poco, probabilmente avvelenato da agenti di Batu Khān. La vedova reggente Oghul Qaimish (la *Camus* di cui parla Guglielmo di Rubrouck) ricevette l'ambasceria e la licenziò con doni e una lettera rivolta a Luigi IX. Prima che il frate abbandonasse la Tartaria, Munke era stato eletto successore di Güyük. Ascellino in presenza del Khān, si rifiutò di piegare entrambe le gambe, secondo l'uso mongolo, sfuggendo per poco alla morte, e suscitando l'ira del Gran Khān, che esigette che il papa in persona si recasse presso di lui (Drège 1992, pp. 100-101).

Re Luigi di Francia decise di inviare una propria missione, incaricando Guglielmo de Rubruquis (Guglielmo de Carlo Errera) noto come Guglielmo di Rubrouck, come ambasciatore presso i sovrani mongoli, mentre il re a Cipro si preparava per una crociata. De Rubrouck (1877) si imbarcò nel maggio 1243 a Costantinopoli per Soldaia in Crimea con una lettera di raccomandazione per Sartak, figlio di Batu, Khān dell'Orda d'Oro responsabile dell'espansione verso ovest. Con lui erano il confratello Bartolomeo da Cremona, un giovane chierico di nome Gosse, un interprete di nome Homo Dei, un servo di nome Nicola acquistato a Costantinopoli. Il 27 dicembre 1253, giunge al campo dell'imperatore Möngke Khān (Mangu). L'8 luglio 1254 Guglielmo ripartì portando con sé la lettera dove Mangu chiedeva al re di Francia di sottomettersi. Nel frattempo,



era ritornato dall'Asia centrale il frate Andrea de Longjumeau che, inviato da Luigi IX, aveva potuto constatare come erano vive presso taluni dei capi mongoli le simpatie per il cristianesimo. De Rubrouck, tornato in Francia, giunto a San Giovanni d'Acri fu costretto dal suo superiore religioso a fermare il suo cammino. Scrisse dunque una lunga lettera sul suo viaggio presso i Mongoli (*Viaggio nell'impero mongolo*), perché non era più in grado di raggiungerlo. Dalla sua relazione e prima ancora da quella del frate Andrea de Longjumeau, si apprende di una conoscenza della religione cristiana, il che porta a ritenere di rapporti dei mongoli anche con l'oriente cristiano e forse con l'Occidente (Drège 1992, pp. 104-106).

Nel 1294 un anno prima del rientro a Venezia di Marco Polo la cui relazione del viaggio fu ampiamente illustrata nel *Milione* (1982), il papa inviò in Cina come missionario Giovanni da Monte Corvino, il quale tradusse in cinese i Salmi e il Nuovo Testamento. Nel 1307 il papa lo elevò al rango di arcivescovo e inviò sette francescani per aiutarlo nella sua opera di evangelizzazione, ma solo tre arrivarono in Cina. Non abbiamo testimonianze di queste traduzioni, ma probabilmente utilizzò la xilografica per la loro stampa.

Dopo il viaggio di De Rubrouck vi fu il secondo viaggio dei membri della famiglia di Marco Polo (1271-1295), ambasciatori del papa e mercanti allo stesso tempo. Nello stesso anno di Guglielmo di Rubrouck altri due viaggiatori si recarono presso il Gran Khān. Il primo era il persiano Juvaini, figlio di un ministro di Argon, governatore del Khorassan e dell'Iraq, il quale arrivato poco prima di Rubrouck nel 1252-1253, cominciò a scrivere la *Storia del conquistatore del mondo*. Poco dopo, il nuovo re armeno, Hethum I, in seguito alla sua ascesa al trono nel 1254, si recò dai mongoli per trovare un accordo.

Papa Nicola IV decise così di inviare un nuovo emissario francescano, Giovanni da Montecorvino (Wyngaert 1924), munito di lettere che invitavano i mongoli a diventare cristiani (Drège 1992, p. 106). Giovanni partì dalla Curia, che allora risiedeva a Rieti, nel luglio 1289 e, attraverso la Cilicia e l'Armenia, giunse a Tabriz, nella Persia nordoccidentale, dove soggiornò per qualche tempo e dove si unirono a lui come com-

pagni di viaggio il domenicano Niccolò da Pistoia e il mercante Pietro da Lucalongo. Da qui ripartì nel 1291 puntando verso Hormuz seguendo poi la rotta del Golfo Persico e dell'Oceano Indiano, poiché la guerra in corso tra Kublai e Kaidu, Khān del Turkestan, dovette impedirgli di percorrere le piste caravaniere dell'Asia centrale. Approdò così nell'India meridionale, dove sostò per tredici mesi riuscendo a battezzare un centinaio di persone. Alla fine del 1293 o nei primi mesi del 1294, giunse presso la corte a Khān bāliq (Nome mongolo e turco di Pechino), dove nel frattempo Timur Olgeitu era succeduto al grande Kublai morto il 18 febbraio 1294. Nel 1299 ultimò la costruzione di una prima chiesa con campanile nella città regia, dove sino al 1305 battezzò circa seimila persone, in particolare una quarantina di fanciulli tra i sette e gli undici anni, che iniziò alle lettere e al rito latino scrivendo per loro i testi elementari dell'ufficio liturgico e che i fanciulli già potevano recitare e cantare con diletto dello stesso imperatore. Apprese inoltre la lingua e l'alfabeto tartarico (non è chiaro però se si trattasse del turco o del mongolo) e tradusse in quella lingua l'intero *Nuovo Testamento* e il *Salterio*, che fece trascrivere in bella grafia. Nel 1304 fu raggiunto dal confratello Arnolfo di Colonia, anche se, come auspicava rivolgendosi ai destinatari della missiva, avrebbe potuto fare molto di più con l'ausilio di altri due o tre compagni. Da una terza lettera, scritta da Kāhn bāliq il 15 febbraio 1306 e indirizzata ai vicari e al ministro e maestro generali degli Ordini francescano e domenicano nonché a tutti frati residenti in Persia, sappiamo che nel frattempo (1305), grazie alla generosità del mercante Pietro da Lucalongo, che gli aveva fatto dono del terreno, poté iniziare a costruire una seconda grande chiesa, capace di accogliere circa duecento persone, proprio *coram hostio domini Chanis*. Soltanto nel giugno-luglio 1307, per il tramite di fra Tommaso da Tolentino, e dopo un lungo e accidentato tragitto, papa Clemente V, durante un concistoro cardinalizio ad Avignone, poté giungere a conoscenza del tenore delle due ultime lettere di Giovanni da Montecorvino e dello stato della missione in Cina: fortemente impressionato ed entusiasta per gli inattesi risultati conseguiti, il pontefice chiese subito al ministro generale dei minori di scegliere sette frati da nomi-

nare vescovi e da inviare *in Tartariam*, affinché a loro volta consacrassero Giovanni da Montecorvino *Archiepiscopus Cambaliensis* con giurisdizione e *cura animarum* da esercitarsi *in toto dominio Tartarorum* (bolla *Rex regum*, 23 luglio 1307). Altri tre vescovi furono inviati nel 1310-11, ma soltanto tre, sul totale degli eletti, giunsero effettivamente a Pechino nel 1313 (Canetti 2001, v. 56, s.v.).

Dopo il 1318, cominciò la missione del frate minore Odorico da Pordenone (Andreose 2010) in Cina per ordine del ministro provinciale dei Minori. Odorico ebbe almeno un *socius*, frate Giacomo d'Irlanda. La sua missione si concluse con un resoconto ufficiale, l'*Itinerarium* o *Relatio*, che ebbe un'ampia fortuna (circa 80 testimoni superstiti), suddivisa in diverse recensioni, più volte pubblicate a stampa, a partire dal 1513. Odorico sbarcò a Trebisonda, sul Mar Nero, e da là, si mosse per via terra verso Hormuz, per salpare verso l'Oceano Indiano. L'approdo di Odorico in India fu Tana, a nord est di Mumbai, dove apprese del martirio di quattro frati minori, avvenuto nell'aprile 1321. Odorico recuperò le ossa di Tommaso da Tolentino, Giacomo da Padova e Demetrio da Tiflis (ma non il corpo di Pietro da Siena) e le portò sino a Quanzhou, allora sede vescovile. Dopo Tana, Odorico proseguì verso Malabar e Chennai (Madras), visitò la tomba dell'apostolo Tommaso a Mylapur. Da Ceylon Odorico passò per le isole Adamane, Nicobare, Sumatra, Giava, Borneo, forse per le Filippine e altri approdi. Le tappe successive furono Quanzhou, Fuzhou, Hangzhou, Nanchino, Yangzhou e altre città, spesso di incerta identificazione. Odorico giunse con i compagni a Khanbaliq, oggi Pechino, sede imperiale e dell'arcivescovo francescano Giovanni da Montecorvino, che, partito da Rieti nel 1289, era arrivato alla sua sede nel 1294-95. Giovanni tentò di evangelizzare specialmente i cristiani nestoriani, ma non riuscì a formare un clero indigeno. Il viaggio di ritorno seguì il tragitto interno, noto come *via della seta*, attraverso la Cina, il Pamir, la Persia e il Mar Nero, sino, probabilmente, a Venezia (Gianni 2013, v. 79, s.v.).

Nel 1330, dopo la morte di Giovanni da Montecorvino, non vi era nessuno pronto per sostituirlo. Il Gran Khān chiese allora un successore, a cui il papa rispose inviando nel 1339 quattro ambasciatori promossi legati pontifici, gui-



dati da Giovanni de' Marignolli (2022). Nel 1338 Giovanni Marignolli era ad Avignone da dove partì con un nutrito gruppo di confratelli per una missione diplomatica decisa dalla Santa Sede presso l'Impero mongolo del Khān Togan Temur (dicembre 1338). Lo scopo della missione era di dare una risposta alle ripetute pressioni provenienti dalla corte mongola e dai dignitari cristiani operanti per ristabilire una presenza francescana dopo la scomparsa dell'arcivescovo di Pechino Giovanni da Montecorvino, morto ben 10 anni prima. Nel 1340 la missione raggiunse Almalik, in territorio khazako, già sede di un importante insediamento francescano distrutto da Ali Sultan che, a differenza del suo predecessore Kazan Khān, aveva bandito tutte le religioni non musulmane dal Khanato. La missione, non avendo rispettato l'editto di proscrizione, era stata devastata e tre frati, un terziario, due conversi, un mercante nonché il vescovo Riccardo di Burgundia erano stati uccisi l'anno precedente l'arrivo del Marignolli. Dopo la morte di Ali Sultan, il Marignolli riuscì a ristabilire buoni rapporti con i nuovi governanti e a far finanziare e ricostruire la comunità, acquistando terreni per nuovi alloggi ed edificando una nuova chiesa. Nel 1342 il Marignolli raggiunse Pechino, dopo aver attraversato il deserto del Gobi. Accolti in udienza solenne da Togan Temur il 12 agosto, i trentadue frati consegnarono le lettere del papa e ripresero l'attività di assistenza spirituale ai cristiani residenti a corte. Il Khān provvide direttamente ai minori erogando in loro favore anche cospicue somme di denaro (che il Marignolli stimò in circa 4000 marchi), com'era consuetudine delle corti mongole, solite concedere ai frati *alafe*, vale a dire vitalizi e sussidi imperiali. Il Marignolli rimase alla corte del Khān sino al 1346 e, nonostante le insistenze del capo mongolo, riprese la via dell'Europa alla fine di quell'anno. Ritornato ad Avignone portò con sé una missiva del Khān mongolo che costituiva uno dei risultati più significativi della missione: il pontefice romano vi era infatti riconosciuto come «*dominus [...] super omnes christianos sui Imperii, cuiuscumque sectae essent*». La missiva testimoniava così il persistere di una linea che contraddistingueva i rapporti tra Papato e Khanato mongolo di Pechino sin dal secolo precedente: una piena disponibilità alla presenza

cattolica per il tramite dei frati minori, la libertà di svolgere, in via esclusiva, attività di predicazione presso i cristiani di ogni setta e la indisponibilità del Khanato alla conversione (Evangelisti 2008). In questo periodo si compirono ancora molti sforzi per evangelizzare e stabilire missioni permanenti in Cina, in Persia e in tutta l'Asia. Le ambasciate si moltiplicarono anche in seguito ai tentativi fatti nei secoli XIII e XIV per unificare le chiese cristiane (Drège 1992, p. 108). Un ultimo viaggio celebre è quello di Jean de Mandeville, cui si deve la pubblicazione del suo *Voyage d'outre mer*, pubblicato fra il 1357 e il 1371. L'opera è solo in piccola parte (Terrasanta, Egitto, Levante) fondata sulla diretta osservazione. Si ritiene che gran parte del suo *Voyage...* sia stato tratto dalle opere di Odorico da Pordenone (1330), le notizie sui costumi dei Tartari dall'*Historia Mongalorum* di Giovanni da Pian del Carpine (morto nel 1252), e da molti autori anche classici.

Il potere mongolo verso la fine del XIV secolo andava diminuendo, così che la dinastia Ming prese il potere nel 1368 e riconquistò tutta la Cina nel 1387. Con la dinastia Ming, cessarono i rapporti tra l'Occidente e la Cina, per molteplici cause, identificate principalmente nell'epidemia di peste in Europa del 1348, e per la politica xenofoba dei Ming.

Un personaggio mitico della storia dell'Asia, fu il Prete Gianni. Leggendaria monarca dell'Oriente cristiano che appare nelle tradizioni storico-geografiche del Medioevo. Il suo nome ha varie forme: in latino *Presbyter Iohannes*, *Prestes Iohannes*; in italiano *Prete Gianni*, *Preteanni*, *Prestogianni*, *Prestozane*; in francese *Prestre Jehan*; in catalano *Presta Johan*, *Prest Jane*; in portoghese *Preste João*. Secondo la tradizione medievale, Padre Gianni professava la religione cristiana e pur non essendo cattolico, desiderava istruirsi nella dottrina accolta dalla Chiesa romana. Gli era attribuita una grandissima ricchezza in metalli preziosi e gemme. Inoltre era nemico dei musulmani e quindi possibilista di un'alleanza con gli stati cristiani di Occidente. I viaggiatori e scrittori medievali del sec. XIII lo identificarono con Genghiz Khān, con un imperatore delle Indie nemico di Genghiz Khān, con un principe tartaro ucciso da Genghiz Khān, con Abaqā Khān mongolo di Persia, con un principe indiano vincitore di Gen-

ghiz Khān, con un principe cinese, il cui territorio arriva sino al Fiume Azzurro. Viene citato in numerosi testi medievali, tra cui le opere di Marco Polo, Giovanni pian del Carpine, Odorico da Pordenone, ecc.

Cronologia dei viaggiatori occidentali in Cina (IV secolo a.C. – XV secolo d.C.)

327-325 a.C. Alessandro Magno (356-323 a.C.) in India

100 d.C. Gli Indiani inviano una missione Roma

1243-1245 Ambasciata di Guglielmo di Rubrouck presso i Mongoli

1245 - 1247 Ambasciata di Giovanni di Pian del Carpine presso i Mongoli

1245 - 1247 Prima missione in Cina di André de Longjumeau

1249 - 1251 Seconda missione in Cina di André de Longjumeau

1260-1269 Primo viaggio dei Polo

1271-1295 Secondo viaggio dei Polo

1293-1330 Giovanni da Montecorvino fonda una comunità cristiana a Balik, capitale della dinastia Yuan

1307 Il papa invia in una sola volta sei nuovi vescovi, ma solo tre arrivarono nel 1313

1318-1330 Odorico da Pordenone si reca in India e poi in Cina

1339 Il papa invia quattro ambasciatori promossi legati pontifici, guidati da Giovanni de' Marignolli

1342 Giovanni de' Marignolli arriva in Cina

1371 Viaggio di Jean de Mandeville

La via della seta

Il termine *Die Seidenstrasse* (*Via della seta*), fu coniato nel 1877 dal geografo tedesco Ferdinand von Richthofen, ma scarsamente o per nulla utilizzato dai suoi contemporanei e dagli immediati successori. Solo dopo gli anni '60 del XX secolo, il termine è stato ripreso da archeologi e storici, e oggi è comunemente utilizzato per indicare le antiche vie commerciali, per mare, attraverso l'Oceano Indiano o per terra, attraverso l'Asia, che mettevano in comunicazione la Cina con l'Europa. Cosma Indicopleuste, che intorno all'anno 522 d.C. compì un lungo viaggio dal Mar Rosso all'Etiopia e all'Africa orientale e dal Golfo Arabico e Persico alle coste dell'India, sino a Taprobane



un tempo chiamata Ceylon, oggi Sri Lanka, distingue due *vie della seta*: la prima attraversava con le carovane l'Asia centrale, mentre la seconda era una via marittima attraverso lo Sri Lanka (Taprobane), ma la rotta preferita era quella attraverso l'Asia centrale (De La Vaissière 2012, pp. 148-149). Nella parte occidentale, gli itinerari erano sempre stati molteplici e variabili nel tempo secondo le condizioni storico-economiche dei Paesi attraversati. Nel III secolo d.C. la *via della seta* indicava la via sino-indiana che dal Pamir, proseguiva in vari percorsi che da una parte conducevano all'India, dall'altra verso l'altopiano dell'Iran e ai bacini dei fiumi Tigri ed Eufrate. Il tratto meglio definibile e immutabile nel tempo era quello orientale che partendo dalla Cina e dalla sua capitale Chang-an, in direzione Nord-ovest, nei pressi dell'oasi di Dunhuang⁶ si biforcava in due percorsi principali che, seguendo i limiti settentrionale e meridionale del bacino del Tarim e del Deserto di Taklimakan, si ricongiungevano poi a Kashgar. La tarda antichità⁷ fu il periodo d'oro della *via della seta*. Un'unica rete commerciale, gestita dalla popolazione Sogdiana, organizzava gli scambi a lungo raggio lungo la via carovaniere, come testimoniano alcune lettere, da Gansu fino all'ovest a Samarcanda (De La Vaissière 2012, pp. 152). Questo commercio di lungo raggio ebbe fine nell'VIII secolo d.C. per numerose ragioni. La prima, fu la conquista araba, svolta nel corso di molti anni. La caduta dell'impero Sasanide, e la morte dell'imperatore Yazdegerd III vicino Merv (oggi in Turkmenistan), portarono le popolazioni arabe alla conquista dell'Asia centrale nell'VIII secolo d.C.: Bukhara fu conquistata nel 705, Khorezm e Samarcanda nel 712. Tutte queste dolorose conquiste furono perdute dagli Arabi nel corso del 730 a fronte di un'alleanza dei Sogdiani con i Turgesh, una confederazione di tribù turche che occupavano le steppe a nord e a ovest dell'Asia centrale. La pace fu stabilita sotto l'ultimo Omayyade governatore dell'Asia centrale, Naṣr b. Sayyar, ma durò pochi anni; dopo la rivolta degli Abbasidi, l'Asia centrale fu sottomessa da Abū Muslim, ottenendo il controllo su tutta l'Asia centrale, mentre in Cina, una ribellione pose fine alla rete commerciale nelle mani sogdiane. Il generale An Lushan era il

governatore militare del nord-est della Cina, sulla frontiera con la Corea e il Kitai (popolazione tungusa originaria della Mongolia orientale). Nel 755 la sua rivolta distrusse la dinastia Tang e pose fine all'*età d'oro* della Cina. Le truppe rivolte portavano il nome sogdiano di Zhejie, una trascrizione del sogdiano Châkar (soldato professionista). La rivolta fu repressa solo nel 763 con l'aiuto dei nomadi Uiguri. Per combattere i ribelli, gli imperatori Tang dovettero richiamare tutte le loro truppe in Asia centrale. L'Asia centro-orientale entrò in un periodo di continue lotte tra gli Uiguri, l'impero tibetano del sud, i regni locali e alcune guarnigioni cinesi isolate (De La Vaissière 2012, pp. 158-159). La fine della presenza cinese fu segnata dalle enormi quantità di seta spese per l'impero coloniale, nonché per la pace mantenuta lungo le strade commerciali. Le vie commerciali furono completamente distrutte nella seconda metà dell'VIII secolo, e ricostruite a un livello molto basso nel IX secolo, e solo con l'aiuto dell'impero Uiguro anche se sotto la forte influenza Sogdiana. Ma in Cina le comunità dell'ovest diminuirono, quando lo zoroastrismo, il manicheismo e il nestorianesimo furono vietati nell'845, coincidenti con la persecuzione del buddhismo. Un ufficiale cinese scrisse che «*i monasteri di queste tre religioni straniere in tutto l'impero non hanno uguali con i nostri monasteri buddhisti in una piccola città*». Una stele nestoriana del 781 può essere l'ultima testimonianza di un mondo che svaniva e queste religioni sopravvissero in seguito solo in Asia centrale. Il centro dell'economia cinese si spostò al sud e sulle coste, e nessuna *via della seta* riemerse prima dell'avvento dell'impero mongolo (1271-1368) (De La Vaissière 2012, p. 158). Al tempo della famiglia Polo nel XIII secolo la *via della seta* aveva ripreso la sua piena attività durante la dinastia mongola, ed era regolarmente percorsa dai mercanti europei.

La seta in occidente

La presenza della seta in Europa risale certamente al VII secolo a.C., secondo alcuni ritrovamenti fatti in Germania nel Land di Bade-Wurtemberg (Noble Wilford 1993). Allo stato attuale la più antica testimonianza sulla lavorazione

della seta in Grecia è stata rinvenuta in una necropoli ateniese datata c. 430-400 a.C. Gli Egiziani conoscevano la seta, anche se non ci sono testimonianze relativamente al suo utilizzo. A conferma di ciò, si può citare la presenza di seta, probabilmente cinese, frammista ai capelli in una mummia risalente al 1000 a.C. (Lubec et al 1993; Noble Wilford 1993). Dopo il 64 a.C. con la conquista della Siria, Roma entrò in contatto con l'impero dei Parti, i quali avevano il monopolio del commercio con l'Asia centrale. Nel 50 a.C. la seta appare per la prima volta a Roma. I romani la chiamavano *serica*, forse perché il termine cinese *si*, giunse a Roma attraverso numerosi intermediari. Roma conobbe così il paese dei *seri*, la *Serica*, ai confini del mondo conosciuto, e la Cina, chiamata anch'essa *Sinae*. La produzione della seta è citata anche da Plinio il vecchio morto dopo il 79 d.C., il quale la cita nella sua opera (*Nat. Hist.* VI, 54): «*I primi uomini di cui qui si abbia notizia sono i Seri [Cinesi], celebri per la lana delle loro foreste, che ricavano togliendo con un pettine la bianca lanugine delle foglie dopo averle bagnate con dell'acqua*». Infatti, sembra che i Romani ritenessero che la seta provenisse da una pianta, come il cotone. La seta si sarebbe comunque ricavata dalle sue foglie e non dai suoi frutti. Da parte loro i cinesi vedevano i romani come una sorta di alter ego, li chiamano *Gran Qin*, e pensavano che anch'essi coltivassero il gelso e allevassero il baco da seta (Drège 1992, p. 27). Da quello che conosciamo, il primo romano a vestirsi totalmente di seta sembra sia stato l'imperatore Eliogabalo (212-222) peraltro siriano e sacerdote del sole nel suo paese, il meno romano degli imperatori romani (Boulnois 2017, p. 103). Giulio Cesare nel 46 a.C. generale trionfatore, destò lo stupore della folla facendo stendere stoffe di seta sopra gli spettatori. Nel I secolo d.C. la seta si era talmente diffusa nella società civile romana che nel 14 d.C., pochi mesi prima della morte dell'imperatore Augusto, un rescritto del Senato vietò agli uomini di indossare la seta, *che li disonora*, e ne limitò l'uso per le donne (Boulnois 2017, p. 30).

La Cina e l'Islam

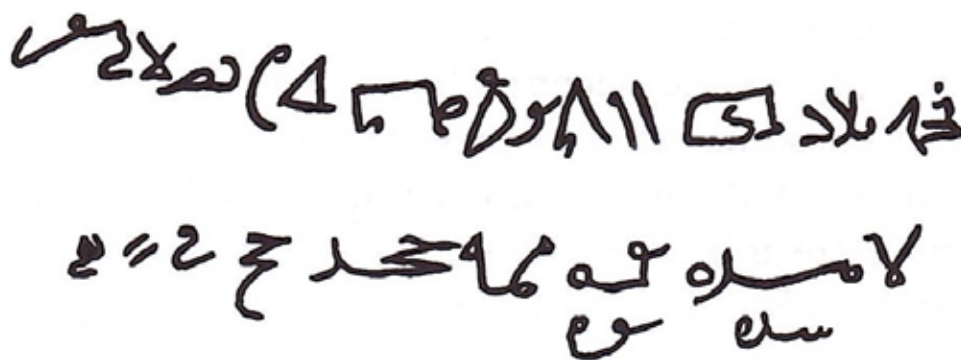
In Cina oggi sono censite più di 30.000 moschee, dato indicativo di una



profonda influenza e penetrazione della cultura islamica, dove si registra fin dai tempi antichi una grande diffusione del buddhismo e del Confucianesimo. I musulmani, sparsi in tutto il territorio della Repubblica popolare, in particolare nelle provincie nordoccidentali (Xinjiang, Ningxia, Gansu, Qinghai), nello Yunnan nello Henan e in misura minore in Shaanxi, Hebei e Shandong, costituiscono una parte significativa del tessuto sociale e culturale del paese, avendo contribuito a farne la storia antica e recente (Rosati 2017, p. 5). Come osserva F. Rosati (2017, p. 11) in cinese Islam si traduce *Yisilanjia*, termine formato dalla trasposizione fonetica dell'arabo Islam, *affidamento*, e del carattere *jiao*, *religione*. Tuttavia, nei testi antichi, almeno a partire dall'epoca Yuan (1279-1368), il nome che indicava la fede islamica era quello di *qingzhenjiao*, la *religione del puro e del vero*. Secondo un *hadīṭ*, la cui veridicità è messa in dubbio, Maometto avrebbe detto ai suoi neofiti: «*Perseguite la conoscenza financo in Cina*». Questa raccomandazione sembra essere stata seguita da Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, che secondo la leggenda giunse alla capitale Chang'an, attuale Xi'an, nell'anno 628 per incontrare l'imperatore Taizong, in risposta a un'ambasceria annunciata da quest'ultimo da un sogno in cui si comunicava l'ascesa di un uomo retto e giusto in Occidente: Maometto⁸. In quell'occasione, una cronaca della dinastia T'ang (618-906 d.C.), descrive gli Arabi «*di corporatura possente, scuri di pelle e col viso incorniciato da una folta barba. Le loro donne sono molto belle e di pelle chiara, per legge devono portare un velo sul viso. Per ben cinque volte al giorno onorano le loro divinità celesti*» (Foccardi 1992, p. 55). Un secolo più tardi, sotto il comando del generale Qutayba ibn Muslim al-Bāhili, le milizie musulmane si spinsero per la prima volta in Transoxiana (705) e in meno di una decade riuscirono a porre fine alla *via della seta*, assumendo il controllo di Buckhara e Samarcanda. Dopo la morte di Qutayba (715) i Tang riguadagnarono la loro influenza sulle città centrasiatriche evitando un confronto diretto con la potenza araba. La situazione mutò nel 751, quando sulle rive del fiume Talas, nell'attuale Kirghizistan, le truppe del generale Gao Xianzhi subirono una pesante sconfitta da parte delle milizie di Ziyād ibn Šāliḥ, segnando la fine del controllo cinese in

Asia centrale e la penetrazione islamica nella regione. La Cina nel corso dei secoli ebbe regolari rapporti con i paesi islamici. Le ambascerie arabe in Cina risalenti ai califfati Ommayade (661-750) e 'Abbaside (750-1258), ammontano a un totale di 39 (dal 651 al 798). Tra queste, quella dell'anno 756 riguardò probabilmente l'invio di truppe arabe a sostegno di quelle uigure per sedare la rivolta di An Linshan (755-763), un generale turco scontento delle dispendiose sconfitte riportate dai Tang e desideroso di

scienze e delle meraviglie degli occhi) che contiene la mappa di un percorso che dalla terra dei Fatimidi arrivava in Tibet e poi oltre, fino in Cina (Rosati 2017, p. 37). Un'ulteriore esistenza di questi percorsi, si trova nell'opera del geografo ebreo spagnolo Beniamino da Tudela (1130-1173) il quale racconta che i mercanti ebrei di Baghdad si spostavano in Persia, poi a Shiraz, Ghazni e Samarcanda e da qui in Tibet, fino a raggiungere la terra di Zin (Cina) in cerca di prodotti esotici e in particolare del muschio per le



Esempi di questa scrittura si possono trovare ancora oggi in alcune moschee e su delle ceramiche

fondare una nuova dinastia (Sabattini e Santangelo 2005, p. 304; Rosati 2017, p. 17). I rapporti tra l'Europa e la Cina, mediati dall'India, sono testimoniati dai numerosi reperti archeologici. Giacché l'ultimo califfo menzionato negli annali Tang è Harūn ar-Rašid (r. 786-809) è ipotizzabile che i contatti ufficiali tra i due imperi si siano interrotti dopo la fine del suo regno. Nelle memorie di viaggio di Wugusun Zhongduan, un ufficiale Jin che visitò le terre dominate dai Mongoli, nel descrivere gli usi e costumi degli abitanti del regno Huihe, situato tra il regno di Qocho e la città-Stato di Qiuci, menziona dei *mosuluman* di cui dice: «*I mosuluman huie hanno un'indole crudele, si cibano di carne di animali uccisi a mani nude, nonostante il digiuno assumono vino e frutta secca con indulgenza [...] Indossano vesti di seta [...] con una cinta in vita [...] Le loro donne vestono di bianco e si velano il volto lasciando scoperti solo gli occhi [...] I corpi dei defunti non si cremano, né si dispongono in una bara, il capo rivolto verso ovest [...] [Nelle loro] moschee non ci sono né pitture né sculture [...] la lingua delle loro sacre Scritture è incomprensibile*» (Rosati, 2017, p. 34). Gli Arabi conoscevano le strade che conducevano in Tibet e in Cina, come attestato da un manoscritto anonimo dell'XI secolo (*Libro delle curiosità delle*

sue proprietà aromatiche e curative. Una citazione della presenza dei musulmani in Cina, si trova anche nell'opera di Marco Polo (capp. 44, 46, 48): «*Balasciam è una provincia che la gente adorano Malcometto ...*» (cap. 46). Un ultimo aspetto del tentativo di islamizzazione della Cina è stato il tentativo di adattare la scrittura araba alla lingua cinese. Nel corso dei secoli, la scrittura araba è stata adottata da numerose nazioni non arabe, a volte da lingue uralo-altaiche come il turco, o indoeuropee come il persiano. L'unico paese dove questa scrittura ha incontrato grandi difficoltà è la Cina (al-Nadīm 1998, pp. 31-32, n. 9; Blair 2008, pp. 6-7), trovando molto complesso l'adattamento di una scrittura alfabetica a una ideografica. Nonostante questo, è noto un adattamento della scrittura araba alla lingua *sini* (cinese in arabo), che si distingue per la corsività molto marcata al punto che il testo perde la sua leggibilità. Esempi di questa scrittura si possono trovare ancora oggi in alcune moschee e su delle ceramiche.

La Cina, gli Arabi e la carta

Sappiamo che dalla fine del VI secolo d.C., la carta fu importata dalla cancelleria Sassanide e utilizzata al posto



della pergamena. Si narra che Cosroe II (570 circa - 628) re dei Persi, infastidito dall'odore della pergamena, fece venire dall'Asia centrale una carta cinese tinta di giallo e profumata all'acqua di rose (Dupuigrenet-Desroussiles 1983, p. 192). Nel codice arabo n. 1734 della biblioteca del Monastero dell'Escorial è scritto che nell'anno 88E/706 un tal Josephus, conosciuto come Amru (forse il califfo Omar), fu il primo che portò la carta alla Mecca e che il persiano Ali Ben Mohamed (probabilmente Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī) autore di una *Storia degli Arabi*, assicura che a Samarcanda nell'anno 30H/651 si fabbricava la carta, la cui arte era stata appresa dai Cinesi. Come osserva Valls i Subira (1978, pp. 63-64) nel riportare la notizia, si tratta sicuramente di un errore, perché Samarcanda fu conquistata dagli Arabi solo nel 712. Comunque, la maggioranza degli studiosi, a eccezione del Briquet, tendono a far cominciare la produzione della carta a Samarcanda nel 751, anno dell'insurrezione del Turkestan contro la Cina. È comunque opinione di molti studiosi che già nel 651 o comunque all'inizio dell'VIII secolo a Samarcanda si producesse la carta, conoscenza acquisita dagli Arabi solo dopo la conquista della città nel 712. Quando gli arabi occuparono Samarcanda nei primi quindici anni dell'VIII secolo, disprezzarono l'opportunità tanto attesa di apprendere la fabbricazione della carta. Li trovarono i mulini e di conseguenza, seppur semplici, gli attrezzi necessari. Poi ci sarebbero stati i mugnai, non tutti sarebbero fuggiti o sarebbero morti poiché dovevano essere parecchi vista la fama che aveva il ruolo di Samarcanda (Valls i Subira 1978, p. 64). Queste informazioni provenienti da diverse fonti storiche contrastano però con le cronache arabe tradizionali, secondo le quali nel 751 il governatore generale del califato di Baghdād durante la battaglia di Talas contro gli eserciti della Cina per il controllo dei territori dell'Asia centrale, avrebbe catturato due fabbricanti di carta cinesi, i quali rivelarono il segreto della sua fabbricazione. A seguito di ciò a Samarcanda sarebbe stata creata la prima cartiera dei paesi islamici. Questa narrazione doveva essere molto diffusa nel mondo arabo se anche al-Bīrūnī la cita alcuni secoli dopo i fatti nel suo *Kitāb al-Hind* (Sachau 1910, v. 1, p. 171). Questa leggenda, di cui non si trova cu-

riosamente traccia nelle cronache cinesi in genere molto precise nel registrare ogni evento, fu ritenuta infondata per primo da Karabacek (2001, p. 18; Pastena 2017) ed è ormai considerata una storia priva di fondamento, nonostante molti libri anche recenti continuino a riportarla come autentica. Anche secondo Bloom (2001, pp. 43-45), che ha studiato approfonditamente il problema, la manifattura della carta a Samarcanda, ritiene che la sua produzione risalirebbe ad alcune decine di anni prima della battaglia di Talas. Tralasciando le numerose altre testimonianze, si può citare Ibn al-Nadīm (1970, pp. 39-40) che nel suo *Kitāb al-Fihrist* scrive che la carta *Khurasani* (*Warq al-Khurasani*) fatta con le fibre del lino, secondo alcuni apparve durante il periodo di Banū Umayya nel VII secolo, mentre secondo altri durante il regno 'Abbaside. Presso gli Arabi in ogni modo dal VII-VIII secolo d.C. fu diffuso per molti secoli l'utilizzo contemporaneo sia della carta sia del papiro sia della pergamena, ma la scarsa disponibilità del papiro e l'elevato costo della pergamena ne limitarono con il tempo l'uso a tutto vantaggio della carta, elemento questo tanto più importante se si tiene conto, oltre che delle normali esigenze amministrative, anche dell'alto livello culturale raggiunto dai paesi arabi con i loro scienziati e poeti oltre che per la diffusione del Corano, che dopo un lungo periodo di tradizione orale raggiunse una sua canonizzazione nel testo scritto sotto il terzo califfo 'Othmān ibn 'Affān verso la fine del VII secolo d.C.

La monetazione

La data del più antico utilizzo della moneta di metallo con iscrizioni è controversa, ma si ritiene che il suo inizio non sia anteriore all'VIII secolo a.C., mentre le prime monete metalliche in Occidente si devono ai Lidi, intorno al 620 a.C. Alcuni studiosi comunque ritengono possibile che la monetazione metallica in Cina sia più antica, risalendo alla tarda era Shang o al primo periodo della dinastia degli Zhou (Tsien 2004, pp. 54-57). Le indicazioni riportate su queste monete sono principalmente nomi geografici, numeri indicanti il valore, la data e l'area di circolazione. Verso la fine della dinastia Tang (800-820 d.C.) in Cina, a causa della scarsità dei metalli,

le monete furono ritirate e sostituite da obbligazioni in carta, il così detto *denaro volante*, per il quale nel 970 fu creato un ufficio pubblico. Guglielmo di Rubrouck, nella sua relazione del viaggio in Cina, scrive di un gran numero di europei che vivevano nella capitale Mongola, ma non accenna alla stampa xilografica, tecnica diffusa nell'impero mongolo appresa probabilmente dagli Uiguri. In compenso il de Rubrouck è il primo Europeo a menzionare la cartamoneta: «*Nel Catai usano comunemente per moneta dei foglietti di carta quadrata della misura di un palmo, sui quali imprimono dei simboli, a esempio il sigillo del Khān Mangu*» (Rubrouck 1877, p. 193). Marco Polo che intraprese un viaggio verso la Cina nel 1271 e ritornò a Venezia nel 1295, nella sua opera *Il Milione* (cap. XCV) descrive la produzione della carta e della cartamoneta: «*Or sappiate ch'egli fa fare cotal moneta come vi dirò. Egli fa prendere scorza d'albore ch'è nome gelso - è l'albore le cui foglie mangiano li vermi che fanno la seta - e cogliono la buccia sottile che è tra la buccia grossa e legno dentro, e di quella buccia fa fare carte come di bambagia; e sono tutte nere. Quando queste carte sono fatte così, egli ne fa de le piccole, che vagliono una medaglia di tornesegli piccoli e l'altra vale uno tornesello, e l'altra vale un grosso d'argento da Vinegi, e l'altra u' mezzo, e l'altra .ij. grossi e l'altra .v. e l'altra .x. e l'altra un bisante d'oro e l'altra .ij. e l'altra .iiij.; e così va infino .x. bisanti. Tutte queste carte sono sugellate del sugello del Grande Sire, e anne fatte fare tante che tutto 'l tesoro (del mondo) n' appagherebbe. E quando queste carte sono fatte, egli ne fa fare tutti li pagamenti e spendere per tutte le provincie e regni e terre ov'egli à signoria*». Questo passo ha spesso suscitato non poche perplessità: non si comprende infatti perché descriva la cartamoneta ma non la stampa xilografica. Importanti informazioni sulla xilografia in Cina, al di fuori delle fonti cinesi, si ritrovano nella cronaca universale redatta dal ministro e poligrafo persiano Rashidoddin Fallozā, detto Tabib (*il medico*) per la sua professione - quale farmacista -, precedente all'attività di ministro. Entrato al servizio dei Mongoli al tempo di Abaqa (1265-1282) visse fino alla fine del regno di Öljeitü, e morì nel 1316 (Bernardini e Guida 2012, p. 354). Nella sua cronaca universale intitolata *Jāmi' at-tavārikh* (*La raccolta delle storie*), un ampio passo



è dedicato alla xilografia cinese (Carter 2020, pp. 173-174). Questa costituisce la più antica notizia sulla stampa cinese, a parte quella relativa alla cartamoneta al di fuori delle fonti cinesi. Numerose copie dell'opera di Rashidod-din furono trascritte sia in arabo sia in persiano e oggi se ne sono conservate numerose copie nelle biblioteche in Persia, India e in Europa. Sette anni dopo, la descrizione di Rashidod-din apparve nell'opera sulla storia del mondo di Da-ud al-Banákati, il così detto *Giardino dell'intelligente* (Carter 2020, p. 174), aumentando la diffusione della conoscenza della xilografia.

L'origine della xilografia e della stampa tipografica

Drège (2005) ritiene che la stampa in Cina e in Corea non abbia influenzato la nascita della stampa a caratteri mobili di Gutenberg, ma è innegabile osservare le numerose similitudini tra la xilografia cinese e quella europea, e la stampa tipografica di Gutenberg e quella cinese e coreana. In Europa la prima notizia ufficiale della stampa a caratteri mobili in Cina risale al 1546 quando lo storico italiano Paolo Giovio nella sua opera dedicata a Cosimo de Medici e riguardante i fatti che vanno dal 1494 al 1544 (*Historiarum sui temporis... Venetiis, M. Bosellus, 1556*), esaminando alcuni libri stampati portati da Canton da viaggiatori Portoghesi e donati dal re del Portogallo al Papa, giunse alla conclusione che la stampa fosse nata in Cina, anche se non sappiamo in realtà se il Govio fosse in grado di distinguere tra una stampa xilografica e una realizzata con caratteri mobili. Un'ulteriore notizia si deve al missionario Matteo Ricci (2006, pp. 21-22) che nella sua opera *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societas Iesu... (Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina)* pubblicata la prima volta ad Augsburg nel 1615 e più volte riedita, illustrava l'arte tipografica cinese descrivendo però in modo dettagliato la tecnica xilografica e non quella a caratteri mobili. La stampa a caratteri mobili in Cina mostra notevoli differenze rispetto a quella inventata o reinventata da Gutenberg, in particolare per quanto riguarda la tecnica d'impressione (Pastena 2024). In Cina, una volta composta la forma di stampa sia con ca-

ratteri d'argilla sia con caratteri di legno o di metallo, l'impressione avveniva tramite la tecnica del *frottage* (*sfregamento*), come illustra anche una xilografia che mostra il processo di stampa al tempo di Wang Chen nel XIV secolo (Tsien 1987, p. 207, fig. 1142). Questa tecnica permetteva di utilizzare caratteri in legno o in terracotta, senza danneggiarli, esercitando una pressione moderata sul piano di stampa. Al contrario Gutenberg ebbe l'idea di utilizzare dei caratteri in lega metallica e per l'operazione di impressione un torchio vinario in legno. Questo torchio era una struttura molto complessa che consentiva, tramite l'utilizzo di una leva, di esercitare una notevole pressione sul piano di stampa, circostanza che avrebbe rovinato in maniera irrimediabile sia i caratteri in legno, sia quelli in terracotta, rendendo impossibile la stampa: il Gutenberg pensò invece di utilizzare per i caratteri, una lega metallica costituita da piombo, antimonio e piccole quantità di rame, ma le formule variarono spesso nel corso degli anni e da tipografo a tipografo. Non sappiamo in realtà se il tipografo tedesco abbia prima pensato a creare i caratteri mobili in lega metallica e solo poi il torchio come strumento di pressione o al contrario prima il torchio e poi i caratteri mobili metallici.

Sulla storia del libro

Due recenti opere illustrano la storia del manoscritto in forma di codice: Maria Luisa Agati *Il libro manoscritto. Da Oriente a Occidente per una codicologia comparata*, e COMST. *Comparative Oriental manuscript studies. An Introduction*. Quest'ultimo nella prefazione dichiara l'oggetto dello studio: *Il presente manuale introduttivo sullo studio comparativo dei manoscritti orientali è il principale risultato del Research Networking Programme Comparative Oriental manuscript studies*. (COMSt) (p. XIII). E ancora: «Non è stato uno degli obiettivi del progetto COMSt lavorare su una definizione teorica del manoscritto, vale a dire definire cosa sia un manoscritto. Invece di un simile approccio tipologico teorico e comparativo, oggetto di COMSt furono, fin dall'inizio, gli studi manoscritti come un conglomerato di discipline già esistenti sparse in vari campi che dovevano essere messe in dialogo tra

loro. Per comodità si può qui prendere spunto da una recente definizione secondo la quale «il libro è un oggetto trasportabile destinato ad ospitare, condividere e trasmettere in modo ordinato e duraturo contenuti immediatamente leggibili» (Andrist 2003p. 46)⁹ (p. 1). Queste due opere, apprezzabilissime dal punto di vista scientifico e della ricerca, tendono a identificare il *manoscritto* medievale con il *codice*, che in realtà è solo una delle possibili forme del manoscritto, e con Oriente, si riferiscono sempre e solo al Vicino Oriente, all'Asia occidentale e al nord-Africa, trascurando la produzione bibliografica dell'Asia orientale. Questa impostazione esclude gli studi compiuti da studiosi occidentali, e in particolare alcune recenti opere inglesi, dove viene considerato il libro, a stampa e manoscritto, nella sua totalità: *The Oxford Companion to the Book* (2010); *A Companion to the History of the Book* (2020), e *The Oxford Illustrated History of the Book* (2020). In queste opere è possibile trovare ampie descrizioni del libro a stampa e manoscritto in tutto il mondo. È di tutta evidenza che l'approccio codicologico nello studio del manoscritto, esclude qualunque altra forma di libro, nello specifico il libro cinese, tibetano, giapponese, indiano, coreano, e quello del sud-est asiatico. Scrive M. Palma, nel *V Supplemento*, dell'*Enciclopedia italiana*: «Particolarmente proficuo sta rivelandosi negli ultimi tempi un confronto più approfondito con la civiltà libraria di aree linguistiche diverse dalla greco-latina e da quelle dei vari idiomi europei moderni: l'esempio migliore è fornito dai numerosi studi relativi al codice ebraico, prodotto largamente durante il Medioevo anche nel cuore del nostro continente». A questo proposito bisogna osservare che il manoscritto ebraico non liturgico, è in forma di codice, sviluppatosi in gran parte in Europa (Beit-Arié 2015, 1981, 1993; Sirat 2002). I vocabolari italiani e quelli inglesi, francesi e tedeschi definiscono il libro «Quantità di fogli stampati, o manoscritti, e anche bianchi, riuniti e legati insieme, che formino un volume, con coperta di carta, cartone, tavole, od altra materia». Un'eccezione è rappresentata dal vocabolario Merriam-Webster online, che tra i diversi significati lo definisce anche: «a set of written sheets of skin or paper or tablets of wood or ivory» (un insieme di fogli scritti



su pelle o carta o tavolette di legno o avorio). Tutto riporta sempre e solo a libro in forma di codice, ignorando la produzione bibliografica asiatica, che secondo gli studiosi è notevolmente maggiore di quella occidentale. Sulla possibile definizione del libro, in un mio recente articolo ho osservato come a livello mondiale, in particolare nella letteratura inglese, si stia cominciando a prendere coscienza dei limiti della definizione tradizionale di libro (Raven 2018; Pastena 2023a). Ritengo opportuno non più utilizzare il termine codicologia, ma mutuare il titolo dell'opera di Shivaganesha Murthy (1996) in cui descrive il manoscritto indiano, che non ha la forma del codice. Il manoscritto in forma di codice è occasionalmente presente in Oriente, con qualche eccezione. Drège descrive un manoscritto rinvenuto nel sito di Dunhuang, dove sono stati rinvenuti alcuni manoscritti sino-tibetani, impaginati in forma di codice, risalenti all'VIII-IX secolo (Drège 1979, pp. 21-28). Appare quindi ragionevole ritenere che questi tentativi di assemblaggio del libro provenivano probabilmente da un'influenza del codice islamico od Occidentale, trovandosi il sito di Dunhuang al confine con l'India. Un'altra eccezione è il manoscritto indiano dopo la conquista persiana e per l'influenza dell'Occidente (Bühler 1962; Losty 1982; Shivaganesha Murthy 1996).

Un'ultima osservazione deve essere fatta sull'origine della stampa a caratteri mobili, generalmente limitata a uno o due righe nella manualistica italiana. A esempio, sulla nascita del frontespizio (Smith 2000; Baldacchini, 2004; Rautenberg 2011), non viene citato quello che può essere considerato un antenato del frontespizio, nato in Cina, chiamato *fengmianye* tra la tarda epoca Song e l'inizio di quella Yuan (fine XIII e inizio XIV secolo), che possedeva le stesse caratteristiche dei primi frontespizi del libro a stampa occidentale. Questo non era parte integrante del libro, ma un foglio volante attaccato sopra la prima pagina del volume non ancora rilegato. Secondo J.S. Edgren (2004) è di tutta evidenza che l'origine del frontespizio nel libro cinese (*fengmianye*) sia da ricercare nel *colophon*, da dove migrò all'inizio del volume, così come avvenne nel libro a stampa occidentale nel XV secolo.

Conclusione

La Cina era conosciuta in Occidente dalle relazioni dei viaggiatori e mercanti fin dal XIII secolo, e prima seppure parzialmente, attraverso i suoi prodotti, in particolare la seta nota in Occidente fin dal 50 a.C. La Cina ha inoltre influito in maniera significativa nella cultura occidentale, a volte con la mediazione degli Arabi come nel caso dell'introduzione della carta in Europa, mentre in altri casi, come nel caso della xilografia e della stampa a caratteri mobili, non sappiamo e vi è stata un'influenza della Cina. Ritengo che la conoscenza dell'Asia orientale e in particolare della Cina fino al XV secolo, abbia risentito della scarsa alfabetizzazione della popolazione europea e della scarsa circolazione libraria. Dal XV secolo, con la stampa tipografica e le numerose relazioni sui paesi asiatici dovute in gran parte all'attività missionaria, tra tutte la relazione di Matteo Ricci e le opere di Prospero Intorcetta¹⁰, nonché l'ampliarsi dei rapporti commerciali, e il loro moltiplicarsi in particolare nel XVII secolo con la *Compagnai britannica delle Indie orientali*, hanno portato a una conoscenza più approfondita del continente asiatico e della Cina. Si osserva infine, la necessità di ampliare lo studio del libro, non limitato al codice, ma anche alle altre forme del libro presenti in Asia¹¹, come ormai da tempo avviene nella letteratura inglese. Analogamente si ritiene importante studiare la storia della stampa tipografica in Cina nell'XI secolo, e la sua diffusione in Giappone, Corea e India.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Agati, Maria Luisa. 2009. *Il libro manoscritto. Da oriente a occidente. Per una codicologia comparativa*. Roma: Erma di Bretschneider.
- André, Jacques et Jean Filliozat. 2010. *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*. Paris: Les belles Lettres.
- Andreose, A. et P. Ménard, édité par. 2010. *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone traduit par Jean le Long OSB. Itinéraire de la Pèlerinage et du voyage (1351)*. Genève: Droz.
- Andrist, Patrick. 2003. *Catalogus codicum graecorum Helveticorum. Règles de catalogue, élaborées sous le patronage du Kuratorium «Katalogisierung der mittelalter und frühneuzeitlichen Handschriften der Schweiz»*. Bern: Burgenbibliothek Bern.

Baldacchini, Lorenzo. 2004. *Aspettando il frontespizio. Pagine bianche, occhietti e colophon nel libro antico*. Milano: Sylvestre Bonnard.

Beit-Arié, Malachi. 1981. *Hebrew Codicology*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

Beit-Arié, Malachi. 1993. *The Making of the Medieval Hebrew Book. Studies in Paleography and Codicology*. Jerusalem: The Magnes Press.

Beit-Arié, Malachi. 2015. "Hebrew Codicology". In *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Hamburg: COMSt, pp. 208-234.

Blair, Sheila S. 2008. *Islamic Calligraphy*. Edinburg: Edinburg University Press.

Bloom, J.M. 2001. *Paper before the Print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press.

Boulnois, Lucette. 2017. *La via della seta*. Milano: Bompiani.

Bühler, Georg. 1962. *Indian Paleography*. New Delhi: Indian Studies, Past & Present.

Canetti, Luigi. 2001. "Giovanni da Montecorvino". In *Dizionario biografico degli italiani*, v. 56.

Carter, Thomas Francis. 2020. *L'invenzione della stampa in Cina e la sua diffusione in Occidente*. Caltanissetta: Edizioni lussografica.

Cimino, Rosa Maria, edited by. 1994. *Ancient Rome and India. Commercial and cultural contacts between the Roman world and India*. New Dheli: Munshiram Manoharlal.

Cimino, Rosa Maria and F. Scialpi. 1974. *India and Italy. Exhibition organized in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for Cultural Relations. Catalogue by R.M. Cimino and F. Scialpi*. Rome: Is.M.E.O.

COMSt. 2015. *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Hamburg: COMSt.

De La Vaissière, Étienne. 2012. "Central Asia and the Silk Road". In: *The Oxford Handbook of Late Antiquity. Edited by Scott Fitzgerald Johnson*. Oxford: Oxford University Press, pp. 142-169.

Drège, Jean-Pierre. 1979. "Les cahiers des manuscrits de Touen-Houang". In *Contributions aux études sur Touen-Houang*. Genève-Paris: Librairie Droz, 17-28.

Drège, Jean-Pierre. 1985. "Notes codicologique sur le manuscrits Dunhuang et de Turfan" *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 74, pp. 485-504.

Drège, Jean-Pierre. 1992. *Marco Polo e la via della seta*. Milano: Electa-Gallimard.

Drège, Jean-Pierre. 2005. *L'imprimerie chinoise s'est-elle transmise en Occident? Pékin: École française d'Extrême-Orient*.

Dupuigrenet-Desroussiles. 1983. "La galaxie Tsai-Loun". *Traverses*, 27-28, pp. 178-211.

Edgren, J.S., et al. 1984. *Chinese rare books in American Collections*. [By] Sören Edgren, [with] Tsieuen-hsui Tsién, Wang Fang-yu, Wang-go H.C. Weng. New York City: China House Gallery: China Institute of America.

Edgren, J.S. 2004. "The Fengmianye (Cover Page) as a source for Chinese Publishing History". In *Studies of Publishing culture in East Asia*. Tokio: Nighesha, pp. 261-267.



Edgren, J.S. 2010. "The History of the Book in China." In *The Oxford Companion to the Book*. Edited by Michael F. Suarez and H.R. Woudhuysen. Oxford: Oxford University Press, v. 1, pp. 353-365.

Edgren, J.S. 2020. "China." In *A Companion to the History of the Book*. Edited by Eliot and Jonathan Rose. London: Wiley-Blackwell, pp. 237-252.

Eliot, Simon and Jonathan Rose, edited by. 2020. *A Companion to the History of the Book. 2nd edition*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Evangelisti, Paolo. 2008. "Giovanni de' Marignolli." In *Dizionario biografico degli italiani*, v. 70.

Gianni, Luca. 2013. "Odorico da Pordenone." In *Dizionario biografico degli italiani*, v. 79.

Guglielmo di Rubruck. 2011. *Viaggio in Mongolia. A cura di Paolo Chiesa*. Milano: Mondadori.

Huizong, Lu. 2023. "La cartografia della Cina, i gesuiti, la Tabula rogeriana." In *Intorcettiana*, a. 5, n. 10, pp. 78-81.

Hansen, Valerie. 2017. *The Silk Road. A New History with Document*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Ibn al-Nadīm. 1970. *The Fihrist*. Chicago: Great Book of the Islamic World.

Karabacek, Josef von. 2001. *Arab paper*. Translated by Don Baker and Suzy Dittmar. London: Archetype Publication. (trad. inglese di: *Das Arabische Papier*).

Lo Muzio, Ciro. 2017. *Archeologia dell'Asia centrale preislamica. Dall'età del bronzo al IX secolo d.C.* Milano: Mondadori.

Losty, Jeremiah P. 1982. *The art of the Book in India*. London: The British Library.

Lubec, G. et al. 1993. "Use of silk in ancient Egypte." *Nature*, v. 362, n. 64, pp. 15-25.

Marignolli, Giovanni, dei. 2022. *Giovanni de' Marignolli, Relatio. Un frate francescano nella Cina e nell'India del 14. Secolo. Note e traduzione a cura di Paola Mocella. Testo critico di Irene Malfatto*. Ospedaletto, Pisa: Pacini.

Needham, Joseph. 1954-1985. *Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noble Wilford, John. 1993. "New Finds suggest even earlier Trade of fabled Silk Road." *The New York Times/Science Times*, 16 march.

Odifreddi, Piergiorgio. 2010. "Un caso emblematico di eterogenesi dei fini" In *Ciao. Cultura italiana a Oriente. Mensile dell'Istituto italiano di cultura di Pechino*, 1, n. 2, pp. 11-14.

OCB. 2010. *The Oxford Companion to the Book*. Edited by Michael F. Suarez and H.R. Woudhuysen. Oxford: Oxford University Press.

Pastena, Carlo. 2017. *Il libro asiatico*. Palermo: Biblioteca centrale della regione siciliana.

Pastena, Carlo. 2023a. "Sulla definizione dell'oggetto libro." *Biblioteche oggi*, 3, pp. 45-57.

Pastena, Carlo. 2023b. "Sulle diverse forme del libro in Cina." *Intorcettiana*, a.5, n. 10, pp. 100-109.

Pian del Carpine. 2010. *Historia Mongalorum: Viaggio di F. Giovanni Da Pian del Carpine ai Tartari nel 1245-1247*. Whitefish (Montana): Kessinger Publishing.

Polo, Marco. 1982. *Il Milione. Le divisament dou monde. Il Milione nella redazione toscana e*

franco-italiana. A cura di Gabriella Ronchi. Milano: A. Mondadori.

Pullé, Giorgio. 1913. *Historia Mongalorum. Viaggio di F. Giovanni da Pian del Carmine ai Tartari nel 1245-47*. Firenze: Tipografia G. Carnesecchi & figli.

Rautenberg, Ursula. 2011. "Last words on the History of the Title Page": *Research on the Origin and Development of the Title Page from Alfred W. Pollard to today*. In *Imago librorum. Mille anni di forme del libro in Europa. A cura di Edoardo Barbieri*. Milano; Leo S. Olschki, pp. 207-224.

Raven, James. 2018. *What is the History of the Book?* Cambridge: Polity.

Raven, James. 2020. *The Oxford Illustrated History of the Book. Edited by James Raven*. Oxford: Oxford University Press.

Rosati, Francesca. 2017. *L'Islam in Cina. Dalle origini alla Repubblica popolare*. Roma: L'Asino d'oro.

Rubrouck, Guillaume, de. 1877. *Récit de son voyage*. Paris: Ernest Leroux.

Sabbattini, M. e P. Santangelo. 2005. *Storia della Cina*. Roma: Laterza.

Sachau, Edward. 1910. *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about A.D. 1030. Edited with notes and Indices by Edward C. Sachau*. London: Kegan.

Shivaganesha Murthy, R.S. 1996. *Introduction to Manuscriptology*. Dheli: Sharada Publishing House.

Sirat, Colette. 2002. *Hebrew Manuscript of the Middle Ages*. Ed. and transl. N. de Lange. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Margaret M. 2000. *The Title Page: its Early Development 1460-1510*. London: The British Library & Oak Knoll Press.

Torri, Michelguglielmo. 2007. *Storia dell'India*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Tsien Tsuen-Hsuein. 1987. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tsien Tsuen-Hsuein. 2004. *Written on Bamboo & Silk*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press.

Valls i Subira, Oriol. 1978. *La historia del papel en España, siglos X-XIV*. Madrid: Empresa Nacional de Celulosa.

Vinci, Renata. 2019. *La Sicilia in Cina. Una raccolta di testi cinesi sull'isola (1225-1911)*. Palermo: Palermo University Press.

Wyngaert, A. van de. 1924. *Jean de Mont Corvin o.f.m., premier évêque de Khambalik (Peking), 1247-1328*. Lille: 1924

essa prese il nome di *Partia*.

³ Rinan, reso anche come Jih-nan, si trovava nella zona centrale dell'odierno Vietnam tra le province di Quảng Bình e Bình Định.

⁴ Tribù turche, note alle fonti cinesi dal tempo della dinastia Wei. Stanziata sulla Selenga (Mongolia), dal VII secolo instaurarono un forte legame di alleanza con i cinesi, contribuendo nel 630 e nel 740 alla distruzione dell'impero dei kök türk, di cui nel 744 presero il posto. A loro si deve la prima urbanizzazione della Mongolia con la costruzione della capitale Ordu Baliq.

⁵ Dinastia mongola che regnò sulla Cina dal 1271 al 1368. La sua capitale fu Khanbaliq, l'odierna Pechino. L'iniziatore della dinastia degli Yuan fu Qubilai Khan, nipote del grande condottiero mongolo Genghiz Khān.

⁶ Località del Turkestan (provincia cinese di Gansu), nota fin dal periodo Han come ultima tappa cinese della Via della seta verso Occidente. Nelle grotte fu scoperta una preziosa collezione di testi su seta o carta, tra le poche testimonianze dell'arte del periodo Tang. I documenti ritrovati a Dunhuang sono stati studiati in particolare da Drège (1979, 1985).

⁷ Con questo termine si indica il periodo che va dal regno dell'imperatore Costantino il Grande (306-337) alla caduta dell'Impero romano d'Occidente nel 476 d.C. e all'ascesa di quello d'Oriente sotto il regno di Giustiniano (527-565).

⁸ Cfr. F. Rosati, 2017, p. 13 e nota n. 8.

⁹ Sulla definizione di *libro*, vedi: C. Pastena, "Sulla definizione dell'oggetto Libro". In *Biblioteche oggi*, marzo 2023a.

¹⁰ Autore della prima traduzione di Confucio e di una sua biografia, pubblicate nella *Sinarum scientia politico-moralis* (1667); pubblicò anche una *Compendiosa narratio dello stato della missione cinese* (1672).

¹¹ Sul libro cinese, cfr. Pastena 2023b.

NOTE

¹ Sui rapporti tra Roma e l'India, vedi: André-Filliozat 2010; Cimino e Scialpi 1974; Cimino 1994.

² I Parti erano un'antica popolazione iranica, di origine probabilmente nomade, stanziatasi dal III secolo a.C. in una regione dell'altopiano iranico fra l'Elburz e l'Amudar'ja (ant. Oxus), il Caspio e il deserto centrale, che da



P. Paolo Restivo, gesuita linguista ma... illustre sconosciuto siciliano!

di Antonino Lo Nardo

90

La Sicilia, come è noto, è terra di emigranti, perciò - molto probabilmente - nomi come Brasile, Argentina, Paraguay evocano, nell'immaginario collettivo siciliano, immagini di paesi "conosciuti" almeno di nome se non proprio di fatto.

Più improbabile che gli stessi soggetti siano a conoscenza dell'esistenza dei Guaraní, uno dei gruppi tribali più importanti del Sud America, residenti principalmente nell'antico territorio tra i fiumi Uruguay e basso Paraguay, in quello che è oggi - appunto - il Paraguay e le Province di *Corrientes* e *Entre Rios* in Argentina.

Guaraní, con l'accento sull'ultima sillaba, è anche il nome del loro linguaggio, parlato dalla maggioranza della popolazione. Il nome stesso Paraguay, che significa "oceano che va verso l'acqua", deriva dalle parole guaraní, *pará* ("oceano"), *gua* ("a, verso/da") e *y* ("acqua").

Ancora oggi, quasi 5 milioni di persone parlano la lingua guaraní che è una delle due lingue ufficiali (assieme al castigliano) del Paraguay parlata dalla maggioranza della popolazione (86%) ancorché non sia diffusa a livello istituzionale né nei luoghi del potere.

Eppure quello che è stato considerato uno dei maggiori conoscitori di questa lingua era un siciliano!

Si è tentati di pensare a un "cervello" emigrato all'estero, possibilmente alla fine del XX° secolo, per ovviare alla carenza di adeguate strutture universitarie in Italia e approdato a uno di quei campus americani dalle biblioteche immense piene di computer.

Niente di più lontano dalla realtà. Il personaggio a cui facciamo riferimento è stato un semplice gesuita siciliano vissuto a cavallo tra il XVII° e il XVIII° secolo: il P. Paolo Restivo S.J.

Poco si sa della vita e delle opere di questo gesuita; in effetti, non è mai stato oggetto di alcuna biografia specifica come il suo maestro, il più famoso Pa-

dre Antonio Ruiz de Montoya S.J. (1585-1652)¹.

Paolo Restivo nacque a Mazzarino² (Caltanissetta³) il 30 agosto 1658. Entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù di Palermo il 20 aprile 1677 e ivi emise i primi voti il 21 aprile 1679.

Dalla documentazione alla mano poco sappiamo sul suo curriculum scolastico. Fu insegnante di umanità, per qualche tempo a Malta e, successivamente, tornò a Palermo dove studiò filosofia e teologia.

Fu ordinato sacerdote - con tutta probabilità - nel 1688. Sappiamo, per certo, in quanto ci resta la prova delle sue lettere, che per ben quattro volte, durante gli studi, chiese al P. Generale di essere inviato in missione⁴. Richiesta esaudita, tanto che il 9 febbraio 1689 ricevette, dal P. Luigi Fardella, Provinciale di Sicilia, le lettere patenti per recarsi all'estero.

Entrò, così, a far parte di un gruppo di missionari in partenza sotto la guida del gesuita spagnolo P. Antonio Parra. Già nella lista dei partenti, compilata il 26 agosto 1690, il P. Restivo era indicato come «treinta y dos años, buen cuerpo, blanco, pelo casi negro»⁵.

Il gruppo lasciò il porto di Cadice il 17 gennaio 1691 con destinazione Buenos Aires, dove giunse il 6 aprile dello stesso anno. Di quel viaggio, per nostra fortuna, ci resta una dettagliata relazione che uno del gruppo, precisamente il trentino P. Antonio Sepp⁶, fece in una lunghissima lettera datata 24 giugno 1692⁷.

Ne riportiamo, qui di seguito, qualche stralcio:

«[...] Finalmente spiegammo le vele il 17 gennaio 1691⁸, festa di Sant'Antonio Abate, e da Cadice si spingemmo al largo, nel grande oceano⁹.

Eravamo quarantaquattro missionari di varie nazioni: spagnoli, italiani, olandesi, siciliani, sardi, genovesi, milanesi, romani, boemi, austriaci [...]»¹⁰.

Erano tre grandi navi e assai ben provviste d'ogni attrezzatura bellica. Ciascuna portava dai 50 ai 60 o anche più pezzi d'artiglieria. La nave più grande, la "Capitana", era comandata dal signor don Antonio de Retana; l'"Ammiraglia" dal signor don Antonio González. La "Pinke" - questo era il nome della terza nave - era pure comandata da uno spagnolo. I tre capitani erano oriundi della Biscaglia, la patria di Sant'Ignazio. La "Capitana" si chiamava *De Sanctissima Trinitate*, mentre l'"Ammiraglia" portava il nome della Vergine dei Sette Dolori, *De Christo Nazareno et Matre Dolorosa*.

Qui è necessario segnalare che la Divina Provvidenza destinò noi Padri alla nave dei Sette Dolori. [...] solo il Signore onnisciente sa ciò che abbiamo sofferto nella traversata. Mi contenterò di parlarne per sommi capi.

Il luogo assegnato dal capitano ad un Padre era così piccolo che non ci si poteva stare in piedi, né camminare e appena star distesi. Misurava due piedi e mezzo di larghezza per cinque di lunghezza. [...] L'abbaino, piccolo come una finestra di cucina, ci concedeva appena gli amati raggi del sole, giacché doveva essere tenuto chiuso saldamente la maggior parte del tempo affinché, con la luce del giorno, non entrassero contemporaneamente le onde infuriate, provocando un pericolo gravissimo.

Regnavano nella nave un insopportabile fetore e un odore fetido. [...] E in luogo di carne fresca, dovevamo consumarne una putrida, fetida, che era stata conservata un anno prima [...]»¹¹. Lo stesso succedeva con il benedetto pane, che era duro come un sasso, senza sale, pieno di vermi, giacché anch'esso era dell'anno precedente; era un pane che era stato meso in forno due volte e perciò denominato *biscoctus*¹². [...] Non voglio dir molto qui dell'acqua potabile, che spesso puzzava come una pozzanghera. [...] Nemmeno voglio dir molto degli altri fastidi che ci procuravano zanzare,



cimici, pulci e la “menta bianca” dei soldati, pidocchi e piattole. [...] Dal 21 al 24 (gennaio) si mantenne il vento da nord, gonfiando gagliardamente tutte le vele e ci spinse in linea retta per più di 30 miglia verso le *Insulas Fortunatas* o Isole Canarie, che distano 500 miglia da Cadice».

Superata una terribile tempesta che inflisse non pochi danni specialmente alla più piccola delle navi (la “Pinke”), il 31 gennaio il convoglio giunse alle isole Canarie. Per i primi quindi giorni di febbraio, la navigazione procedette con alterne fortune allietata, a volte, dal familiare spettacolo dei delfini e delle balene. Riprendiamo, ora, la narrazione, del P. Sepp:

«[...] Oggi, 16 (febbraio), abbiamo iniziato la novena in onore del grande apostolo degli indios San Francesco Saverio. Gli abbiamo chiesto di assistere noi, che eravamo arrivati illesi e con buon vento sino all'equatore, anche nella parte successiva del nostro viaggio. Il 17, 18 e 19 il cielo generoso ci soccorse con elemosine: versò pioggia abbondante per soddisfare gli assetati, poiché la nostra acqua cominciava ad avere un pessimo sapore e quel che era peggio, ci veniva distribuita due volte al giorno, rigorosamente razionata, in un piccolo recipiente. [...] Il giorno 21 ci avvicinammo all'equatore. Ci mancava solo un grado, che percorremmo il 22.

Il giorno 22, giovedì grasso, attraversammo di mattina presto, la linea dell'equatore, ove giorno e notte sono sempre uguali. Ci meravigliammo dell'aria dolce, molto temperata, che godemmo come una serena primavera».

Sarebbe troppo lungo, in questo contesto, riportare per intero la lettera del P. Sepp che, pure, è interessantissima con curiosi dettagli. Segnaliamo che il convoglio il giorno 28 marzo giunse alla foce del fiume Rio de la Plata che doveva in parte percorrere per giungere al porto di Buenos Aires.

Riprendiamo il racconto del P. Sepp:

«[...] Il giorno 4 (aprile) distavamo solo 20 miglia da Buenos Aires, ma ancora non potevamo vedere la città, né essere visti dagli abitanti. Frattanto ripulimmo le navi, issammo tutte le bandiere, coprimmo la parte superiore, la coperta, con bei drappi rossi tutt'attorno, apriamo gli sportelli e spingemmo fuori i cannoni in modo che si potessero vedere».

E finalmente:

«[...] Il 6 aprile (1691) andrebbe annotato con l'oro anziché con l'inchiostro poiché era l'agognato venerdì successivo

alla *Dominica Passionis*, consacrato all'Addolorata ed era inoltre l'anniversario della nostra nave “Ammiraglia”, con cui, dopo lunga e penosa traversata, giungemmo finalmente a Buenos Aires, ove mettemmo piede in America. [...] Accompanati dalla folla d'indigeni, nonché dal reverendo Padre Provinciale Gregorio de Orozco e da tutti i Padri del Collegio, andammo direttamente dal porto alla nostra chiesa. Lì rendemmo grazie a Dio Onnipotente e all'Addolorata e assistemmo al *Te Deum laudamus*, che gli indios cantarono abbastanza bene, mentre suonavano tutte le campane della città».

Giusto il tempo di riposare per circa un mese per riprendersi dalle fatiche del lungo viaggio e i missionari erano di nuovo in viaggio verso le loro destinazioni definitive che, per il P. Restivo, fu la riduzione¹³ di *Nuestra Señora de la Candelaria*¹⁴.

In questa missione, fondata nel 1627¹⁵ dai PP. Roque González e Pedro Romero tra il popolo guaraní, operò fino al 1706 e qui, il 14 agosto 1694, emise i voti solenni.

Dalle riduzioni del Paraguay, Restivo fu - successivamente - inviato nell'attuale Bolivia, dove operò tra i *chiquitos* e i *chiriguano*s. Nel 1707 giunse a Chiquitos¹⁶, e ivi restò fino al 1712. Nel 1708 era a San Xavier de Chiquitos¹⁷ dove - il giorno 11 luglio - partecipò a una consulta¹⁸ con il P. Visitatore Juan Patricio Fernandez e altri suoi confratelli¹⁹.

Ai nostri fini, c'è un punto estremamente interessante tra quelli discussi nella consulta. Ed è esattamente il punto 14, nel quale il Visitatore sollevava il problema degli scarsi progressi fatti nello studio e comprensione della lingua locale a causa della sua difficoltà (“già di suo così contorta”) e della mancanza di testi scritti. E chiedeva, ai suoi confratelli, a chi potesse essere affidata “una cosa così importante” quale quella della predisposizione di una grammatica e la compilazione di un dizionario. Tutti furono d'accordo che ad essere incaricato del difficile compito fosse il P. Suarez, aiutato dal P. Restivo²⁰.

Due considerazioni si possono trarre da quanto sopra; la prima: è indubbio che Restivo abbia aiutato P. Suarez nella elaborazione di una grammatica e di un vocabolario del *chiquitano*²¹; la seconda: le capacità linguistiche di Restivo erano già note e apprezzate dai suoi confratelli.

In un catalogo triennale del 1710, conservato presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Il P. Restivo

era indicato come missionario tra i *Chiquitos* ma manca l'indicazione del preciso gruppo etnico a lui assegnato. E ciò, probabilmente, trova una giustificazione nel fatto che già si preparava all'incarico di visitatore provinciale tra i *Chiquitos* che avrebbe ricoperto durante i due anni successivi (1711 e 1712). Abbiamo motivo di ritenere che, assolto l'incarico, nel 1712 abbia anche lasciato quel campo di missione in quanto nel catalogo triennale del 1713, Restivo non è più citato.

In una lettera annua che raccoglie gli avvenimenti dal 1714 al 1720, si legge:

«El año de 1715 comenzaron la misión de los *chiriguano*s, en las cercanías de Tarija, el Padre Pablo Restivo, rector del Colegio de Salta²², muy perito en la lengua guaraní, acompañado por el Padre Francisco Guevara».

Si trattava, in effetti, di un ulteriore tentativo di operare tra questo difficilissimo popolo («*Esta gente extremadamente bárbara, y tan hostil a la religión cristiana, parecía ser indomable*») dopo alcuni fallimenti del passato.

Fu un periodo abbastanza complicato per Restivo, avendo incontrato moltissime difficoltà nell'espletare il suo compito di missionario.

Al ritorno in Paraguay, fu designato Superiore generale delle missioni tra i Guaraní dal febbraio 1719 a febbraio 1721, e rettore del Collegio gesuitico di Asunción, dal 1723 al 1724 quando i gesuiti furono espulsi dalla città per ordine di José de Antequera y Castro²³.

Passò, allora, nella riduzione della Candelaria (Argentina), dove visse fino alla morte sopravvenuta l'11 gennaio 1740²⁴.

§§§

Certo, per il siciliano Paolo Restivo anche il castigliano era una lingua straniera, ma questa non sappiamo quando e dove l'abbia appreso. Sappiamo, però, che per quanto riguarda la lingua guaraní cominciò a studiarla al suo arrivo presso la riduzione della Candelaria nel 1691.

Già nel 1696 scrisse un volume dal titolo *Arte de la lengua Guarani*²⁵ (Fig. 1a) con lo pseudonimo di Blas Pretovio²⁶. Sotto lo stesso nome ci sono pervenuti, poi, altri due manoscritti: il primo datato 1728 (*Vocabulario della lengua guaraní, compuesto por el P. Blas Pretovio de la Compañía de Iesus*²⁷ - Fig. 2) e il secondo datato 1729 (*Compendio de los vocablos más usados de la lengua española y guaraní. Sacado del Vocabulario del P. Blas Pretovio de la Compañía de Jesús*²⁸).



Il lavoro linguistico di Restivo si inseriva nel solco tracciato da altri studiosi della lingua guaraní e, in particolare, ci si riferisce ad Alonso de Aragona e Antonio Ruiz de Montoya, senza dimenticare il precursore di tutti. José d'Anchieta. Tra il 1639 e il 1640 furono pubblicate a Madrid le opere di de Montoya il quale, morendo a Lima nel 1652, non ebbe la possibilità di ritornare in quelle missioni per osservare i risultati dei suoi sforzi.

Restivo, perciò, si assunse il compito di mettere in pratica il lavoro di de Montoya e altri confratelli ai quali, comunque e sempre, il Nostro diede il giusto merito. Nell'indirizzo di saluto "Al Lector" di una delle sue opere scrisse:

«[...] me puse de propósito á juntar en uno lo más selecto que en cada uno dellos he hallado siguiendo el método del Arte que compuso el Ven. Padre Antonio Ruiz de Montoya, que es esta obrita, que te ofrezco, en la cual he también añadido muchas otras anotaciones y reglas, que yo he sacado de varias composiciones de Indios y del P. Simón Bandini, tenido comúnmente por Príncipe desta lengua, habiéndolas primero averiguado con Indios muy capaces, y comunicado con Padres muy versados en esta lengua. [...] Los autores, que se citan, son: Ruiz, Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Martines y Nicolas Yapuguay, todos son de primera classe²⁹».

«[...] Mi sono proposto di raccogliere in uno [volume] il meglio che ho trovato in ciascuno di esse [istruzioni], seguendo il metodo dell'Arte composta dal Ven. Padre Antonio Ruiz de Montoya, che è questo piccolo libro, che vi offro, nel quale ho aggiunto anche molte altre annotazioni e regole, che ho preso da varie composizioni di Indios e dal Padre Simon Bandini, comunemente considerato il Principe di questa lingua, avendoli prima accertati con Indios molto capaci, e confrontati con Padri ben versati in questa lingua. Gli autori, che si citano, sono: Ruiz, Bandini, Mendoza, Pompeyo, Insaurralde, Maryinez e Nicolas Yapuguay³⁰, tutti di prima classe». [trad. propria]

Nel 1640 era stato pubblicato a Londra il volume: *Arte, y Bocabulario de la lengua guaraní. Compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus* (Fig. 3); un volume di sole 644 pagine. Il P. Restivo mise mano al volume, lo ampliò (come abbiamo visto) e ne trasse due volumi: 1) *Vocabulario de la lengua guaraní, compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesus, revisto y aumentado por otro religioso de la misma Compañía*, S. Maria la Mayor 1722 (Fig.

4) e 2) *Arte de la lengua guaraní / por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus; con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía; sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros*, S. Maria la Mayor 1724 (Fig. 5).

Da notare che il solo *Vocabulario* si compone di ben 589 pagine e il volume fu pubblicato senza firma limitandosi il P. Restivo ad aggiungere la frase "otro religioso dela misma compañía". Che sia lui, però, questo altro religioso della stessa compagnia è certo e si evince dalla "Facultas R.P. Provincialis" data dal P. Ludovicus à Roca che testualmente afferma: «compositi á P. Paulo Restivo, Societatis IESU».

Nel 1724, Restivo pubblicò - sempre nella riduzione di Santa María la Mayor - anche l'*Arte de la lengua guaraní*. È un volume di 387 pagine; l'*Arte* di Ruiz de Montoya passava da 100 pagine a 132, aggiungendo - in più - moltissime chiose e annotazioni e allegando, inoltre, 116 pagine di supplemento grammaticale e 139 pagine di "partículas"³¹. Infatti, la riedizione di Restivo consta di tre parti:

I. - *Arte de la Lengua Guaraní* (con "Anotacione, apéndivces y escolios"); (pp. 1-131)

II. - *Suplemento al Arte de la Lengua Guaraní*; (1-116)

III. - *Partículas de la Lengua Guaraní*. (pp. 117-256).

La prima parte vorrebbe essere una riduzione dell'*Arte* a un "Artecito breve para los principios", cioè per i principianti, lasciando le difficoltà alla seconda parte che è, come detto, il *Suplemento*.

Nel 1892, l'edizione del 1724 fu ristampata da Frederic Seybold a Stoccarda con il titolo di *Linguae Guaraní Grammatica Hispanice*.

Per completare il panorama delle opere di Restivo, ne dobbiamo citare certamente almeno un'altra che, benché anonima, è dagli studiosi attribuita unanimemente al missionario siciliano.

Ci riferiamo al "*Manuale ad usum Patrum Societatis IESU qui in Reductionibus Paraquariæ versantur ex Rituali Romano ac Toletano decerptum*", che fu pubblicato nel 1721 (Fig. 7). Si tratta di un libretto piccolo formato di 266 pagine i cui principali capitoli sono i seguenti: *De Sacramento Baptismi, De Visitatione et cura infermorum*, in lingua guaraní e latina.

Ci sono poi, almeno, altre due opere che un certo numero di studiosi ritiene di attribuire a lui (o anche a lui) ma su cui non è unanimità.

Una è il manoscritto dal titolo "*Phrases selectas y modos de hablar escogido y usados en la Lengua Guaraní. Sacados el Tesoro escondido que compuso el venerable pare Antonio Ruiz de Montoya de nuestra compañía de Jesús para consuelo y alivio de los fervorosos misioneros principiantes en la dicha lengua*"³². Occorre, qui, ricordare che - nel 1639 - era stato pubblicato a Madrid il "*Tesoro de la Lengua Guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus*" (Fig. 8).

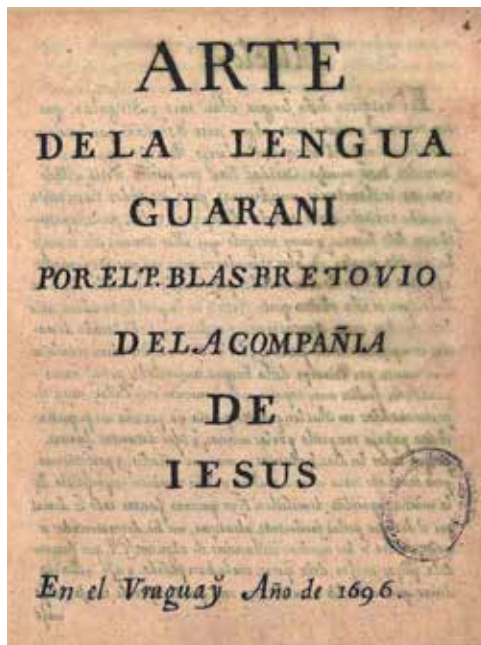
Il manoscritto è un vero e proprio dizionario bilingue castellano-guaraní con i riferimenti posti su due colonne. Porta la data del 27 settembre 1687 e indica come luogo di compilazione la riduzione di San Francisco Javier, sulle rive del fiume Uruguay, oggi in Argentina. Quella data crea, già, una prima difficoltà nell'attribuire questo scritto a Restivo il quale, ricordiamo, giunse a Buenos Aires nel 1691 e nelle riduzioni gesuitiche del Paraguay soltanto nel 1694. Gli studiosi a favore dell'attribuzione a Restivo sostengono che si tratta di un errore e che la data corretta dovrebbe essere 1697, quando già il missionario siciliano padroneggiava, in un certo senso, la lingua guaraní. Se così fosse, qualcuno sostiene che sarebbe l'anno successivo al 1696 quando Blas Pretovio (alias Pablo Restivo) firma il manoscritto dell'*Arte*. Purtroppo, nel manoscritto delle "*Phrases Selectas*" non c'è alcun riferimento né a Restivo né tampoco a Pretovio. È pur vero, che nell'indirizzo all'"Amigo en Cristo y Benevolo Lector" l'anonimo autore dichiara espressamente che né il castellano né il guaraní siano la sua lingua nativa, e questo è certamente il caso di Restivo. Purtroppo, però, questa era una condizione comune alla maggioranza dei missionari dell'epoca. Se si arriverà, in un futuro, a dimostrare storicamente che anche questo manoscritto è attribuibile a Restivo, si avrà la prova che il missionario siciliano avrebbe rieditato tutta la trilogia del suo confratello Ruiz de Montoya (*Arte/Bocabulario/Phrases Selectas*). Per completezza d'informazione aggiungiamo che mentre per l'*Arte* e il *Vocabulario* si era trattato di una riedizione abbondantemente ampliata, per le *Phrases Selectas* fu una semplice riedizione non ampliando in alcun modo il testo originale.

Segnaliamo, infine, che presso la Bibliothèque Nationale de France a Parigi si conservano i seguenti tre manoscritti anonimi³³: "*Arte dela Lengua Chiquita*"³⁴, "*Bocabulario de la lengua de los Chiqui-*





1



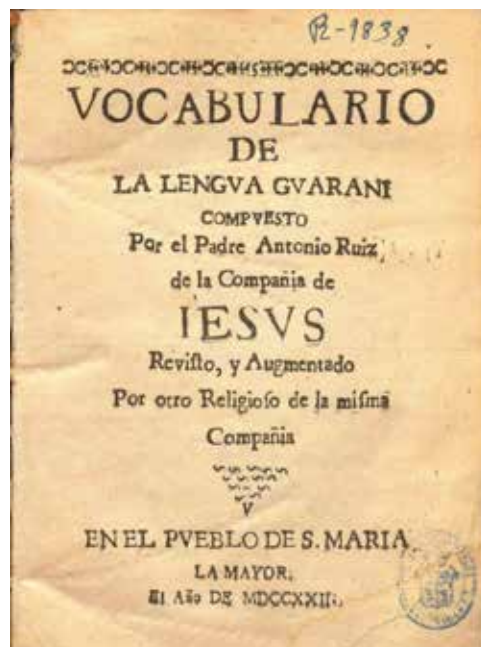
1a



2



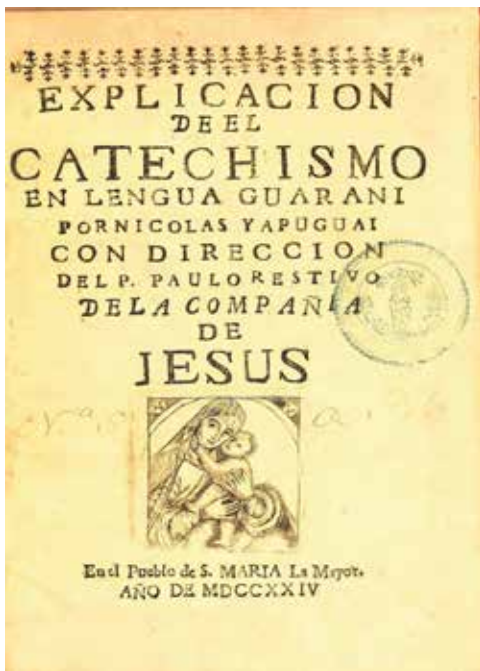
3



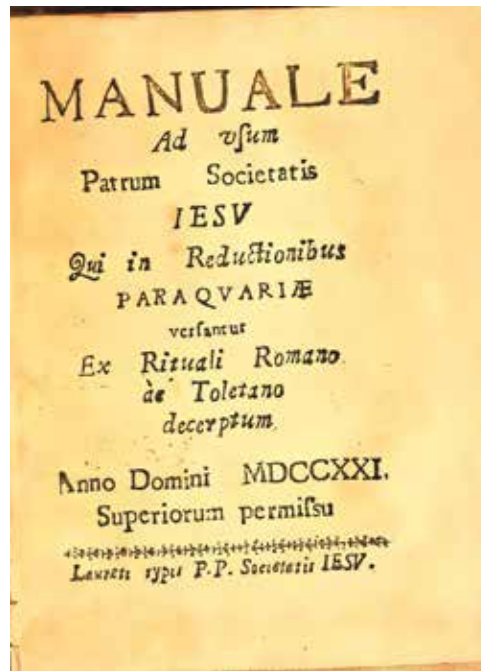
4



5



6



7



8

tos; parte primera Español-Chiquito³⁵” e “Vocabulario de la Lengua chiquita; parte segunda. Chiquito-Espanol, y parte tercera, de sus raices³⁶”.

L'idea comunemente accettata dagli studiosi è che questi manoscritti possano essere opera del P. Felipe Suarez, con cui potrebbe (il condizionale, come si usa dire in questi casi, è d'obbligo) aver collaborato il nostro P. Restivo. Resterebbe la difficoltà di accettare il fatto che abbia potuto contribuire a scrivere su una lingua che, da testimonianze dirette, sappiamo non parlava o, almeno, non parlava bene! Mentre sarebbe inspiegabile che non abbia scritto nulla sulla lingua chiriguana che, secondo ciò che si dice, conosceva bene.

Non riteniamo di addentrarci, in questo contesto, in dettagli tecnici/linguistici sia perché non abbiamo le competenze sia per non appesantire il testo.

Nostro scopo era quello di togliere un poco della polvere che l'obblio ha depositato su questo glorioso figlio di Ignazio e della Sicilia, considerando che - come lamentato all'inizio - non è mai stato oggetto, purtroppo, di una biografia specifica. Nella pur breve bibliografia abbiamo inserito alcuni testi che potranno essere consultati da chi fosse interessato agli aspetti scientifici del lavoro del missionario gesuita siciliano.

Per concludere facciamo nostre le parole di una studiosa la quale afferma:

«Por otra parte, en cuanto a su obra lingüística, es claro que Restivo fue un revitalizador de las obras existentes en las reducciones para el conocimiento de la lengua guaraní. No sólo actualizó la obra lingüística de Montoya sino que la amplió considerablemente, recurriendo a los apuntes de otros jesuitas menos conocidos y recogiendo datos de primera mano con los hablantes indígenas de las reducciones, con lo cual su “Arte” y su “Vocabulario” son mucho más completos que los de su maestro [...], indicando - además - los cambios lingüísticos en el contexto misional, así como las diferencias regionales del guaraní hablado en la reducción de Candelaria y sus proximidades y el hablado en la primera reducción de Loreto, donde su maestro se había hecho docto en esa lengua indígena»³⁷.

«D'altra parte, per quanto riguarda il suo lavoro linguistico, è chiaro che Restivo fu un rivitalizzatore delle opere esistenti nelle riduzioni per la conoscenza della lingua guaraní. Non solo aggiornò l'opera linguistica di Montoya, ma la ampliò considerevolmente, attingendo agli appunti di altri gesuiti meno noti e raccogliendo

dati di prima mano da indigeni di madre lingua locali, in modo che la sua “Arte” e il suo “Vocabulario” risultano molto più ampi e completi di quelli del suo maestro [...] indicando - nel contempo - i cambiamenti linguistici nel contesto missionario, così come le differenze regionali tra il guaraní parlato nella riduzione di Candelaria e nelle sue vicinanze e quello parlato nella prima riduzione di Loreto, dove il suo maestro era diventato erudito in quella lingua indigena»³⁸.

Bibliografia

Manuale ad usum Patrum Societatis IESU qui in Reductionibus Paraquariæ versantur ex Rituali Romano ac Toletano decerptum, s.l. 1721.

Relazione di viaggi alle missioni gesuitiche, in *Il sacro esperimento del Paraguay: dagli scritti del gesuita Antonio Sepp*, Verona 1990.

ADAM, L. Y HENRY, V., *Arte y Vocabulario de la Lengua Chiquita con algunos textos traducidos inéditos del XVIIIº siglo*, Paris 1880.

BRIGNON, Thomas, “De Montoya a Restivo. Apuntes para un estudio sistemático de los vocabularios castellano-guaraní en el Paraguay jesuítico (1640-1722)”, in *CESXVIII*, n. 30 (2020), pp. 37-67. (ISSN: 1131-9879).

CHAMORRO, Graciela, “PHRASES SELECTAS; un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo”, in *Corpus - Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 4, N. 2, 2014 (on line), pp. 1-23. (ISSN: 1853-8037).

-----, “El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Pablo Restivo”, in *Berose - l'encyclopédie internationale des histories de l'antropologie*, on line, 2018. (ISSN: 2648-2770).

CORTESÃO, Jaime, *Antecedentes do Tratado de Madri: Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos a Coleção de Angelis, tomo VI, Rio de Janeiro, 1955, pp. 103-113.

DIETRICH, Wolf, “La primera gramática del chiriguano (Tupí-Guaraní)”, in *Rivista de Lingüística* 17.2 (2005), pp. 347-360.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio, S.J., *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay por el padre Juan Patricio Fernández, de la misma Compañía; y publicada por el procurador por el procurador general de id., el P. Gerónimo Herrán*, Madrid 1726.

FURLONG, Guillermo, S.J., *Misiones y sus Pueblos de Guaranies*, Buenos Aires 1962.

GRAHAM, Cunningham R.B., *A Vanished Arcadia being some account of the Jesuits in Paraguay 1607 to 1767*, London 1901.

HERNÁNDEZ, Pablo, S.J., *El estrañamiento de los Jesuítas del Río de la Plata y de los Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid 1908.

MEDAN, Diego, “La Explicacion de el catechismo de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la Colección Arata”, in *IHS. Antiguos Jesuítas en Iberoamérica*, vol. 6 n. 1 (enero-junio 2018), pp. 40-60. (ISSN: 2314-3908)

MEDAN, Diego, “Un diccionario chiquitano en la Biblioteca Arata, Universidad de Buenos Aires”, in *IHS. Antiguos jesuítas en Iberoamérica*, vol. 3, n. 2 (2015), pp. 109-129. (ISSN:

2314-3908)

MELIÁ, Bartolomeu, S.J., *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*, Madrid 1992.

MORALES, Martin A., *Antonio Ruiz de Montoya. Vita da favola di un missionario tra i Guaraní*, Milano, 2014.

O'NEILL, Charles E., S.J. - DOMÍNGUEZ, Joaquín M.ª, S.J. (= O'NEILL- DOMÍNGUEZ) *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Roma-Madrid 2001, voll. IV.

PAGE, Carlos, *El Colegio de Tarija y las misiones de Chiquitos según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús*, s.l. 2008.

PASTELLS, Pablo, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, tomo IV, Madrid 1923.

PRETOVIO, Blas, S.J., *Arte de la lengua guaraní por el P. Blas Pretovio de la Compañía de Jesus*, Uruguay 1696 (manuscrito).

PRETOVIO, Blas, S.J., *Vocabulario della lengua guaraní, compuesto por el P. Blas Pretovio de la Compañía de Jesus*, s.l. 1728 (manuscrito).

PRETOVIO, Blas, S.J., *Compendio de los vocablos más usados de la lengua española y guaraní. Sacado del Vocabulario del P. Blas Pretovio de la Compañía de Jesús*, s.l. 1729 (manuscrito).

RESTIVO, Paolo, S.J., *Vocabulario de la lengua guaraní, compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesus, revisto y aumentado por otro religioso de la misma Compañía*, s.n. 1722.

RESTIVO, Paolo, S.J., *Arte de la lengua guaraní / por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus; con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía; sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros*, s.n. 1724.

RESTIVO, Pablo, S.J., *Gramatica Guaraní-Jesuítico, Presentación, Transcripción y Notas Silvio M. Liuzzi*, 1996 (versione digitale).

ROMANATO, Giampaolo, *Le riduzioni gesuitiche del Paraguay. Missione, politica, conflitti*. Brescia 2021.

RUIZ CASTELLANO, Antonio, “El pronombre personal guaraní y el término gramatical “relativo” en Pablo Restivo”, in *Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Linguísticos y Literarios*, n. 21, e 2021, 2023 (on line) (ISSN: 0326-5102)

RUIZ DE MONTOYA, S.J., Antonio, *Tesoro de la Lengua Guaraní*, Madrid 1639.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, S.J., *Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus, en la Provincias dl Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape*, Madrid 1639.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, S.J., *Arte, y Bobulario de la Lengua Guaraní*, Madrid 1640.

SOMMERVOGEL, Carlos, S.J. (= SOMMERVOGEL) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition par C. Sommervogel*, Bruxelles-Louvain 1890-1960, tt. 12.

STALA, Ewa, “Traducción del mundo animal: el caso del Vocabulario de lengua guaraní de Blas Pretovio”, in *Roczniki Humanistyczne*, Tom LXX, zeszyt 8 - 2022, pp. 155-179 (DOI: <https://doi.org/10.18290/rh22708.7>).

STORNI, Hugo, S.J., “Jesuítas italianos en el Río de la Plata (Antigua provincia del Paraguay, 1585-1768)”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* 49, Roma 1979, pp. 3-64.

VERGA, Fabián R., “La posible autoría del



manuscrito anonimo *Phrases Selectas*, entre el uno y el múltiple (Misiones Jesuíticas de Guaraníes, Siglo XVII)”, in *Folia Historica del Nordeste*, n. 34, Enero-Abril 2019, IIGHI - IH - CO-NICET/UNNE - pp. 39-63.

YAPUGUAY, Nicolas, *Explicacion de el Catechismo en lengua guaraní con dirección del P. Paulo Restivo de la Compañía de Jesus*, S. Maria la Mayor 1724.

NOTE

¹ Ruiz de Montoya è l'autore della famosa *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en la Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape*, Madrid 1639 (Fig. 1). La bibliografia su questo missionario è abbondante. Ci limitiamo, qui, a segnalare il seguente volumetto: Martín M. Morales, *Antonio Ruiz de Montoya. Vita da favola di un missionario tra i Guaraní*, Milano, 2014.

² Un collegio della Compagnia fu fondato a Mazzarino nel 1694 dal Principe Carlo Maria Carafa Branciforti, principe di Butera e di Roccella, alla sua morte, per testamento. L'edificio dovrebbe essere opera del famoso Fratello gesuita Angelo Italia.

³ I gesuiti iniziarono l'attività scolastica a Caltanissetta nel 1600.

⁴ Esattamente il 10 aprile 1679, il 31 ottobre e il 14 novembre 1687 e il 19 novembre 1688.

⁵ «Trentadue anni, buona corporatura, bianco, capelli quasi neri». Cfr. Pablo Pastells, S.J., *Historia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, tomo IV, Madrid 1923, p. 237.

⁶ Antonio Sepp von Seppenburg (o von Reinegg) (1655-1733). Su di lui cfr. (tra altri), SOMMERVOGEL VII, col. 1129; O'NEILL-DOMÍNGUEZ IV, pp. 3555-56.

⁷ Cfr. *Relazione di viaggi alle missioni gesuitiche*, in *Il sacro esperimento del Paraguay: dagli scritti del gesuita Antonio Sepp*, Verona 1990, pp. 70-97.

⁸ Quel giorno era un mercoledì.

⁹ Mentre il P. Sepp era partito da Genova il 9 luglio 1689, non sappiamo né quando né da dove abbia potuto avere inizio il viaggio del P. Restivo per giungere a Cadice. Il fatto che, come abbiamo detto, abbia ricevuto le patenti dal Provinciale di Sicilia ci deve far supporre che fosse ancora dipendente da quella provincia.

¹⁰ I nove italiani a bordo erano i PP. Giuseppe Bressanelli, Costantino Dehias, Giovanni M. De Pompeo, Angelo Camillo Pietragrassa, Luigi Roccafortita, Nicola Salas, Paolo Restivo, Giovanni Spagnolo e Francesco Ronca.

¹¹ Il P. Sepp ci informa che sulla nave c'erano 600 chioce, 280 pecore e 150 maiali come scorte solo per quella nave ma soffrirono la fame per la turcheria del capitano.

¹² Subito dopo la carne, l'elemento primordiale della razione del mare era il biscotto, che avrebbe dovuto sostituire il pane. Non essendo prodotti a bordo ma nei porti, i biscotti erano cucinati molto tempo prima: un anno o anche più; si conoscono casi di biscotti cucinati dieci anni prima del loro utilizzo.

La preparazione di questo alimento era estremamente sofisticata in quanto esigeva una folta schiera di gente specialista e qualificata per ciascuna fase della produzione: i fornai, i mae-

stri, gli impastatori, gli avvolgitori e gli aiutanti. Era costituito da una pasta, soffice e lavorata, avvolta e stesa, spianata e tagliata in piccoli pezzetti. Stesi nuovamente assumevano la forma ovale del biscotto. Cotti in forno a legna, dove erano introdotti con grandi pale, una volta pronti erano duri più della pietra, impenetrabili ai denti umani e commestibili solo attraverso i duri frammenti che si distaccavano.

Quando rimanevano in attesa di essere impacchettati, venivano attaccati da una specie di mosca che vi deponeva sopra le uova che, con l'andar del tempo, si trasformavano in larve. I marinai esperti battevano i biscotti contro i tavoli affinché le larve uscissero e loro potessero mangiarli.

¹³ Non è nostra intenzione descrivere qui il fenomeno storico delle riduzioni. Ci limitiamo a qualche breve cenno. Ricordiamo che la parola “riduzione” deriva dal verbo spagnolo “reducir”, usato nella sua accezione di “convincere”, portare da uno stato nomade a uno stato di “comunità”, un gruppo che conduce una vita stanziale ma pur sempre “libera”. Per ulteriori approfondimenti, rimandiamo all'abbondante letteratura già edita, anche in lingue diverse. Segnaliamo, qui, un volume recentemente pubblicato: G. Romanato, *Le riduzioni gesuitiche del Paraguay. Missione, politica, conflitti*. Brescia 2021.

¹⁴ Per completezza di informazione, aggiungiamo che il P. Sepp fu destinato alla riduzione di *Nuestra Señora de los Tres Reyes de Yapeyú*.

¹⁵ La missione fu fondata ufficialmente il 2 febbraio, giorno in cui la Chiesa cattolica celebra la festa della Candelora, da cui il nome.

¹⁶ Chiquitos è una provincia del dipartimento boliviano di Santa Cruz. Deve il suo nome alle tribù dei Chiquitos, anche detti *Chiquitanos*, abitanti originari di questo territorio.

¹⁷ San Xavier de Chiquitos fu la prima missione gesuitica stabilita tra i Chiquitos. Fondata nel 1691 dal P. José de Arce fu oggetto di diversi cambi di localizzazione. Nel 1708, grazie al P. Lucas Caballero, trovò la sua collocazione definitiva nell'attuale sito. Oggi fa parte di un circuito di missioni gesuitiche dichiarato dall'UNESCO, Patrimonio Mondiale dell'Umanità.

¹⁸ «Consultas do Padre Visitador Juan Patricio Fernandez no povo de São Xavier com os demais Padres dos Chiquito sobre nos problemas religiosos, económicos e sociais, estes nas suas relações com os leigos espanhóis, que interessavam a essas missões».

¹⁹ Con Restivo erano presente i PP. Philippe Suarez, Fran.º de Herbas, Lucas Cavallero, Juan Ba.º Xandras, Joseph Ignacio de la Mata.

²⁰ «Porque al cabo de tantos años estamos tan a les principios de la lengua de esta Nacion, siendo cosa mui corta y falto el arte y vocabulario antiguo, faltando el thesauo, Doctrinas y algunas platicas, ô sermones para los principiantes: que sobre ser tan revesada la lengua de suio, la falta de todo lo dicho la haze mas difficil, y puede ser retractivo para los que vinieren de nuevo a estas Misiones para perseverar en ellas: propuso el P.º Visit.ºr a quien se podria encarar la execucion de todo lo dicho, de los PP.ºs lenguarazes; de suerte que con método claro, y aumento de noticias se facilitase el uso de esta lengua, empezando por el arte y vocabulario. Convinieron todos los demas Padres en que al P.º Felipe Suarez se le encomendase cosa tan importante, y le ayudase el P.º Restivo». (Cfr. J. Cortesão, *Antecedentes do Tratado de Madri: Je-*

suitas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Manuscritos a Coleção de Angelis, tomo VI, Río de Janeiro, 1955 p. 112).

²¹ Ricordiamo che il P. Suarez, a suo tempo, si era guadagnato il soprannome di “Cicerón de la lengua chiquita”. (Cfr. C. Page, *El Colegio de Tarija y las misiones de Chiquitos según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesus*, s.l. 2008, p. 43).

²² Restivo fu Rettore del Collegio di Salta dal 1715 al 1718.

²³ José de Antequera y Castro (1689-1735), fu un politico e rivoluzionario spagnolo di origine creola. Inviato in Paraguay come giudice con il compito di investigare sull'allora governatore della Provincia, ne divenne governatore egli stesso. Entrato in contrasto con i gesuiti, per la loro opposizione a sottoporre gli indigeni ai lavori forzati da parte dei proprietari terrieri, ne decretò - nel 1724 - l'espulsione dal territorio del governatorato.

²⁴ Al momento dell'espulsione, la Compagnia di Gesù aveva nella Provincia del Paraguay, il Colegio Máximo o Università e 11 collegi minori distribuiti nelle città di Tarija, Salta, Asunción, Tucumán, Corrientes, Santiago del Estero, La Rioja, Santa Fe, Mendoza e due a Buenos Aires. Avevano cinque residenze, a Jujuy, Catamarca, San Juan, San Luis e Montevideo.

²⁵ Il manoscritto si conserva presso la Biblioteca Universitaria de Granada (España) BUG, Caja 38. Esiste una versione digitale on line. Il frontespizio del manoscritto evidenzia, in basso, la seguente indicazione “En el Uruguay Año de 1696”. Precisiamo che, in questo caso Uruguay non indica il Paese bensì il fiume Uruguay nelle cui vicinanze erano stabilite le riduzioni della Concepción, di Santa María la Mayor e di San Javier.

²⁶ Blas Pretovio era l'anagramma di Pablo Restivo.

²⁷ Conservato attualmente nella Biblioteka Jagiellońska di Cracovia (Berol. Ms. Amer. 60). Esiste una versione digitale on line.

²⁸ Conservato attualmente presso la Biblioteca del Museo Mitre di Buenos Aires (ms. 14.3.46).

²⁹ Cfr. Restivo, Paolo, *Arte de la lengua guaraní / por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus; con los escolios, anotaciones y apéndices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía; sacados de los papeles del P. Simon Bandini y de otros*.

³⁰ Ricordiamo che, nel 1724, fu pubblicato il seguente volume: *Explicacion de el Catechismo en lengua guaraní por Nicolas Yapuguay con dirección del P. Paulo Restivo de la Compañía de Jesus*, S. Maria la Mayor (Fig. 6).

³¹ L'indice completo del volume nell'Appendice.

³² Il manoscritto si trova presso il Museo Mitre di Buenos Aires (rif. 14/4/41).

³³ Ora anche on line su Gallica.

³⁴ Département des Manuscrits, Américains 19 (MsA.01-pa.19).

³⁵ Département des Manuscrits, Américains 20 (MsV.01-pa.20).

³⁶ Département des Manuscrits, Américains 21 (MsV.01-pa.21).

³⁷ Cfr. Graciela Chamorro, “El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Pablo Restivo”, in *Berose - Encyclopédie internationale des histories de l'antropologie*, on line, 2018.

³⁸ Traduzione propria.



Considerazioni preliminari sulla diffusione dell'Islām in Cina

di Rosa Conte

96

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the spread of Islam in China. This particular aspect is still shrouded in mystery and there are several recent studies that address the issue but do not seem to have reached unambiguous conclusions. It is evident that China had a strong knowledge of the pre-Islamic Arab world, as well as the Arabs, the Persians, the Turks... knew China thanks to the remarkable trade but it is extremely difficult to find traces of the Islamic religious presence in China in the 8th-9th centuries of the Common Era.

KEY WORDS

Islam, China, *Dashi*, Khumdān, Canton, *Faghfoūr*, Nestorianism, Manicheism.

La diffusione dell'Islām in Cina è tuttora avvolta nel mistero e diversi sono gli studi recenti che affrontano la questione¹. Secondo il *Han Kitab* 漢克塔布漢克塔布 (espressione che sta per «Libro» tanto in cinese che in arabo)² ovvero un corpus di poco più di cento testi redatti da musulmani cinesi che tentano di armonizzare confucianesimo e Islām, una delegazione di Compagni del Profeta, a seguito di una missione diplomatica nelle regioni occidentali, avrebbe raggiunto il palazzo imperiale. Lo zio materno del Profeta che la guidava avrebbe poi avuto il permesso di costruire all'interno del complesso una moschea³. Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ (Sahaba Saahde Wan Gesi 撒哈八撒阿的輓葛思⁴, 595-674) e il secondo imperatore della dinastia Tang: Tai Zong (唐太宗, Táng Tàizōng «grande antenato», 598-649) si confrontarono a vicenda e l'imperatore giunse alla conclusione che confucianesimo e Islām sarebbero stati compatibili.

Al contrario, Liu Chih (劉介廉, 1670-1724) che ebbe accesso a fonti

arabe e persiane tarde (XVII sec.)⁵ nella *Vita di Muḥammad* (*Chih-sheng shi-lu*)⁶ completata nel 1724, retrocede l'ingresso dell'Islām in Cina alla Dinastia Sui (581-618) quando il Profeta Muḥammad 穆罕默德 (570?-632) era ancora in vita, attribuendone l'onore alla solita ambasceria guidata da Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ⁷. Detto questo, i pochissimi prestiti lessicali dal cinese presenti nel Corano indicano un contatto non troppo ravvicinato tra Cinesi e Arabi⁸, per lo meno in epoca pre-islamica. Questa distanza in qualche modo è sancita dal famoso *hadīth* («detto», *Shengxun* 聖訓) del Profeta: «Cerca la conoscenza financo in Cina», una tradizione riportata anche da Yūsuf ibn Abī Bakr Abū Ya'qūb al-Sakkākī (1160-1229), un grammatico e retore arabo di origine iranica nel *Miftah al-'ulūm* [La chiave delle scienze], ben conosciuto alle fonti cinesi. Alcuni secoli più tardi, invece, sono attestati notevoli e numerosi interscambi culturali⁹.

È oltremodo evidente che siamo di fronte a resoconti fantasiosi perché quel Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, sepolto a Medina con buona pace di chi ritiene che la sua tomba sia a Canton, difficilmente avrebbe potuto raggiungere la Cina nel periodo indicato, e soprattutto la costruzione di una moschea a scopo di preghiera è un avvenimento ben più tardo. La moschea delle origini è per lo più una *madrasa* «scuola», solo più tardi questa struttura verrà ampliata con edifici e servizi, e questo non sembra essere il caso. Gli Arabi inoltre avevano l'abitudine di rimangiare le opere preesistenti come è avvenuto per Qaṣr al-Hallābāt (Giordania), un castelletto risalente ai Nabatei: una costruzione sovrapposta a un antico fortino romano che vide anche l'erezione di una piccola moschea ma solo nell'VIII sec.¹⁰

Un esempio più pertinente è quello relativo alla moschea di Ningbo (寧

波市, l'antica Mingzhōu 明州), un importante centro commerciale sulla costa orientale cinese. La costruzione di questo edificio conosciuto anche come Moschea del Lago della Luna (月湖清真寺, Yuèhú Qīngzhēnsi) sarebbe iniziata nel 1003 A.D. durante il periodo dei Song settentrionali a opera di mercanti musulmani che, abbandonati i loro paesi di origine, decisero di stabilirsi in Cina¹¹.

Naturalmente, contatti diretti e profiqui nonché certi sono attestati in epoca Tang (618-907)¹². Fonti arabe riferiscono, per esempio, che il porto di Canton [Khan-fu<Kuang-(chou)-fu, Guangzhou 廣州], considerata anche una città della piccola Cina¹³ nell'VIII sec. ospitava una colonia arabo-islamica, forse conseguenza di intensi rapporti commerciali, nella quale era attivo un *qadī* «giudice»¹⁴, nel caso di controversie interne. Ciò potrebbe voler dire che l'autorità centrale non si riteneva obbligata a intervenire in luoghi in cui le lingue utilizzate dai residenti, in prevalenza mercanti, erano arabo e persiano (lingua diplomatica per eccellenza sulle «Vie della Seta»¹⁵), e dove esistevano quartieri dedicati agli stranieri (*fanfang* 番坊) che costituivano una sorta di enclave.

Sappiamo con certezza che un qurayshita nobile e ricco, Ibn al-Wahhāb di Baṣra, discendente di Habbār b. Aswad, da Canton sarebbe andato in visita al re della Cina «che a quel tempo (A.D. 870 o giù di lì) risiedeva nella città di Khumdān¹⁶». Dopo la distruzione della colonia, avvenuta intorno all'878, i rapporti con la Cina subirono una interruzione e vennero ristabiliti solo nel XII sec.¹⁷

Una ulteriore conferma a quanto appena detto, si evince da uno studio non troppo recente ma che appare ancora valido:

According to a tablet kept in the Great Mosque in Changan (Xian) in 787, published by M. Broomhall, *Islam*



in *China: a neglected problem*, London 1910 (Reprint: 1987), p. 83ff.: “the holy teaching [of the Prophet Muḥammad] was not known to China until the reign of Kai-Huang of the Sui dynasty” (581-601 A.D.). This, of course, is an evident anachronism for it implies that Islam would have been introduced in China even before Muḥammad began his teaching around 610. The mosque is said to have been constructed in 742 under emperor Tien-Pao. Notwithstanding the evident anachronism in this inscription, some monumental texts may reflect as yet unclear historical facts. According to the Tang Records (Bromhall, *Islam in China*, p. 28) there were four thousand families of foreigners in Changan in 787. At various times they had come from Urumchi, Anxi and Kashgar, some as travellers, others in the suites of princes, still others as deputies. We may see here a confirmation of Salām’s note about the presence of Muslims near Igu...¹⁸

Una delle prime fonti a citare gli Arabi (*Dashi* o *Ta-shih* 大食)¹⁹ è il resoconto di un monaco e poeta coreano del periodo Silla Unificato (676-936) ovvero Hyecho [*Huichao* 慧超, 704-787], che viaggiò dalla Cina verso l’India e l’Asia Centrale. Lo scritto dal titolo «Memoria del pellegrinaggio ai cinque regni dell’India» (wang ocheonchukguk jeon 왕오천축국전 往五天竺國傳), redatto nel 727 A.D., contiene un breve riferimento all’invasione dell’Irān:

«A long time ago, the king of this country ruled over the Arabs. The Arabs raised camels for the king. Now, the entire country has been taken over by the Arabs»²⁰.

L’impero sasanide venne invaso nel 642 e finì sotto il controllo arabo nel 651 A.D. pertanto la testimonianza è veritiera ma scarsamente utile ai nostri scopi perché generica.

Dalle fonti arabo-islamiche conosciamo alcuni personaggi che avrebbero visitato il territorio cinese²¹. È cosa certa, per esempio, che il generale Ziyād b. Šāliḥ al-Ḥuzā‘ī (m. 135/752-3) sia stato l’artefice della vittoria sui Cinesi datata 751 A.D. È attestata anche la presenza di artigiani cinesi nella capitale abbaside in quegli anni sicché ci potrebbe essere stata un’altra possibilità concreta di interscambio di informazioni²².

al-Mas’ūdī (m. 345/956), l’Erodoto degli Arabi, nella sua monumentale

opera tradotta impropriamente «Le praterie d’oro»²³, riferisce di un mercante di Samarcanda che viaggiava da Sirāf a Canton. Altri raggiunsero la capitale chiamata Anmwā (?), ma questo toponimo risulta di difficile identificazione anche perché sono attestate forme diverse: Ancū, Anṣū o Bānṣū (Yang-tcheou), Yangōu o Yančū, una località distante da Khānfū trenta giorni²⁴. La città ospitava il *Faghfoūr* della Cina ovvero Tamghād-j-khān, il grande re. *Faghfoūr* è una alterazione del lèmma persiano *Baghpōūr*

Fig. 1 - *Corano*, XVI sec.
<https://www.capitoliumart.com/it/lotto/sezione-del-corano-juz-n-10-cina-tardo-xvi-secolo/xlt-21014>



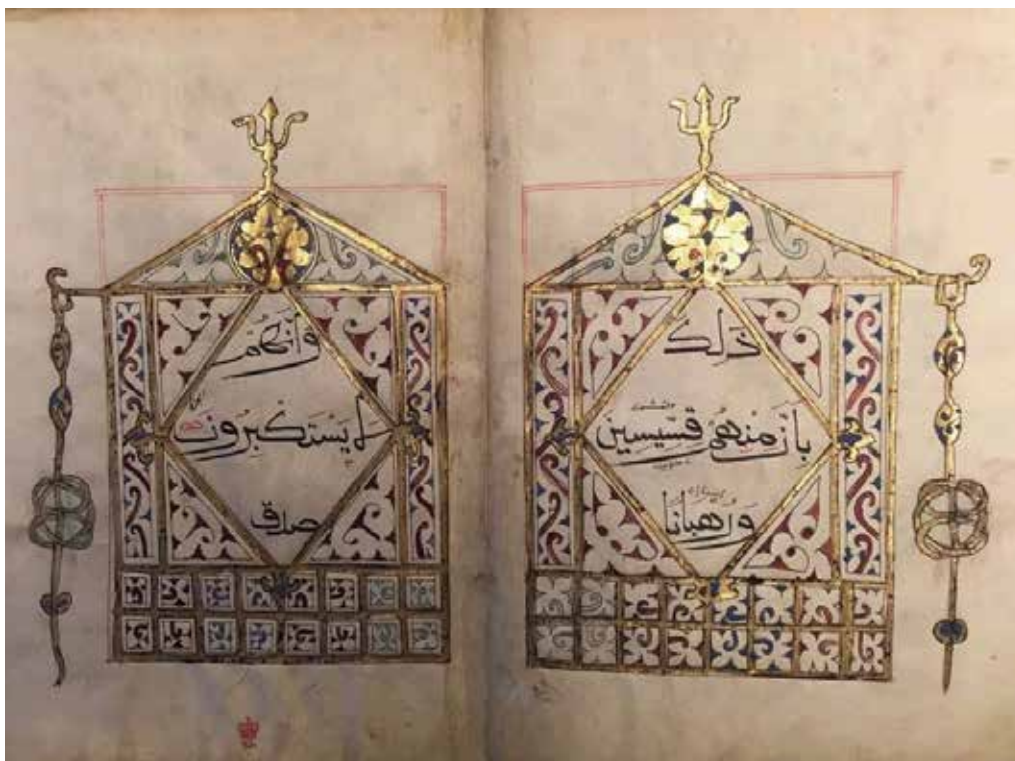
1

«Figlio del Cielo» qualifica che gli autori arabo-islamici attribuiscono all’imperatore della Cina²⁵. Anche l’enciclopedista Ibn al-Nadīm (fl. X sec.) riporta lo stesso significato ma attribuisce l’informazione a un certo Ġikī, un suo informatore cinese, di cui però non dice altro, a eccezione della data relativa all’informazione e cioè 356 H ovvero 967 A.D.²⁶. Una fonte disponibile in traduzione inglese, ma non consultabile in originale, riporta informazioni similari. Un certo Giacobbe da Ancona (1221-??), un ebreo anconetano giunto in Cina nel 1271, vale a dire alcuni anni prima di Marco Polo (1254-1324), e che alcuni ritengono «fonte attendibile» riferisce:

«But first I should tell that the land of Sinim, or Mahacin, is divided in two parts, that of the Cataini [...] and that of the Mancini of the south who live under a king called Toutson, whom they call

tentsu, which is to say the Son of Heaven»²⁷.

Alcuni secoli dopo, Domingo Fernández de Navarrete (1618ca.-1689) che trascorse parte della sua vita in Cina (1658-69) e fu uno strenuo oppositore dei metodi evangelici dei «gesuiti mandarini», qualifica attribuita anche a Matteo Ricci (1552-1610), nel *Tratado segvndo del modo, y disposicion del govierno del Chino, de svv sectas, y de las cosas mas memorables de sv historia...* riferisce che «... 14. La secta de los Moros, ha mas de quatrocientos años, que entrò en la China...» [Capitvlo IX. *De las sectas, Templos, ayunos, y otras cosa det China*]²⁸. Il missionario ed erudito domenicano lascia intendere che l’Islām, che riteneva una setta, sarebbe entrato in Cina in epoca tarda ovvero quattrocento anni prima, o giù di lì. Questa affermazione, poco verosimile a prima vista, è



2
però in linea con le fonti medievali che trasmettono informazioni sulla presenza di musulmani, o meglio saraceni (e.g. Guglielmo da Rubruck, 1220-1293²⁹), o quelle che riportano i nomi dei cinesi convertiti³⁰ presenti in quelle terre.

È appena il caso di aggiungere alcune considerazioni relativamente all'Islām canonico. Qualche studioso è convinto che «Non ci siano prove evidenti storiche o archeologiche, dell'esistenza dell'Islām prima di 'Abd al-Malik»³¹, il Califfo arabo (m. 86/705), della dinastia degli Omayyadi. Se così fosse, fonti davvero utili ai nostri ragionamenti dovrebbero risalire all'VIII sec. ma non sembrano disponibili, per lo meno allo stato attuale della ricerca.

È ragionevole pensare che l'Islām sia stato veicolato da più persone nel corso dei loro spostamenti, da e per la Cina, e questo in epoca più tarda rispetto a quanto ipotizzato e soprattutto bisognerebbe concentrarsi in ambito ira-

nico, inoltre il tramite potrebbe essere stato nestoriano³² o manicheo.

Interscambi lessicali tra il cinese e le diverse lingue iraniche sono stati evidenziati da molto tempo, infatti:

«The case of the pistachio (and there are several others) is interesting in showing that the Chinese closely followed the development of Iranian speech, and in course of time replaced the Middle-Persian terms by the corresponding New-Persian words»³³.

Che la situazione sia notevolmente

complessa è evidente da uno scritto recente:

«By 745 the Christians had come to think of themselves as Tajiks/ Daqins, one indication that perhaps the thinking seen here was either not part of the church's elite agency or had been usurped by it. That the name Daqin arguably represents the Iranian ethnonym Tajik, and was chosen by the Church of the East as Muslim domination of Central Asia spread and Iranians, though not necessarily adopting the Muslim faith, began to be integrated into the cultural and forces that came to make up the Abbasid Empire and Revolution. The Persian dimensions seen in the Xi'an stele and the Li Su gravestone make it perfectly natural that East Syrians would want a name having continuity with their Persian past. Manicheans began to refer to themselves as Tajiks in this period too»³⁴.

Una domanda sorge spontanea: siamo assolutamente certi che quando le

fonti cinesi parlano di *Dashi* o *Ta-shih* (≈ Tājik o Tāzī) si riferiscano senza ombra di dubbio agli Arabi, e che questo lèmma indichi anche i musulmani?³⁵ Nonostante la convinzione comune:

«Starting from the Tang period, the term *Dashi* was used to refer to Arabs or Arabia in Chinese documents. The Umayyad dynasty (661-750) and Abbasid dynasty (750-1258) of the Arab Empire were respectively recorded as *baiyi Dashi* ... and *heiyi Dashi* ... In the early period of the Tang, *Dashi* was used to call the Caliphate regime in Arabia. Gradually it was not used not merely to identify Arabs but encompassed Muslims at large»³⁶,

una certa prudenza sembra necessaria perché l'«Arabia» di cui parlano le fonti è un territorio generico e da definire³⁷, inoltre *Dashi* è usato in contesti troppo diversi nel corso del tempo ed è necessario contestualizzarlo di volta in volta.

È evidente che questo segmento di ricerca necessita di ulteriori approfondimenti perché i personaggi e i toponimi selezionati, conosciuti alle fonti arabo-islamiche, non hanno portato a conclusioni certe. Risultati diversi potrebbero derivare dallo studio delle comunità nestoriane³⁸ o cristiane nella provincia denominata *Bēth Sināyē*³⁹, avendo come lingue di riferimento siriano e persiano piuttosto che arabo.

NOTE

¹ e.g. Jun-yan ZHANG, *Relations between China and the Arabs in Early Times*, in «The Journal of Oman Studies», VI/1, 1980, pp. 91-109; D.C. GLADNEY, *Islam in China: Accommodation or Separatism?* in «The China Quarterly», No. 174, Religion in China Today, June 2003, pp. 451-467; Benite ZVI BEN-DOR, *The 'Dao of Muhammad': Scholarship, Education, and Chinese Muslim Literary Identity in Late Imperial China* [*Harvard East Asian Monographs*, 248], Cambridge-MASS & London, Harvard UP, 2005; J. Liliu CHEN, *Chinese Heirs to Muhammad: Writing Islamic History in Early Modern China* [*The Modern Muslim World*, 7], Piscataway-NJ, Gorgias Pr., 2020; Alimu TUOHETI, *Islam in China: A History of European and American Scholarship*, Piscataway-NJ, Gorgias Pr., 2021.

² K. PETERSEN, *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab*, New York, Oxford UP, 2018.

³ Un'altra moschea, databile 1281 A.D., in precedenza luogo di culto nestoriano, è utile ai nostri ragionamenti: G. LANE, 11: *The Phoenix Mosque* 鳳凰寺, 鳳凰清真寺, in *The*



Mongols' Middle East: continuity and transformation in Ilkhanid Iran [Islamic history and civilization: studies and texts, 127], ed. by B. DE NICOLA - C. MELVILLE, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 237-276; *The Phoenix Mosque and the Persians of Medieval Hangzhou*, ed. by G. LANE, London, Gingko Library, 2018.

⁴ Questi era conosciuto anche come *Mingshi* "Xiyu zhuan" 明史西域傳: D.D. LESLIE, *The Sahaba Sa'd [Sa'ad] Ibn Abi Waqqas in China*, Paper presented at the conference *The Legacy of Islam in China: An International Symposium in Memory of Joseph F. Fletcher*, Harvard University, 14-16 April 1989, Cambridge-MASS, The Center, 1989, *passim*.

⁵ D.D. LESLIE - M. WASSEL, *Arabic and Persian Sources used by Liu Chih*, in «Central Asiatic Journal», XXVI, 1/2, 1982, pp. 78-104.

⁶ È probabile che il Nostro conoscesse la letteratura polemica antislimica o scritti come la *Vita Machometis* di Embrico de Mainz (XI-XII sec.). Sappiamo con certezza che in una biblioteca di Pechino erano consultabili gli scritti di Tirso González de Santalla s.J. (1624-1705), autore della *Manuductio ad conversionem Mahumetorum* [Guida alla conversione dei Musulmani], e Tomás de Jesús, al secolo Díaz Sánchez Dávila, conosciuto come Tomás de Andrade, un carmelitano scalzo (o.c.d. 1564-1627), autore del *De Mahumeto et Mahumetana lege tractans* [Su Muḥammad e la religione islamica]: H. VERHAEREN C.M., *Catalogue de la Bibliotheque du Pé-T'ang*, éd. par M.E. CAMERON - Osamu SHIMIZU, Pekin, Imprimerie des Lazarises, 1949, col. 501 e col. 186 [Altra ed. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres (humanités d'Extrême-Orient), 1969²].

È inoltre probabile che qualche copia della *Manuductio* sia stata inviata alla corte dell'imperatore Kangxi (康熙帝 r. 1661-1722), e questo significa che l'opera ebbe un'ampia circolazione: D. VÁZQUEZ RUIZ, *Praxis conuertendi Mahumetanos. Tirso González de Santalla's Manuductio*, in *The Qur'an in Rome: Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism* [The European Qur'an, 4], ed. by F. STELLA - R. TOTTOLI, Berlin-Boston, de Gruyter, 2024, p. 388.

⁷ *The Arabian prophet: a life of Mohammed from Chinese and Arabic sources: a Chinese-Moslem work*, Shanghai, Printed by the Commercial Pr., 1921.

⁸ S. MAHDIHASSAN, *Khazana, a Chinese word in the Koran, and the associated word Godown*, in «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», n.s. XXVIII/1, 1953, pp. 22-24; ID. *Kursi or throne: A Chinese word in the Koran*, in «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society» n.s. 28/1, 1953, pp. 19-21; ID. *Chinese words in the Holy Koran: 5. Qirtas, meaning paper and its synonym, Kagaz*, in «Journal of the University of Bombay», n.s. XXIV, Sept. 1955, pp. 148-162.

⁹ Cfr. P.D. BUELL - E.N. ANDERSON, *Arabic medicine in China: Tradition, innovation, and change* [Crossroads - history of interactions across the silk routes, 3], Leiden-Boston, Brill, 2021, http://doi.org/10.1163/9789004447288_007

¹⁰ H. KENNEDY, *Landholding and Law in the Early Islamic State*, in *Diverging paths? The*

shapes of power and institutions in medieval Christendom and Islam [The Medieval Mediterranean, 101], ed. by J. HUDSON - A. RODRÍGUEZ, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 171.

¹¹ Hamada M. HAGRAS, *An Ancient Mosque in Ningbo, China* "Historical and Architectural Study", in «Journal of Islamic Architecture», IV/3, June 2017, pp. 102-113, <http://doi.org/10.18860/jia.v4i3.3851> Si veda anche: N. SHATZMAN STEINHARDT, *China's Early Mosques* [Edinburgh Studies in Islamic Art], Edinburgh, UP, 2015.

¹² A. GEORGE, *Direct Sea Trade Between Early Islamic Iraq and Tang China: from the Exchange of Goods to the Transmission*



3

of Ideas, in «Journal of the Royal Asiatic Society», Third Series, XXV/4, Oct. 2015, pp. 579-624; J.W. CHAFFEE, *The Muslim Merchants of Pre-Modern China: The History of a Maritime Asian Trade Diaspora, 750-1400* [New Approaches to Asian History], Cambridge-New York, Cambridge UP, 2019, <http://doi.org/10.1017/9780511998492>

¹³ Buzurg Ibn SHAHRIYĀR (fl. X sec.), *Ajā'ib al-Hind, Les merveilles de l'Inde: ouvrage arabe inédit du Xe siècle traduit pour la première fois d'après un manuscrit de la collection de M. Schefer, copié sur un manuscrit de la mosquée de Sainte-Sophie, à Constantinople. Avec introd., notes, index analytique et géographique*, Paris, A. Lemerre, 1878, XLVI p. 79.

¹⁴ Il nostro informatore è Sallām l'interprete, forse un ebreo cazaro nonché uno dei più antichi viaggiatori arabi, le sue informazioni sono state riprese, perché ritenute valide, da alcuni geografi arabo-islamici. F. GABRIELI, *Viaggi e viaggiatori arabi* [Biblioteca Sansoni], Firenze, G.C. Sansoni S.p.A., 1975, p. 33 s.; A.M. MARTELLI, *Viaggiatori arabi medievali* [Biblioteca ICOO, 14], Milano, Luni ed.ce, 2021, p. 18 s.

¹⁵ Tao WANG, *Parthia in China: a Re-examination of the Historical Records*, in *The Age*

Fig. 3 - *Corano* con traduzione cinese, BL IO Islamic 3440, f.13v-14r, XVIII secolo (inchiostro su carta) <https://x.com/CellardEleonore/status/1737864212708221262>, Twitter 21 dicembre 23

of the Parthians: *The Idea of Iran*, ed. by V.S. CURTIS - S. STEWART, London, I.B. Tauris, 2007, II, pp. 87-104.

¹⁶ «Khamdān è una città della Grande Cina che è la più importante tra le due Cine, lì si trova un grande fiume più largo del Tigri a Bašra...»: Buzurg Ibn SHAHRIYĀR, *Ajā'ib al-Hind, Les merveilles de l'Inde*, XLVI p. 79. Anche Mir 'Izzet Ullāh, che visitò quei territori nell'ottobre 1812, menziona Khamdān nel tratto compreso tra Lé e il Khotan: 31. *Travels beyond the Himalaya* Repub. from the Calcutta Oriental Quarterly Magazine, 1825, in «Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», VII/14, 1843, p. 297.

¹⁷ Raphael ISRAELI, *Medieval Muslim Travellers to China*, in «Journal of Muslim Minority Affairs», XX/2, 2000, pp. 313-321, <http://dx.doi.org/10.1080/713680367>

¹⁸ *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources: Sallarn's Quest for Alexander's Wall* [Brill's Inner Asian Library, 22], ed. by E. VAN DONZEL - A. SCHMIDT, Leiden-Boston, Brill, 2009, n. 46, p. 193. Cfr. M. BROOMHALL, B.A., *Islam in China*, Piscataway-NJ, Gorgias Pr., 2007 (facs.repr.ed.).

¹⁹ *Dashi* sembrerebbe la trascrizione dell'etnico persiano Tājik o Tāzī. Secondo B. Karl-

gren nell'VIII sec. la pronuncia di *Dashi* sarebbe stata *dāi-dzjak* perciò simile a *Tājik* o *Tāzī* ovvero tajiko. Altri ritengono che si tratti di un prestito lessicale dal persiano: TOR ULVING, *Dictionary of Old and Middle Chinese: Bernhard Karlgren's Grammata Serica Recensa Alphabetically Arranged*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1997, ap. Hyunhee PARK, *Mapping the Chinese and Islamic world: cross-cultural exchange in pre-modern Asia*, New York et al., Cambridge UP, 2012, p. 203; I.A. VULLERS, *Lexicon persico-latinum etymologicum com linguis maxime cognatis Sanscrita et Zendica et Pehlevica comparatum...*, s.v. *Tāzī* «Arabs, arabicus», I, p. 413B.

²⁰ D.S. LOIPEZ JR., *Hyecho's journey: the world of Buddhism*, Chicago-London, Chicago UP, 2017, p. 31.

²¹ Utile consultare: *Winds of Jingjiao: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* [orientalia, patristica, oecumenica, 9], ed. by LI TANG - D. WINKLER, London, Lit, 2016, *passim*.

²² P. PELLIOU, *Des artisans chinois à la capitale abbasside en 751-762*, in «T'oung Pao», Second Series, XXVI, 2/3, 1928, pp. 110-112.

²³ AL-MAS' ŪDĪ Abū al-Hasan 'Alī b. Husayn, *Murūğ al-dahab wa-ma'ādin al-ğawhar* [Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique], edit. C. BARBIER DE MEY-NARD - P. DE COURTEILLE, Paris, Imprimerie impériale, 1861-1917 (Altra ed. riv. e corretta: éd. par C. PELLAT, Bayrūt, al-Ġāmi'a al-Lub-nāniyya, 1965-79, 7 voll.), I, pp. 307-21. Un ms leggibile è consultabile in Gallica, a cura della BN di Francia: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10031211j/fl.item.zoom>

²⁴ ABŪ AL-FIDĀ' Ismā'il ibn 'Alī (1273-1331), *Géographie d'Aboulféda*; traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et de déclarations par M. Reinaud ... Paris, Imprimerie nationale, 1848-83, II/2, p. 123.

²⁵ Ancora valido P. PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, Paris, Impr. Nationale, 1963, II, s.v. «Facfur», p. 652 s.

²⁶ *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, ed. and transl. by B. DODGE, New York-London, Columbia UP, 1970, II, p. 839, n. 49.

²⁷ JACOB D'ANCONA, *The city of light*, transl. and ed. by D. SELBOURNE, London, Little, Brown and Company, 1997, p. 106. In questo caso, il Figlio del cielo regnante dovrebbe essere Duzong (宋度宗 r. 1264-74).

²⁸ Domingo Fernández NAVARRETE O.P., *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*: descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del: con narración difusa de varios sucesos y cosas singulares de otros reynos...: añadense los decretos pontificios y proposiciones calificadas en Roma para la mission Chinica; y una Bula de ... Clemente X... En Madrid: en la Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon: a costa de Florian Anisson..., 1676, p. 83A [Anche quest'opera sarebbe stata custodita presso la Biblioteca Pei-t'ang di Pechino].

²⁹ *Viaggio in Mongolia (Itinerarium)* [Scrittori greci e latini], a cura di P. CHIESA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori ed.re, 2011.

³⁰ e.g. Zheng He o Cheng Ho o Hağgi Maḥmūd (1371-1433), noto esploratore delle coste africane ed eunuco: E.V. BRETSCHNEIDER, *Chinese Mediaeval Notices of the Mohammedans*, in *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources: fragments towards the knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century* [Trübner's Oriental Series], London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1910, I, p. 264 s.; T. FILESI, *Le relazioni della Cina con l'Africa nel Medio-Evo*, Milano, Giuffrè ed.re, 1975², *passim*.

³¹ Cfr. Sulaymān BASHĪR, *Muqaddimah fī al-tārīḥ al-āḥar: naḥwa qirā'a ḡadīda lil-riwāya al-Islāmiyya. An Introduction to the Other History, Towards a New Reading of Islamic Tradition*, al-Quds, Sulaymān Bashīr, 1984, p. 8.

³² Huaiyu CHEN, *The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China*, in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* [orientalia, patristica, oecumenica, 1], ed. by LI TANG - D. WINKLER, London, Lit, 2009, pp. 195-13.

³³ B. LAUFER, *Sino-Iranica: Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran with special reference to the history of cultivated plants and products*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1919, p. 253.

³⁴ R.T. GODWIN, *Persian Christians at the Chinese Court: The Xi'an Stele and the Early Medieval Church of the East* [Library of Medieval Studies], London, I.B. Tauris, 2019, p. 83. Cfr. W. SUNDERMANN, *An early attestation of the name of the Tajiks*, in *Medioiranica*, Proceedings of the International Colloquium organised by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 48], ed. by Wojciech SKALMOWSKI - A. VAN TONGERLOO, Leuven, UP, 1993, pp. 163-71.

³⁵ Si veda: Minoru INABA, *Arab Soldiers in China at the Time of the An-shi Rebellion*, in «Taya Bunko»-Tōkyō, LXVIII, 2011, pp. 35-61.

³⁶ Meng WEI, *The Advent of Islam in China: Guangzhou Fanfang during the Tang-Song Era* (2010). All Theses and Dissertations (ETDs). 814. <https://openscholarship.wustl.edu/etd/814>, p. 2 n. 7.

³⁷ Conosciamo una pluralità di Arabiae: *Arabia Felix* (o *Arabia Eudaïmōn*) detta anche *Arabia Odorifera*, *Arabia Petraea*, *Arabia Deserta* (o *Arabia érēmos*), *Arabia Adquisita*, *Arabia Capta*, *Arabia Nova*, *Arabia Areopolis*...

³⁸ Utile consultare: Kahar BARAT, *Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th Century China*, in «Journal of Asian History», XXXVI/2, 2002, pp. 184-197; *Christianity on the Roads to Central Asia, from Merw to Xi'an*, in F. BRIQUEL CHATONNET - M. DEBIE, *The Syriac Word: In Search of a Forgotten Christianity*, transl. by J. HAINES, New Haven-London, Yale UP, 2023, pp. 127-31, <https://doi.org/10.2307/jj.2543557.11>; LI TANG, *Marco Polo's description on "Nestorians" and other Christian Groups in Yuan China*, in *Marco Polo's Research: Past, Present, Future*, ed. by H.U. VOGEL

- U. THEOBALD, Tübingen, TLP, 2024, pp. 335-60 [La studiosa analizza alcuni toponimi tra i quali *Cascar* (喀什), località in cui era attiva una comunità arabo-islamica].

³⁹ D. WILMSHURST, *Beth Sinaye: A Typical East Syrian Ecclesiastical Province?* in *Winds of Jingjiao: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, cit., pp. 253-66.

