

# *intorcettiana*





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



Fondazione  
Prospero Intorcetta  
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X  
Anno V - N.10 Luglio-Dicembre 2023  
Codice Fiscale: 0113197086 3 - P.IVA: 01271020867  
Registrazione al Tribunale di Enna No. 02 del 12/11/2018  
Iscrizione REA:EN-416992 - Editoria

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

**Telefono/Fax**  
0935681840

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

**Sede legale**  
Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

**Direttore Responsabile**  
Giuseppe Accascina

**Direttori Editoriali**  
Giuseppe Portogallo  
Paolo Centonze

**Segreteria di Redazione**  
Antonino Lo Nardo

**Comitato Scientifico**  
Giuseppe Barone, Giorgio Casacchia,  
Michele Fatica, Tiziana Lippiello, Thierry Meynard,  
Adolfo Tamburello, 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  
marzo 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**  
La statua di Marco Polo ad Hangzhou. La città di Hangzhou  
non ha dimenticato il primo occidentale che la visitò e la fece  
conoscere agli europei. Pertanto Marco Polo è stato onorato  
con una statua vicino al Lago dell'Ovest.

# Sommario

**2 Editoriale**  
di Giuseppe Portogallo

**6 Appunti sulla antica monetazione cinese**  
di Roberto Cisini

**12 Hanno contribuito a questo numero**

**14 Intervista col missionario: i consigli di Prospero Intorcetta  
ai gesuiti in partenza per la Cina**  
di Elisa Frei e Christoph Nebgen

**20 Le «De Sinarum literis» du Père Prospero Intorcetta:  
une rencontre linguistique, religieuse et calligraphique**  
di Liu Man

**44 I problemi della georeferenziazione della presenza  
missionaria in Cina attraverso i secoli**  
di Stefano Piastra

**48 Some Preliminary Remarks on the First Chinese  
Translation of Thomas Aquinas' Summa theologica**  
di Michael Lackner

**56 I gesuiti geografi e cartografi missionari in Cina**  
di Aldo Caterino

**78 La Cartografia della Cina, i gesuiti, la Tabula Rogeriana**  
di Lu Huizhong

**82 Giuseppe Castiglione. Un pittore gesuita milanese alla  
corte dei Qing**  
di Isabella Doniselli Eramo e Marco Musillo

**90 La "Sinofilia dei Gesuiti"**  
di Adolfo Tamburello

**94 Il gesuita palermitano Giuseppe Candone e la cometa del  
marzo 1668**  
di Antonino Lo Nardo

**100 Sulle diverse forme del libro in Cina**  
di Carlo Pastena

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

**111 Segnalazione bibliografica**  
a cura di Rosa Conte

di Giuseppe Portogallo

2

## Ognuno vede quel che tu pari, pochi sentono quel che tu sei

Niccolò Machiavelli



1



1a



1b

**N**el N. 9 di INTORCETTIANA, nell'Editoriale, ho raccontato delle attività che ho svolto in Cina/Pechino, nella mia qualità di Presidente della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, a favore del Zhalan /Jesuit Cemetery dedicato a P.Matteo Ricci S.J. e del progetto per il restauro dell'antico Seminario Saint Vincent's e la Chiesa nella stessa area per trasformarlo in museo permanente; all'interno di questo museo sono previsti spazi per accogliere documentazione, immagini e quanto altro sui Gesuiti presenti nel Zhalan Jesuit Cemetery.

Per supportare il progetto del museo abbiamo fatto successivi incontri e donazioni:

**23 ottobre 2019**

Consegnata mappe Aleni: the 'Chinese World Map' printed by Giulio Aleni in Hangzhou between 1623 and

1644 (figg. 1, 1a, 1b, 1c, 1d). I due fogli del mappamondo di Padre Giulio Aleni S.J., conservati a Roma nella Biblioteca Apostolica Vaticana, editi ed aggiornati a partire dal 1623, furono ispirati ed influenzati dal più famoso mappamondo di Padre Matteo Ricci, dato alle stampe, in diverse edizioni, successivamente alla fine del XVI secolo.

Pur essendo successiva, l'edizione di Aleni costituisce un unicum al mondo essendo la prima mappa delle terre allora conosciute scritta in cinese e di dimensioni tali da permettere un'agevole consultazione. È una mappa che, fondendo assieme le conoscenze geografiche occidentali e cinesi, è relativamente fedele, pur con qualche eccezione, ai limiti reali dei continenti, rappresentati, come nel mappamondo di Matteo Ricci, da un punto di vista non eurocentrico.

Padre Aleni, missionario in Cina e contemporaneo di padre Intorcetta,



1c



1d



ha riprodotto nel suo planisfero sinocentrico, una versione che, pur non discostandosi dalle allora tradizionali rappresentazioni tolemaiche dell'Eurasia, pone la Cina in evidenza, al centro, estendendo verso est la rappresentazione tolemaica dell'ecumène ovvero la parte di terra abitata e conosciuta.

**21 marzo 2023**

Consegnata mappa Braidense/Aleni (figg. 2, 2a, 2b)

**18 Ottobre 2023**

Presso la sede dell'International Cooperation and Exchange Department del BAI (Beijing Administration Institute) si è svolto l'incontro tra i rappresentanti dell'Istituto, della Fondazione Prospero Intorcetta e del Centro Giulio Aleni (fig. 3)

Questo Dipartimento del BAI ha tra i suoi compiti "Ricevimento dei visitatori del cimitero di Matteo Ricci e altri missionari stranieri e sviluppo di opportunità per arricchimento di questo storico legame tra la Cina e l'Occidente".

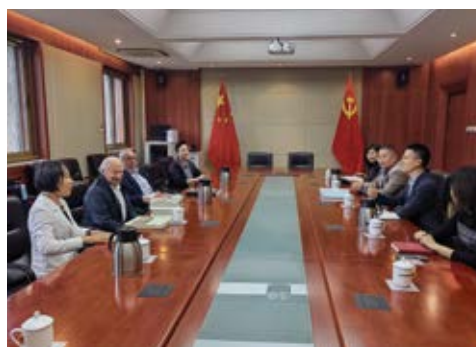
Il sig. Chen Cong, che solo da pochi mesi ha assunto l'incarico di direttore del Dipartimento, ha spiegato come il progetto sia rimasto fermo a causa della pandemia Covid, ha ribadito che purtroppo i responsabili del BAI non hanno ancora preso una decisione definitiva circa la destinazione dell'immobile.

Ho consegnato, come avevo promesso nel precedente incontro del 22 marzo, delle gigantografie di Matteo Ricci, Giulio Aleni, Prospero Intorcetta, Ludovico Buglio e del planisfero Ricciano, considerando gli ampi spazi che sarebbero disponibili. Ho consegnato anche una copia (delle poche ormai esistenti) del volume di Pasquale D'Elia *Il Mappamondo cinese del P. Matteo Ricci*, materiale che si aggiunge al busto in pietra arenaria siciliana, alla copia del quadro raffigurante Niccolò Longobardo e del calco della stele, già consegnati nel dicembre 2020.

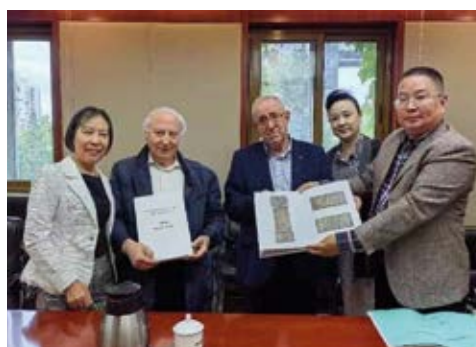
Il sig. Chen Cong si rammarica che la stele originaria, recuperata tra i reperi della distruzione delle guardie rosse del 1973, non si ancora stata re-



2



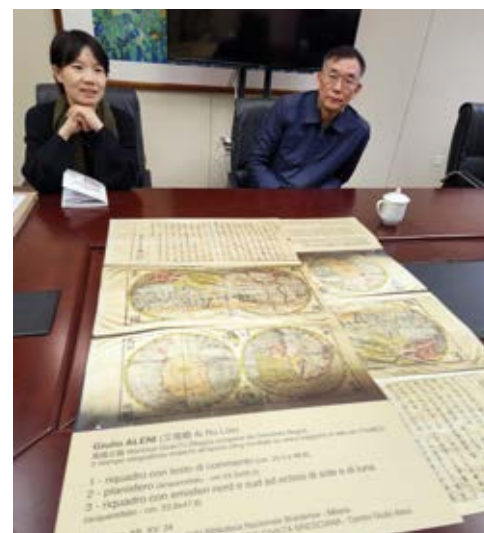
3



4a

staurata, perché di competenza del dipartimento dei beni archeologici.

Gianfranco Cretti ha illustrato il progetto del Centro Aleni e consegnato le copie dei volumi su Giulio Aleni fin qui pubblicati, mentre Xiu Feng Huang ha presentato l'operato di Aleni in Cina.



2a



2b



4



5



A dimostrazione del loro impegno nel progetto culturale sui gesuiti l'archeologo Mr. GUO BAO ci ha consegnato copia del suo libro (figg. 4, 4a) sulle stele degli undici gesuiti italiani le cui stele sono ricollocate a Zhalan e la d.ssa Chen Xinyu copia del suo volume sulle vicende storiche del cimitero Zhalan, delle lapidi e delle loro iscrizioni, della chiesa, del seminario, delle strutture di assistenza dei padri Lazzaristi che hanno proseguito l'opera dei

gesuiti fino al 1952 (fig. 5).

Per consentire la miglior conoscenza dei nostri Gesuiti ho donato al costituente "Museo dei Gesuiti" a Pechino che affianca il "Jesuit Cemetery" Le seguenti tele in seta raffiguranti: P. Giulio Aleni S.J. (fig. 6); P. Prospero Intorcetta S.J. (fig. 7); P. Matteo Ricci S.J. (fig. 8); P. Ludovico Buglio S.J. (fig. 9); Kunyu Wanguo Quantu (fig. 10) è il più antico mappamondo cinese nello stile delle mappe europee. È stato

stampato per la prima volta in Cina, nel 1602, da Matteo Ricci, su richiesta dell'imperatore Wanli; Mappamondo Cinese Del P. Matteo Ricci (figg. 11-12) (Terza Edizione -Pechino, 1602) Conservato Presso La Biblioteca Vaticana commentato tradotto e annotato dal Pasquale M. D'Elia S. I. sinologo. Ristampa anastatica. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938.



6



7



8



9



11



10



12





## Nessuno muore sulla terra finché vive nel cuore di chi resta.

Il 3 gennaio 2024 il nostro Socio Onorario Dott. Vincenzo Scuderi ci ha lasciato e lo ricordiamo con un “elogio” che il figlio Arch. Giuseppe Scuderi gli ha dedicato:

Vincenzo Scuderi nasce nel 1923, in una famiglia contadina, in una contrada a una dozzina di chilometri da Trapani. La passione per gli studi umanistici emerge, come lui stesso ha dichiarato in una intervista, “mentre l'Italia si preparava alla guerra io intraprendevo gli studi nella Facoltà di Lettere a Palermo, la passione letteraria e filosofica cominciava a intrigarmi; e, studiando studiando, anche quella per la storia dell'arte”.

Il Prof. Filippo Di Pietro gli assegnò come tesi di laurea lo studio della splendida statua della “Madonna” nel Santuario della Annunziata a Trapani. Appena laureato, nel 1947, viene chiamato al Museo Pepoli di Trapani, di cui diverrà poi direttore. Per vent'anni si occupa del rinnovamento edilizio e della risistemazione delle collezioni del museo, una esperienza di grandi studi nel settore della “museografia” post bellica, con le evoluzioni della disciplina verso i “musei attivi” rispetto alle semplici pinacoteche neoclassiche e ottocentesche. E grandi lavori “pragmatici”, dalla gestione dei cantieri alla ricerca delle soluzioni, anche empiriche, per la migliore esposizione e fruizione delle opere.

Nel 1965 viene chiamato a Palermo a ricoprire la carica di Soprintendente alle Gallerie e opere d'arte della Sicilia. I primi anni dell'incarico sono dedicati all'instancabile lavoro di recupero delle opere sopravvissute al terremoto della Valle del Belice, per restituirle ai luoghi d'appartenenza, concretizzando la sua idea di gestione e tutela dei Beni Culturali, la valorizzazione delle opere nei loro luoghi “natii” piuttosto che la loro “esposizione” in luoghi di nuova raccolta. Ha sempre sostenuto che occorre pubblicare le schede acquisite dall'Amministrazione con le campagne di catalogazione sul territorio, per l'ovvia ragione che solo così, attraverso la più diffusa conoscenza della cultura civica e di livello medio, possa aversi la

più efficace conservazione e tutela del patrimonio culturale. Ha curato decine di mostre di “Opere d'arte restaurate”; segnaliamo poi la cura delle mostre dedicate a Filippo Paladini, a Pietro D'Asaro “il monocolo di Racalmuto”, e la grande mostra su “Pietro Novelli e il suo ambiente”.

Al suo periodo di direzione dell'Ufficio di Esportazione della Soprintendenza di Palermo risalgono importanti acquisizioni quali “Il Giardinere” di Van Gogh, presentato in Inghilterra e oggi acquisito dalla Galleria nazionale d'arte moderna e contemporanea di Roma, o le due stele funerarie di Antonio Canova, presentate per l'esportazione in Germania, e oggi esposte presso la sede della

Soprintendenza di Palermo.

Vincenzo Scuderi sintetizzava la sua idea di “patrimonio artistico” nel motto latino ARS UNA, SPECIES MILLE: l'evoluzione del concetto di “beni culturali”, soprattutto nel XXI secolo, sta rapidamente espandendo le idee, e conseguentemente le forme con cui queste si sostanziano, per la “valorizzazione”. L'aratro esposto nel museo degli attrezzi contadini del paesino ibleo e la metopa del tempio di Selinunte, l'abito sontuoso in una raccolta in un palazzo nobiliare e la “land art” delle opere della Fiumara d'Arte, ormai dialogano tra loro nella definizione che lui definiva “musiva”, dell'arte. L'Arte non ha un passato, è un presente immanente.



Vincenzo Scuderi, davanti l'ingresso della sede storica della Soprintendenza alle Gallerie della Sicilia, in Via dell'Incoronazione a Palermo



# Appunti sulla antica monetazione cinese

di Roberto Cisini

6

Lo sviluppo dell'economia cinese, come in quasi tutti i paesi del mondo, avvenne inizialmente grazie al baratto. Le singole capacità si poterono arricchire vicendevolmente attraverso scambi di esperienze e di materiali. Il baratto vincolava però le persone a scambiarsi oggetti che fossero di reciproco interesse. Era necessario "qualcosa di intermedio" per allargare gli scambi. In Cina questo avvenne con l'utilizzo di conchiglie *Cypraea*, dette anche cauri (fig. 1).

Le *Cypraea* furono utilizzate come "valore di scambio" per le merci in molti paesi orientali ed africani, per centinaia di anni. Sembra che, ancora nel 1600 d.C., persino i mercanti europei ne facessero incetta, per acquistare merci e schiavi in Africa.

Le conchiglie sono menzionate su

recipienti di bronzo cinesi e carapaci di tartaruga già nel 1700 a.C. con scritte del tipo "dono di cauri" e "deposizione di cauri nei tesori". Su un vaso attribuito al regno di Cheng, dinastia Zhou (1024-1005 a.C.), si legge. "Huan, conte di Ju, ha fatto questo prezioso vaso Zun (fig. 2) utilizzando 10 e 3 peng di cauri", su un altro vaso è riportata la scritta "He riceve come ricompensa 30 doppie legature di cauri che utilizzò per fare questo vaso zun".

Le *Cypraea* pesavano pochi grammi, da 1 a 5 gr. ed erano lunghe da 1 a 3 cm. Venivano legate insieme (come nei secoli dopo venne fatto con le monete di bronzo) per costruire unità di valore superiore. Negli scambi, non risulta che il peso o la dimensione avessero importanza, ma solo il numero dei pezzi.

La produzione di "valori monetali", con marchi ufficiali su diversi tipi

di materiali (*cypraea*, carapaci di tartarughe, ossa), è ben documentata a partire dalla dinastia Shang (1675 a.C. - ca. 1046 a.C.) che regnò sulla Cina nord-orientale, nella valle del Fiume Giallo.

Lo sviluppo dell'economia cinese portò ad un forte aumento degli scambi che richiese un maggior numero di pezzi di "valore monetali", questo fatto portò prima alla svalutazione e poi alla progressiva eliminazione dell'uso delle conchiglie, non disponibili in quantità sufficiente e che, tra l'altro, presentavano problemi di deperibilità.

## Le monete di bronzo riproducenti oggetti di uso comune

Le conchiglie vennero progressivamente sostituite da loro riproduzioni realizzate con materiale più resistente



1



2



3



Fig. 1 - *Cypraea annulus* o Cauri

Fig. 2 - Vaso Zun

Fig. 3 - Conchiglie in bronzo 400-220 a.C.



e più disponibile come osso, legno, pietra, giada e infine bronzo (fig. 3).

A partire dai governanti Zhou, intorno all'anno 1000 a.C., le conchiglie furono sostituite non solo da loro riproduzioni, ma anche da altri piccoli oggetti in bronzo ispirati agli attrezzi usati nella vita quotidiana: vanghe, coltelli, chiavi, anelli, campane, ecc. (fig. 4) Il confine tra monete e amuleti beneauguranti era spesso molto labile.

Il peso e la forma dei bronzetti variava, anche notevolmente, da zona a zona.

Sul loro dritto c'erano di solito dei segni che indicavano che "avevano valore", talvolta anche il luogo della zecca che li aveva prodotti e il nome del "potente" che aveva deciso la loro produzione. Sul retro spesso non era riportato nulla, solo qualche volta simboli di buon auspicio (stelle, luna, nuvole).

Le monete "spilla" e "cicala" (dinastia Zhou) sembra venissero attaccate ai vestiti, sono considerate monete perché trovate nelle tombe insieme ad altri bronzetti usati sicuramente come monete, ma il loro uso come moneta non è certo.

Anche alcuni esemplari di bronzetti a forma di pesce (fig. 5) sono stati trovati nelle tombe insieme alle monete. Forse però furono usati come sonaglio nelle cerimonie religiose dell'epoca Zhou (1122-255 a.C.).

### Le monete vanga

Nello stato di Zhou, come moneta, era diffusa una piccola riproduzione in bronzo, di pochi cm., della comune vanga degli agricoltori, che portava, nella parte superiore, un buco rettangolare, a ricordare il manico che si infilava appunto nella vanga (fig. 6). Alcuni

archeologi sostengono che le vanghe stesse, in tempi antichi, erano utilizzate come valore di scambio.

La riproduzione della vanga si modificò successivamente in "vanga quadrata" o "spada". Il buco per l'inserimento del manico non c'era più e la moneta era diventata piatta (fig. 7).

In questo tipo di monete, si può intravedere la figura stilizzata di un uomo con testa (quadra), spalle e gambe con spigoli vivi.

Fig. 4- Bronzetti

Fig. 5 - Bronzetto piatto a forma di pesce, lungo 4 cm con un foro nella testa

Fig. 6 - Moneta vanga

Fig. 7 - Monete vanga piatte



4



5



7



6





8



9



10



12



11

Moneta coltello appuntito



Grande Moneta coltello dello stato di Qi (400-220 a.C.), pesa circa 48 gr.



Piccola spada prodotta dallo stato di Yue nel 400-300 a.C. circa (epoca Stati Combattenti)

L'evoluzione della forma "vanga piatta" dell'epoca degli Zhou è stata la forma "vanga a tre buchi" (fig. 8). È piuttosto singolare poiché ha un buco in quella che potremmo identificare come una "testa" e due in quelle che potremmo identificare come "gambe".

### Le monete coltello

Tra il 453 a.C. e il 221 a.C. comparvero le monete coltello (fig. 9). Sono state scoperte numerose tipologie di "monete coltello". Sono caratterizzate dall'aver scritte interpretate con la parola "valore", l'area dove era la zecca e il nome del re che le ha fatte produrre. Gli esperti indicano lo stato di Qi come il maggior produttore di monete coltello.

Le monete coltello di ridotte dimensioni e peso sono state chiamate "Coltelli Ming" (fig. 10) dal carattere scritto sul retro. Una fabbrica di queste monete è stata scoperta a Xiadu, a sud ovest di Pechino in quello che fu lo stato di Yan nel 360 a.C..

Sono state trovate in grandi quantità in aree archeologiche di molte provincie della Cina (Hebei, Henan, Shandong, ecc.), e anche in Corea e Giappone.

Dall'analisi di molte monete coltello

(fig. 11) risulta che le leghe utilizzate per la loro produzione fossero molto diverse, mediamente erano composte da rame (circa 54%), piombo (circa 38%), stagno e impurezze (circa 8%). Alcune contenevano fino al 70% di rame.

### Le monete tonde

Dopo le monete che ricordavano gli utensili si diffusero, tra il 350 e il 220 a.C., le monete di bronzo tonde col buco tondo (fig. 12). Precedettero quelle "classiche" col buco quadrato. Circolarono contemporaneamente alle monete spada e coltello durante la dinastia Zhou. Erano chiamate "hua" e facevano riferimento alla unità di peso "jin" che era di circa 250 gr. e al "Liang" di circa 15,6 gr. (misure riferite all'epoca Han). Il valore del metallo contenuto nella moneta non doveva essere troppo diverso dal valore della moneta stessa per evitare che questa venisse "tosata" o fusa. La prima unità di misura si chiamava Zhu e sembra fosse basata sul peso di 10 chicchi di miglio (circa 0,65 gr.).

A partire dal 378 a.C., furono prodotte monete tonde di bronzo, ma con il buco centrale quadrato che simboleggiava la terra, mentre il tondo sim-

Fig. 8 - Monete vanga a tre buchi

Fig. 9 - Matrice di monete coltello

Fig. 10 - Monete coltello "Ming" dello stato di Yan. Sono in bronzo e pesano circa 16 gr

Fig. 11 - Alcune monete coltello di diversa forma e peso

Fig. 12 - Monete tonde con buco tondo



boleggiava il cielo. Queste monete circolavano inizialmente prevalentemente nello stato di Qin e si chiamavano “Ban Liang” (fig. 13). La dimensione di questo tipo di monete era diversa a seconda del valore scritto nel “dritto” della stessa, mentre sul retro non era scritto nulla. Quando nel 221 a. C. la Cina fu unificata sotto il governo dei Qin, la moneta Ban Liang divenne la prima moneta ufficiale dell’impero.

A partire dalla dinastia Tang (600 d.C.) si diffuse l’usanza di apporre sulle monete un’iscrizione di quattro ideogrammi tutti sulla stessa faccia della moneta: due sull’asse verticale, generalmente il nome o soprannome (nien hao) dell’Imperatore e due su quello orizzontale, generalmente la denominazione della moneta (“valore”, “uso comune”, ecc.). L’imperatore poteva decidere di essere ricordato col soprannome per valorizzare un suo periodo di regno ritenuto da lui particolarmente importante. Le scritte vanno lette nell’ordine: Alto(A), Basso(B), Destra(D), Sinistra(S). La moneta, sotto riportata, è del 1821, imperatore Xuan Zong col soprannome di Dao Guan (dinastia Qing) e va letta così: Dao (alto) Guan (basso) Tong (destra) Bao (sinistra). Il retro, Boo Chiowan, è scritto in mancese (fig. 14)

Per avere multipli, più monete venivano legate insieme con cordini. Ma per pagamenti importanti, quali tasse e stipendi dei funzionari, risultava molto complicato e pesante trasportare tonnellate di monete attraverso l’impero, col rischio di furti e perdite.

Le monete d’argento (fig. 15), di maggior valore, erano rarissime e spesso di piccola dimensione e non vennero mai utilizzate per importi rilevanti, come invece avvenne per i lingotti d’argento che ebbero un’ diffusione maggiore.

La moneta d’argento riprodotta era di 2 zhu (pari a 200 grammi di miglio) e fu emessa dall’imperatore Fei (dinastia Song) solo per pochi mesi, sulla moneta i caratteri Yong Guang identificano il periodo di emissione, cioè nel 465 d.C. (catalogo Hartill nr.1316). Sul retro non era scritto nulla.

Come prima esposto, poiché il peso delle monete in bronzo era rilevante e di difficile movimentazione per i pagamenti importanti, l’importo totale veniva convertito in lingotti d’argento, detti Yuan Bao, (fig. 16) che venivano pesati, controllati e punzonati da parte dei gover-

natori e della corte imperiale. Sono stati trovati lingotti d’argento pesanti anche diversi decine di Kg. Qualche numismatico cinese sostiene che, oltre agli stipendi dei governatori e alle tasse, furono utilizzati anche per la retribuzione annua di lavoratori e funzionari dislocati nelle provincie di confine, lontano dalla capitale.

In Cina esistevano molti standard diversi di ponderazione a seconda della regione o del tipo di commercio. In ge-

Fig. 13 - Monete Ban Liang

Fig. 14 - Dao Guang Tong Bao, Boo Chiowan (Chendu)

Fig. 15 - Moneta d’argento di gr. 1,7

Fig. 16 - a) Lingotto d’argento di 318 g, con iscrizioni che indicano che è stato prodotto nel 1796 (primo anno di regno di Jia Qing) nella fabbrica Fu You Chang, contea di Kuang Si. Valore di circa 8 tael; b) Lingotto “sella” di 105 gr. Prodotto nella fabbrica Chin Tai, valore circa 3 tael; c) Lingotto tondo d’argento, prodotto nella zecca Caoding nella provincia Shaanxi, peso gr.21,3 valore circa mezzo tael

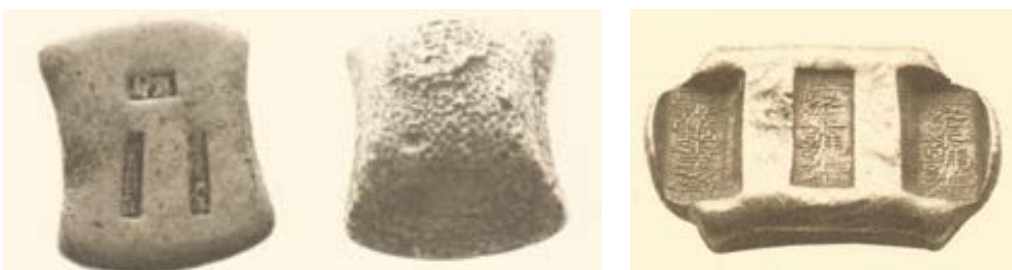


13



14

15



16a

16b



16c





17a



17b



18



Dritto



Retro

19



Dritto



Retro

20



21a



21b



21c



21d



nerale era usato il “tael” d'argento (fig. 16a, 16b, 16c, 17a e 17b) - che pesava circa 40 grammi o multipli. La misura governativa più comune era il tael *Ku-ping* (standard del tesoro), del peso di 37,5 grammi (1,21 onces).

In alcuni siti archeologici sono stati trovati, in misura decisamente limitata, anche sottili pezzi d'oro punzonati a forma di “foglia” (fig. 18).

La foglia d'oro della figura è stata ritrovata nel sito archeologico di Shouxian (Anhui) ed è una delle più antiche monete d'oro scoperte risale, infatti, all'epoca degli Stati Combattenti (403 a.c.-221 a.c.).

### Le monete della dinastia Qing

La scritta sulle monete cinesi fu solo su un lato fino alla conquista della Cina nel 1616 d.C. da parte di Nurhaci, capo militare di una tribù Jurchen (etnia Mancù). Diventato primo imperatore dell'ultima dinastia Qing, fu costretto a scrivere sul retro delle monete con caratteri mancesi per renderle comprensibili anche ai nuovi dominatori.

Questi, infatti, utilizzavano caratteri di scrittura diversi da quelli cinesi. Così, nella moneta riprodotta nel dritto si legge Jia Qing, imperatore della Cina della dinastia Qing (Pechino, 1760 - Chen-

gde, 1820) e Tong (Valuta) e Bao (prezioso), sul “retro” è scritto in mancese “Boo” che corrisponde a “Bao” sul lato sinistro e l'indicazione della zecca Wu-chang (Hubei) sul lato destro (fig. 19).

Talvolta sul retro era indicato anche il valore. Nella moneta riprodotta nel dritto si legge Xian Feng, imperatore della Cina della dinastia Qing (Pechino, 1831 - Chengde, 1861) e Yuan (Valore) Bao (prezioso), mentre sul “retro” si legge “Boo” a sinistra, Dihua (Urumqi) a destra e dall'alto al basso “Giusto” e “500” (fig. 20).

### Le monete straniere

I mercanti stranieri che arrivavano in Cina, sbarcando dalle navi o percorrendo la via della seta, possedevano monete d'argento dei propri paesi. I cinesi le accettavano per il loro contenuto d'argento. Ma, prima, dovevano essere garantite, in termini di qualità e peso dell'argento, da un funzionario governativo che le validava con una punzonatura, chop mark (fig. 21). I governatori non si fidavano delle punzonature dei colleghi, così quando le monete d'argento arrivavano nei loro territori, le facevano controllare nuovamente dai propri funzionari che apponevano il loro marchio. Dopo un po' di scambi, sulla moneta si trovavano

impressi diversi marchi. Anche le monete d'argento cinesi venivano controllate e punzonate dai governatori diffidenti.

### Le monete di Bamboo

In Cina, dal 1870 fino al 1940 i mercanti usavano bastoncini di bamboo (fig. 22) per integrare le scarse monete di piccolo taglio. Il loro valore era da 0,20 a 0,10 centesimi di dollaro cinese. Circolavano nelle province di Shandong, Jiangsu e Zhejiang e intorno alle città di Suzhou e Wuxi. Su alcuni era scritto “contanti” (*wén* 文) o “stringhe di monete in contanti” («chuan 串). Oltre che dalle banche private, i bastoncini di bambù venivano prodotti anche da società commerciali, corporazioni, associazioni di mercanti ed anche teatri. Invece che bastoncini di bamboo in alcune zone furono usati gettoni di rame ed anche bastoncini ricavati dalle ossa di animali.

Sono stati trovati bastoncini di bamboo prodotti dalla Miei Society (produttore di riso), dalla De yuan Society (produttore di stuoie) e anche dal negozio di dolciumi Xuyichang.

Sembra fossero utilizzati per pagare piccoli importi come quelli delle bevande, dei pasti, ecc.

### Mattonelle di tè

A motivo della sua importanza commerciale, il tè, il cui consumo era molto diffuso in tutta l'Asia centrale e orientale, fu utilizzato per molti anni come un “mezzo di valore” e quindi usato come valuta. Erano usate mattonelle di tè (fig.



23), preferite alle monete soprattutto da parte dei popoli nomadi, forse perché il loro valore era riconosciuto da molte tribù e popolazioni, al contrario delle monete che avevano una circolazione limitata ed erano riconosciute solo dai paesi di emissione. Le mattonelle di tè, soprattutto quello invecchiato dello Yunnan, erano molto apprezzate. Erano commercializzate anche mattonelle di grandi dimensioni con peso di alcuni kg.

Il tè era utilizzato oltre che come bevanda, anche come medicina. In Siberia sono state usate mattonelle di tè come "valuta commestibile" fino alla Seconda guerra mondiale.

Per produrre le mattonelle, ancora oggi, il tè viene cotto a vapore e quindi messo in una pressa che ha un timbro che la identifica, la sua provenienza era ed è così certificata in termini di qualità e valore. Le mattonelle di tè in epoca imperiale erano prodotte in molte provincie e stabilimenti, ognuno dei quali utilizzava un proprio marchio che era riconosciuto in termini di qualità e valore.

Di particolare valore è ancora oggi, il tè pu-erh, prodotto nello Yunnan, che viene venduto invecchiato ad un prezzo molto elevato (anche se non più utilizzato come valuta).

### I gettoni della casa da gioco usati nel XIX secolo

Alla fine dell'impero nel XIX secolo, sembra che in alcune aree del sud scarseggiassero le monete di bronzo. Così, i gettoni di ceramica e terracotta, usati nelle case da gioco, vennero utilizzati anche come moneta di piccolo valore. Ogni casa da gioco aveva propri gettoni con diversi disegni e scritte (fig. 24). La dimensione dei gettoni era da 5 a 30 mm.

Le scritte hanno significati che sicuramente erano comprensibili dagli utilizzatori dell'epoca (piazza, sviluppo, vento positivo, pesce, fiscale, ecc.), ma a cui gli esperti numismatici non sono riusciti a dare un significato preciso.

### Le monete di fibra dello stato di Manciuokuò

Nel 1932 il Giappone invase la provincia cinese della Manciuuria e creò uno stato fantoccio, il Manciuokuò, con la collaborazione degli ufficiali della dinastia Qing. Era formalmente governato da Pu Yi, ultimo imperatore della dinastia, ma l'amministrazione era



22



23



24a



24b



25

completamente in mano al governatore giapponese.

Dopo aver utilizzato monete giapponesi, nel 1944 e nel 1945, il governatore del Manciuokuò emise monete da 1 e 5 fen fatte di fibra rossa o marrone (fig. 25), simili a gettoni di plastica, che circolarono solo sui territori da loro controllati.

#### Nota

Le monete cinesi riprodotte nell'articolo sono quasi tutte di collezioni private e sono solo esempi di quelle che circolarono nell'arco di migliaia di anni.

#### Bibliografia

- Hartill D., *Cast Chinese coins* 2005.  
 Coole A.B., *Coins in China's history* 1965.  
 Schjoth F., *Chinese Currency* 1929.  
 Alteri G., *Numismatica cinese dalle origini alla caduta dell'impero*, catalogo mostra Vicenza 1997  
 Thierry F., *Origine e sviluppo del sistema monetario cinese tradizionale* (rivista di numismatica) 2011.  
 Accademia di studi numismatici, *Anche questa è moneta* (a cura di P.Voltolina), 2000  
 Cribb J., *Chinese coin* 1996.  
 Gibbs H., *Chinese Imperial Names*, 1944.  
 Toscano G., *Museo d'Arte cinese di Parma*, 1965  
 Peng Xinwei, *A monetary history of China*, Vol. I e Vol. II, 1994.  
 Polo M., *Il Milione* 1298.  
 Kann E., *Illustrated Catalog of Chinese Coins*, 1966.  
 Mitchiner M., *The early Coinage of Central Asia*. 1973  
 Tai Stephen, *A catalogue of Yunnan Historical Silver Ingots*, 1962.  
 Ricci S., *Appunti di numismatica cinese*, i Quaderni di laMoneta 2015.  
 Ricci S., *Storia della moneta cinese dao Qin ai Song* (378 a.C.-1279 d.C.), i Quaderni di laMoneta 2016/1.  
 Iurman E. Santelli G., *La collezione numismatica cinese del Museo d'Arte Cinese ed Etnografico di Parma* 2012.  
 A.Hingston Quiggin, *A survey of Primitive Money*, 1991  
 C.J.Opitz, *Odd & Curious Money*, 1986  
 C.J.Opitz, *An Ethnographic Study of Traditional*

- Money*, 2000  
 Pezzi Franco, *Conchiglie di Piombo*, 2010  
 Robert Tye, *Early World Coins*, 2009  
 Sotheby's, *Catalogue of curious and primitive currency*, 1979  
<https://www.bancafucino.it/sito-istituzionale/sala-stampa/fucino-social/linvenzione-della-banconota>  
<https://www.umbertomoruzzi.it/le-banconote.html#:~:text=La%20prima%20banconota%20cinese%20che,uso%20della%20carta>  
<https://chinesecoins.lyq.dk/>  
<https://www.bancaditalia.it/servizi-cittadino/musei-collezioni/museo-moneta/cartamoneta/index.html?dotcache=refresh>  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Sovrani\\_cinesi#I\\_re](https://it.wikipedia.org/wiki/Sovrani_cinesi#I_re)  
<https://history-maps.com/it/story/Qin-dynasty>  
<https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=MN-v8q7En5ZU>  
[https://it.wikipedia.org/wiki/W%C3%A9n\\_cinese](https://it.wikipedia.org/wiki/W%C3%A9n_cinese)  
<https://museocineseparma.org/it/>  
<https://numismatics.org.uk/>  
<https://anythinganywhere.com/info/tye/Tye%20stuff.htm>

Fig. 17 - a) Il lingotto nella foto pesa 190 gr. Valore circa 5 tael; b) Lingotto quadrato dal peso di circa 96,6 gr. Pari a circa 2,5 tael la scritta dice "Dao Guang 5 anno" cioè prodotto dall'imperatore Dao Guang nel 1828

Fig. 18 - Yingcheng, rettangoli di foglia d'oro che veniva tagliata, seguendo il conio della moneta

Fig. 19 - Jia Qing Tong Bao; Boo Wuchang

Fig. 20 - Xian Feng Yuan Bao; Boom Dihua Giusto 500

Fig. 21 - Monete d'argento straniere con piccolo marchi. a) moneta d'argento del re Carlo IV di Spagna 1801 e 1794; b) moneta giapponese Era Meiji 1868; c) moneta cinese di Sun Yat Sen 1927; d) moneta della Repubblica Mexicana 1902

Fig. 22 - Monete bamboo

Fig. 23 - Mattonelle di tè

Fig. 24 - a) Gettoni di porcellana; b) Gettone con l'effigie di un re della Gran Bretagna (Eduardo VII o Giorgio V) anni dal 1901 al 1922

Fig. 25 - Monete di fibra

# Hanno contribuito a questo numero

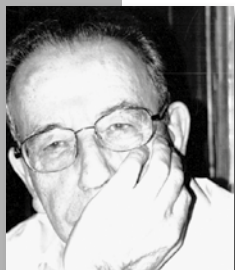
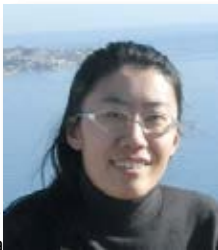


## Man Liu

Doctorante de l'Université d'Artois sous la direction de Madame Jin Siyan. Sujet de la thèse: Langues et cultures en contact. La sinologie française a la rencontre du chinois: Prémare, Abel-Rémusat, Stanislas Julien. Elle travaille en tant qu'enseignante contractuelle à l'UFR de Langues étrangères de l'Université d'Artois. Ses autres écrits ont été publiés dans la revue Dialogue transculturel.

## Huizhong Lu

Docente di lingua cinese presso il Liceo Linguistico Luzzago di Brescia, già docente a contratto di lingua e cultura cinese presso l'Università Cattolica di Milano e Brescia, e l'Università degli Studi di Brescia. Dopo la laurea specialistica in lingue orientali a Ca' Foscari di Venezia, ha conseguito il Dottorato di ricerca in Scienze Linguistiche e Letterarie presso l'Università Cattolica di Milano con una tesi sulla terminologia cinese: Studi di Terminologia cinese: Approcci diacronici e sviluppi applicativi contemporanei. Autrice di varie pubblicazioni, ha curato la traduzione italiana di alcune opere di Giulio Aleni: Revisione dello studio di Caraci-Muccioli: Il Mappamondo cinese del Padre Giulio Aleni, FCB, 2011; Commento e immagini della Incarnazione del Signore del Cielo (Huizhong Lu e Xiu Feng Huang), FCB, 2010; Giulio Aleni e la visione cinese dell'universo, in E. Dai Prà (a cura di) La storia della cartografia e Martino Martini, Franco Angeli, Milano, 2015, pp. 141-160.



## Adolfo Tamburello

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

## Gianfranco Cretti

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



## Michael Lackner

Ha studiato sinologia, etnologia, scienze politiche e filosofia a Heidelberg, Monaco di Baviera e Taipei. Magister Artium nel 1979, dottorato nel 1983, abilitazione nel 1990. Dal 1993 al 1998 è stato professore di Sinologia a Gottinga e dal 1998 al 2000 ha ricoperto la cattedra di Sinologia a Ginevra. Dal 2000 insegna all'Università di Erlangen-Norimberga. Ha ricoperto numerosi incarichi di visiting professor all'estero. Nel 2014 è stato eletto membro dell'Accademia Nazionale delle Scienze Leopoldina. Dal 2009 è direttore dell'International Research College in the Humanities "Fate, Freedom and Prognosis", finanziato dal Ministero federale tedesco per la ricerca: "Strategie di fronteggiamento del futuro in Asia orientale e in Europa". I suoi interessi accademici includono la tipologia di affrontare il futuro (ad esempio, oracolo e profezia) nella Cina tradizionale e moderna, il pensiero e le pratiche accademiche all'epoca delle dinastie Song e Yuan (dal X al XIV secolo), la missione dei gesuiti in Cina, l'emergere del linguaggio accademico cinese moderno dalla fine del XIX secolo e le controversie sull'identità cinese nella modernità.



## 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»].



## Stefano Piastra

Geografo, insegna presso l'Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Dipartimento di Scienze dell'Educazione. Già Associate Professor presso la Fudan University, Institute of Historical Geography, Shanghai (2011-2014), si occupa, tra gli altri temi, di cartografia storica e letteratura di viaggio nella stagione di incontro fra Italia e Cina nella prima età moderna e nella fase successiva alla Prima Guerra dell'Oppio.

## 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.







### 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.



### Christoph Nebgen

È professore di Storia della Chiesa presso la Goethe-Universität Frankfurt. Seguendo il concetto di "entangled histories" si interessa ai processi di trasferimento e incontro fra le diverse culture e alle loro ripercussioni sugli attori coinvolti, soprattutto durante la prima età moderna. Si concentra principalmente sulle comunità religiose attive a livello globale, e come membro del network DFG studia i gesuiti dell'area di lingua tedesca che operarono nell'antica provincia del Paraguay.



### 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.



### Marco Musillo

Ha conseguito il Dottorato di ricerca presso la University of East Anglia con uno studio sull'opera di Giuseppe Castiglione (1688-1766). La sua attività di ricerca è stata supportata dal Getty Research Institute (2013-2014), e dalla Max Planck Society (2014-2019). Dal 2010 al 2013 è stato curatore di arte cinese al Museo delle Culture di Lugano. Ha pubblicato due monografie: *The Shining Inheritance: Italian Artists at the Qing Court, 1699-1812* (Getty Research Institute, 2016); e *Tangible Whispers, Neglected Encounters Histories of East-West Artistic Dialogues, 1350-1904* (Mimesis, 2018). Con Francesco Freddolini ha pubblicato il volume

*Art, Mobility, and Exchange in Early Modern Tuscany and Eurasia* (Routledge, 2020). Tra i suoi articoli recenti è lo studio "If you touch it, you find a wall": *Experiencing Painted Illusions between China and Italy (1661-1795)* apparso su *Carte Semiotiche Annali* (2021). È curatore, con Isabella Doniselli Eramo, della Sezione di Studi su Giuseppe Castiglione dell'Istituto IC00.

### Eugenio Menegon

Insegna storia cinese e globale a Boston University. I suoi interessi di ricerca includono le relazioni sino-occidentali in epoca tardo-imperiale, le religioni cinesi e il cristianesimo in Cina, la scienza cinese, la storia intellettuale della Cina repubblicana, e la storia dell'Asia marittima. Il suo attuale progetto di ricerca si incentra sulla vita quotidiana e le reti di potere dei residenti europei alla corte Qing di Pechino durante i secoli XVII-XVIII. È co-investigatore nel progetto di Digital Humanities *The China Historical Christian Database* (<https://chcdatabase.com/>).

Ha pubblicato nel N.9 di INTORCETTIANA a pag.72: Appendice documentaria (ARSI, AIT. 1, 278): "Notateci! Una lettera indipeta del 1839 scritta in cinese dall'Italia"



### 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. È 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.

È 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.



### 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.



### 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.



### Isabella Doniselli Eramo

Sinologa, è vice presidente dell'Istituto di Cultura per l'Oriente e l'Occidente IC00 di cui è anche e coordinatrice del comitato scientifico e coordinatrice della Collana "Biblioteca IC00" (Luni Editrice); è consulente per la cultura cinese della Biblioteca del Pime, Pontificio Istituto Missioni Estere di Milano, è membro del Comitato Scientifico della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta (di Piazza Armerina). Ha pubblicato: *Primo incontro con la Cina* (Consedit, 1994), *Sguardi dal passato. Ritratti cinesi tra Ming e Qing* (con Elettra Casarin, Renzo Freschi Oriental Art, 2006), *Cina e Occidente. Incontri e incroci di pensiero, religione e scienza* (a cura di, con Margherita Sportelli, *Quaderni Asiatici* 2013). Con Luni Editrice ha pubblicato: *Giuseppe Castiglione. Un artista milanese nel Celeste impero* (2016), *Il Tè, storia, popoli e culture* (2017), *Il Drago in Cina, storia straordinaria di un'icona* (2019), *Il Classico del tè di Lu Yu* (2019), *La vera storia di Turandot* (2020), *Mao Zedong, Poesie* (nuova traduzione - 2023), *Mulan. La ragazza che salvò la Cina* (2023). È curatrice, con Marco Musillo, della Sezione di Studi su Giuseppe Castiglione dell'Istituto IC00.

# Intervista col missionario: i consigli di Prospero Intorcetta ai gesuiti in partenza per la Cina

di Elisa Frei e Christoph Nebgen

14

## Abstract

The Roman archives of the Society of Jesus hold over twenty thousand letters (*litterae indipetae*) written by young Jesuits to their general superiors in which they asked to be sent to the foreign missions. The subjects involved in every missionary appointment were many, and they belonged to different social, religious, and political contexts. It is rather difficult, however, to have an insight on opinions on how to petition for the Indies, for instance on how superiors or procurators preferred an aspiring missionary to be, or how they thought he should apply for the Indies.

This article focuses on a manuscript which partially fills this gap, now preserved at the library of the Ludwig Maximilian University of Munich, and previously held in the college of Ingolstadt. It was written in Latin and it is divided in six chapters, all sharing suggestions *For Missionaries in the Indies and in the Americas*. The booklet lists concrete information on which characteristics are necessary to be a missionary in the East, fifteen advices for all the problems that would have been experienced in a journey from Europe to China (whose author signed as Prospero Intorcetta, 1625–96), and a very modern Q&A section on the way to apply for the Indies with the superiors in Rome.

## La vocazione missionaria della Compagnia di Gesù

Fin dalla sua fondazione nel 1540, la Compagnia di Gesù si distinse fra gli ordini religiosi cattolici per la sua dedizione all'educazione e alle missioni. I leader dei gesuiti promossero con



1

attenzione le attività della Compagnia in tutto il mondo, pubblicando lettere e libri che offrivano agli europei informazioni di prima mano e curiosità di ogni genere sulle nuove terre che i gesuiti incontravano. Gli studenti delle scuole gesuite erano affascinati e galvanizzati da questi resoconti missionari dalle lontane terre di Asia e America, e sognavano vite molto diverse da quelle che conducevano e potevano aspettarsi se fossero diventati maestri o predicatori in Europa. Nel *Fondo Gesuitico* dell'Archivum Romanum Societatis Iesu sono conservate più di ventiquattromila *litterae indipetae*,<sup>1</sup> così chiamate perché gli autori erano *ad Indias petentes*, ovvero richiedevano le "Indie" (i territori oltreoceano), sia orientali sia occidentali. Queste epistole così intime e personali

hanno recentemente suscitato un notevole interesse da parte di studiosi in molti campi, tra cui la storia culturale, religiosa, delle emozioni e psicologica. Se prese in considerazione insieme alle risposte fornite da Roma e altri documenti annessi, simili fonti dimostrano come i gesuiti fossero soggetti a complesse negoziazioni, sia all'interno sia all'esterno del loro ordine religioso, che determinavano i loro destini individuali e quello della missione gesuita in generale.

Gli autori delle *indipetae* ricordavano come avevano scelto la Compagnia di Gesù proprio per la sua vocazione apostolica e, sapendo di dover affrontare una competizione ardua per recarsi oltreoceano, attuavano ogni possibile strategia per spiccare in mezzo ai tanti





“rivali”. La Compagnia di Gesù, però, aveva senza dubbio un maggior fabbisogno di persone in Europa che nelle Indie. I gesuiti gestivano con successo centinaia di scuole sul Vecchio Continente, e collegi e seminari per i nobili fiorivano nelle maggiori città fin dai primi anni dalla fondazione dell'ordine<sup>2</sup>. Queste istituzioni richiedevano personale, e la leadership romana doveva coordinare le risorse umane di una comunità religiosa in costante espansione, cercando di indirizzare ognuno all'incarico che gli era più consono, anche in base ai talenti e caratteri individuali. Quasi ogni gesuita, in ogni caso, almeno una volta nella vita si rivolgeva a Roma per candidarsi come missionario, con più o meno convinzione e persistenza.

Scrivere una candidatura “di successo” per le missioni era difficile, perché il processo di selezione era complesso e coinvolgeva molti fattori – e attori. Il superiore generale aveva l'ultima parola sulla questione ma, siccome non poteva conoscere personalmente tutti i gesuiti d'Europa, si doveva affidare a ciò che altri dicevano di loro. I superiori locali potevano sostenere una candidatura, tramite comunicazioni positive a riguardo del richiedente oppure allegando la propria lettera di raccomandazione alla *littera indipeta* del loro pupillo; similmente anche le famiglie naturali potevano appoggiare i propri parenti. Entrambe le famiglie, però, potevano anche cercare di opporsi alla loro partenza scrivendo direttamente al superiore generale a Roma e invitandolo a non lasciar partire il loro affezionato figlio – spirituale o naturale che fosse<sup>3</sup>.

I procuratori di missione svolgevano un ruolo fondamentale all'interno della “rete consultiva” del superiore generale. Essi erano responsabili degli affari economici, amministrativi e giuridici dell'ordine, e durante i periodici viaggi tra le terre di missione e l'Europa avevano fra i loro compiti anche quello di cercare nuove reclute da portare con sé. I procuratori viaggiavano e parlavano con molti gesuiti in diverse fasi del loro percorso di studio, e ne mettevano alla prova le capacità e vocazioni. Essi fornivano poi al generale della Compagnia liste con i nomi dei candidati idonei, i quali a loro volta venivano incoraggia-

ti a candidarsi direttamente a Roma in quanto quasi “pronti a partire”, una volta ricevuta la cosiddetta *licenza* per le Indie dal generale stesso.

Se però gli aspiranti missionari non riuscivano a entrare direttamente in contatto con un procuratore, in che modo potevano carpire qualche segreto sulle migliori strategie per venire selezionati? Avevano accesso a qualche istruzione, libro, consiglio di gesuiti che erano riusciti a partire per le Indie?

### *Pro missionariis Indiarum et Americae*

Nel collegio dei gesuiti di Ingolstadt venne prodotto un documento che oggi è presente nella Ludwig-Maximilian-Universität München<sup>4</sup>. Si tratta di un quadernetto nel quale, nel corso del Seicento, furono raccolti e inseriti alcuni consigli (suddivisi in sei capitoli) per aspiranti missionari, rilevanti dal punto di vista sia spirituale sia pratico.

Il primo articolo, *Consultatio de perfectione Indica (Consigli sulla partenza per le Indie)*<sup>5</sup>, contiene preghiere e meditazioni volte a facilitare il processo decisionale. In *Missionario Orientali necessaria sunt sequentia (A un missionario orientale serve quanto segue)*<sup>6</sup> si trattano dei principi generali rilevanti per un aspirante missionario. Si passa qui in rassegna tutto quello che serve (come fede, speranza, misericordia, preghiera, umiltà, pazienza, castità e simili) e tutto quello che ci si deve aspettare (caldi intollerabili e freddi rigidi, dolori fisici, derisioni, nausea nella navigazione, tentazioni di ogni sorta, ingiurie da parte di chiunque) dalla vita apostolica, così pericolosa, difficile e diversa da quella che si poteva condurre in Europa. Alcuni di questi elementi vengono sintetizzati e resi anche visivamente nella lista dell'*Alphabetum crucis Indicae (Alfabeto della croce delle Indie)*<sup>7</sup>, in modo tale che fosse più facile tenerli a mente e meditare sopra di essi. Proprio questa “croce indiana” i gesuiti dovevano essere in grado di portare sulle proprie spalle, così come aveva fatto il modello missionario Francesco Saverio (1506–52) in Asia, nei primi anni della fondazione della Compagnia di Gesù.

Il quinto capitolo del manoscrit-

Fig. 1 - Ugonotti salpano a bordo di una nave di gesuiti portoghesi, che stanno viaggiando in Brasile e finiscono tutti annegati nell'Oceano Atlantico (stampa settecentesca di Johann Baptist Klauber, Rijksmuseum, disponibile online <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/RP-P-2000-31>)

Fig. 2 - Ritratto di Prospero Intorcetta, Olio su tela di Luigi Pizzullo (1885), oggi esposto nel Palazzo Comunale Piazza Armerina, Sicilia (WikiMedia Commons)



2

to tedesco discute i *Puncta R. P. Beato Amrhyn a quodam Amico communicata, cum suo in spiritu et aliorum etiam spirituali profectu (Punti condivisi con Padre Amrhyn da un amico, sul progresso spirituale personale ed altrui)*<sup>8</sup>. Si tratta di consigli che il gesuita svizzero Franz Xaver Amrhyn (1655–1731)<sup>9</sup> condivide a sua volta con gli aspiranti missionari della Compagnia di Gesù, a carattere perlopiù spirituale e consistenti quindi in preghiere e meditazioni. In *Quomodo rudes instruendi sint? In America seu Ethiopia (In che modo bisogna istruire i “rudi” in America ed Etiopia)*<sup>10</sup> si teorizza specificamente dell'evangelizzazione dei cosiddetti “rudi”, ossia delle popolazioni al tempo considerate primitive, grezze o non istruite, che costituivano uno dei target principali dei gesuiti sia a Oriente (ad esempio in Etiopia) sia ad Occidente (nelle Americhe).

Nel capitolo finale, *Responsa Reverendi Patri Henrici Roth his quaesi-*

Fig. 3 - *Alphabetum Crucis Indicae*, dal manoscritto *Pro missionariis Indiarum et Americae* (LMU University Library, Munich, 4 Cod. Ms. 118, disponibile online <https://epub.ub.uni-muenchen.de/15025/1/4Cod.ms.118.pdf>)

Fig. 4 - Firma di Prospero Intorcetta a calce delle *Istruzioni per i missionari in partenza per la Cina senza il loro procuratore* (dal manoscritto *Pro missionariis Indiarum et Americae*)

*tis data 27 Julij (Risposte date da Padre Heinrich Roth a domande postegli il 27 luglio)*<sup>11</sup>, è presente una vera e propria intervista d'epoca moderna. Il gesuita tedesco Heinrich Roth (1620–68)<sup>12</sup> aveva lavorato come missionario nei più svariati territori – quali Etiopia, Goa, Salsette, e impero Moghul. Roth era quindi visto come un modello a cui ambire da molti gesuiti, e forte della sua esperienza nel settore aveva deciso di condividere con loro una serie di con-

sigli e raccomandazioni per agevolare una candidatura di successo. Durante l'intervista venivano poste a Roth ventisette domande, spaziando dalle informazioni generiche sulle missioni, alle modalità con cui rendersi noti al generale o ai procuratori, alle disposizioni di viaggio, fino al comportamento più opportuno nelle situazioni di crisi. Fra quelle che ricordano proprio le moderne *Frequently Asked Questions*<sup>13</sup> ve ne sono alcune quali:

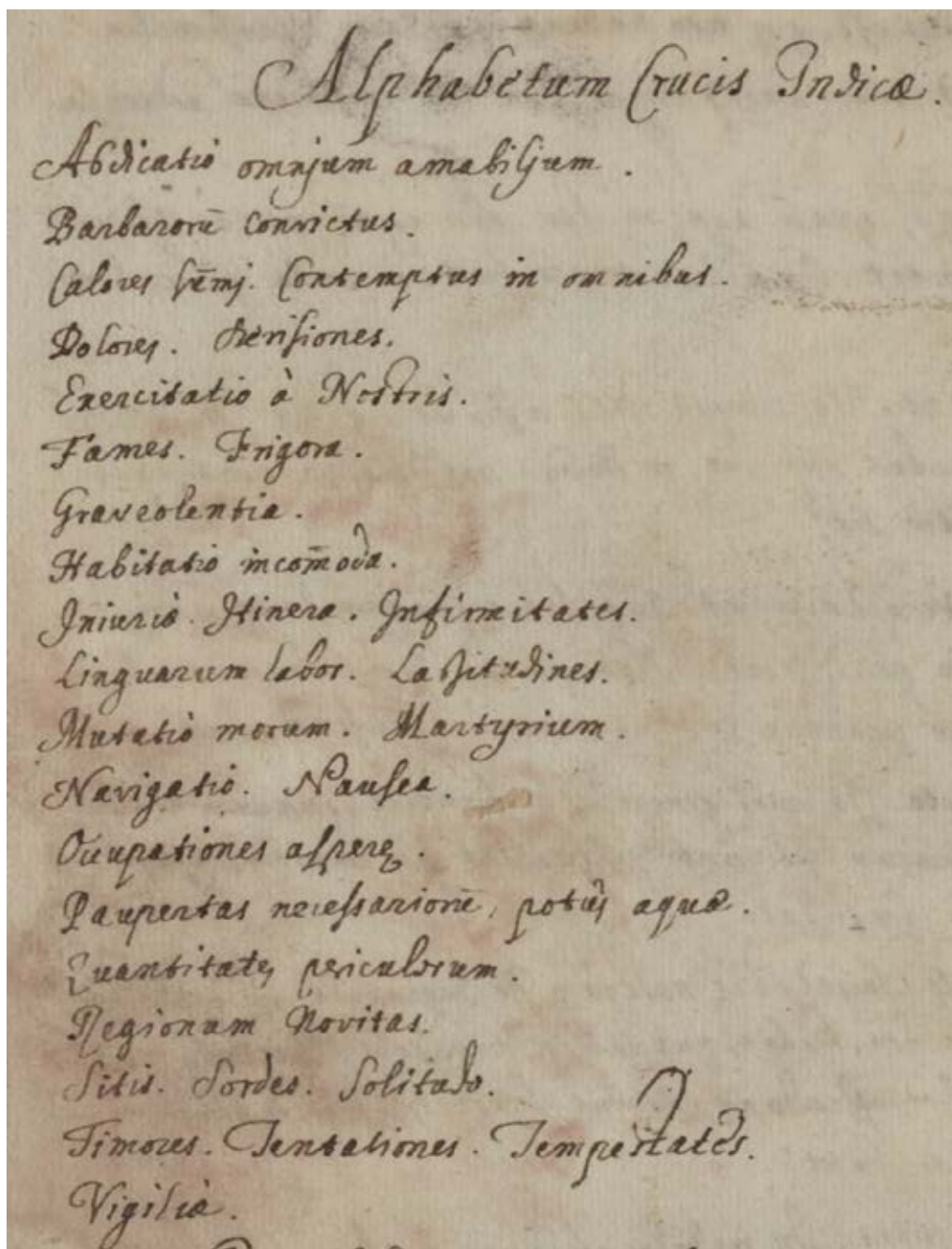
- Quante volte bisogna rivolgersi ai superiori di Roma per le missioni nelle Indie? Padre Roth raccomandava di scrivere una volta ogni sei mesi e non di più. Aggiungeva poi di non farlo nel mese di gennaio, perché all'inizio dell'anno la curia romana era sempre sommersa dalle lettere annuali provenienti da tutte le province e avrebbe quindi dato poco peso alla corrispondenza di non stretta urgenza.

- Quali qualifiche avrebbero avvantaggiato un aspirante? Roth suggeriva un'attenzione particolare allo studio della matematica e dell'astronomia, ma sapeva anche che essere abili artisti (pittori, scultori, architetti) poteva aiutare.

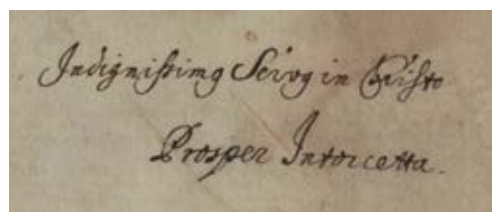
- Quali oggetti doveva portare con sé il missionario prima di lasciare per sempre la sua terra natia? Roth raccomandava alcuni libri spirituali e breviari, tre soprabiti e due paia di calzini, opera a carattere medico per le emergenze sanitarie, unguenti balsamici e creme per ferite e piaghe, medicine non disponibili in Asia (in particolare aveva fede nelle pillole del Doktor Müller, all'epoca molto diffuse in area germanofona).

***Instructio per PP. Missionariis profecturis in Chinam sine suo Patre Procuratore (Istruzioni per i missionari in partenza per la Cina senza il loro procuratore)***

Il gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1625–96)<sup>14</sup> ricoprì diversi incarichi importanti nel corso della sua carriera all'interno della Compagnia di Gesù, fra cui quello di procuratore della vice-provincia della Cina. Alla fine del 1671, durante il suo viaggio di ritorno dalla Cina all'Europa, uno sconosciuto gesuita lo intervistò e prese diligentemente nota di tutto ciò che si erano



3



4





detti per agevolare i futuri missionari costretti a partire per l'Asia senza il loro procuratore. I "connazionali"<sup>15</sup> di Intorcetta lasciavano solitamente l'Italia recandosi nella città portuale di Genova; da lì salpavano in direzione di Lisbona, dove attendevano l'arrivo della bella stagione nei mesi di marzo o aprile. Le navi e il loro equipaggio (che comprendeva i missionari) lasciavano quindi il Portogallo e si dirigevano verso Oriente, circumnavigando l'Africa e facendo tappa prima a Goa e poi a Macao; solo da lì era possibile raggiungere la Cina continentale.

Gli appunti di Intorcetta erano indirizzati principalmente agli italiani, ma ciononostante questa intervista venne trascritta e conservata gelosamente anche nei territori tedeschi: e in effetti molti dei consigli intorcettiani erano validi per qualunque nazionalità. Basandosi sull'esperienza personale, il gesuita siciliano elencava in quindici punti tutti i piccoli e grandi problemi che potevano sorgere durante un viaggio dall'Europa all'Asia. Prima di diventare missionario e procuratore, del resto, lo stesso Intorcetta era stato un postulante, e dopo una decina di *indipetae* era stato inviato nelle missioni cinesi insieme al procuratore del tempo, il trentino Martino Martini (1614–61)<sup>16</sup>. Il gruppo giunse a Macao nel 1659, dopo una lunga e faticosa navigazione durata circa tre anni a causa dei pirati francesi, della peste e di altre disgrazie che dovevano mettersi in conto nel caso di ogni traversata transoceanica. Qualche anno dopo (1666) Intorcetta fu nominato procuratore della vice-provincia cinese; di lì a breve fece nuovamente rotta alla volta di Roma, per discutere faccende relative alla controversia dei riti e adempiere agli abituali compiti di questa importante carica. Intorcetta dovette affrontare un altro lungo viaggio, durante il quale una tempesta spinse la sua nave verso il Brasile, e raggiunse Roma soltanto nel 1671. Dopo aver fatto quanto necessario, il gesuita siciliano lasciò per un'ultima volta l'Europa nel 1673, accompagnato da nove nuove reclute per le missioni cinesi; nel 1674 la sua comitiva arrivò a Macao, e dai lì si trasferì infine nell'entroterra dell'impero Qing.

*Le Istruzioni per i missionari in par-*

*tenza per la Cina senza il loro procuratore*<sup>17</sup> vennero redatte durante il soggiorno europeo di Intorcetta, e sono basate proprio sulla sua vita e sui suoi viaggi, con tutti i relativi ostacoli affrontati con successo nel corso degli anni di missione. Tale elenco mira a preparare adeguatamente i nuovi missionari nominati per l'Asia, anche se il titolo formale di "istruzione" è piuttosto ingannevole: il lettore, infatti, riceve ben poche istruzioni concrete e chiare sul percorso da fare, o nomi e indirizzi di persone con cui entrare in contatto, come ci si potrebbe invece aspettare. Le "istruzioni" di Intorcetta hanno piuttosto una dimensione spirituale: esse fungono da "allenamento" per i futuri viaggiatori in Asia, preparandoli alle crisi e ai dubbi che possono sorgere a causa delle condizioni così diverse della realtà cinese, ma anche una volta trovatisi di fronte alla solitudine e all'estraneità delle missioni orientali.

Già dall'introduzione Intorcetta fa riferimento alle malinconie e amarezze che spesso i padri sperimentavano a causa del lungo e problematico viaggio per mare. Questi disordini interiori talora finivano per provocare tensioni tra gli stessi missionari, e quindi se un confratello inveiva contro un altro – consigliava Intorcetta – bisognava cercare al più presto una riconciliazione, in modo da non lasciare lievitare e peggiorare il piccolo screzio iniziale. Intorcetta sembra molto preoccupato dal viaggiare sotto l'influenza della rabbia, e per evitare ciò raccomanda vivamente di non trascorrere il tempo da soli e ritirati sottocoperta, con poca aria e luce e il rischio di deprimersi. Egli consiglia di salire e dare per quanto possibile sostegno all'equipaggio laico, chiacchierando con i marinai e in tal modo imparandone anche la lingua: il portoghese anzitutto, di estrema importanza per le missioni gesuite (soprattutto, ma non solo, orientali).

Nei confronti di tale nazionalità, Intorcetta raccomandava di dire pubblicamente solo cose buone, perché i portoghesi erano molto orgogliosi e amanti del proprio impero, e non avrebbero tollerato critiche al riguardo. Era proprio grazie all'impero portoghese (e anche spagnolo), in effetti, che la Compagnia di Gesù poté fondare tante

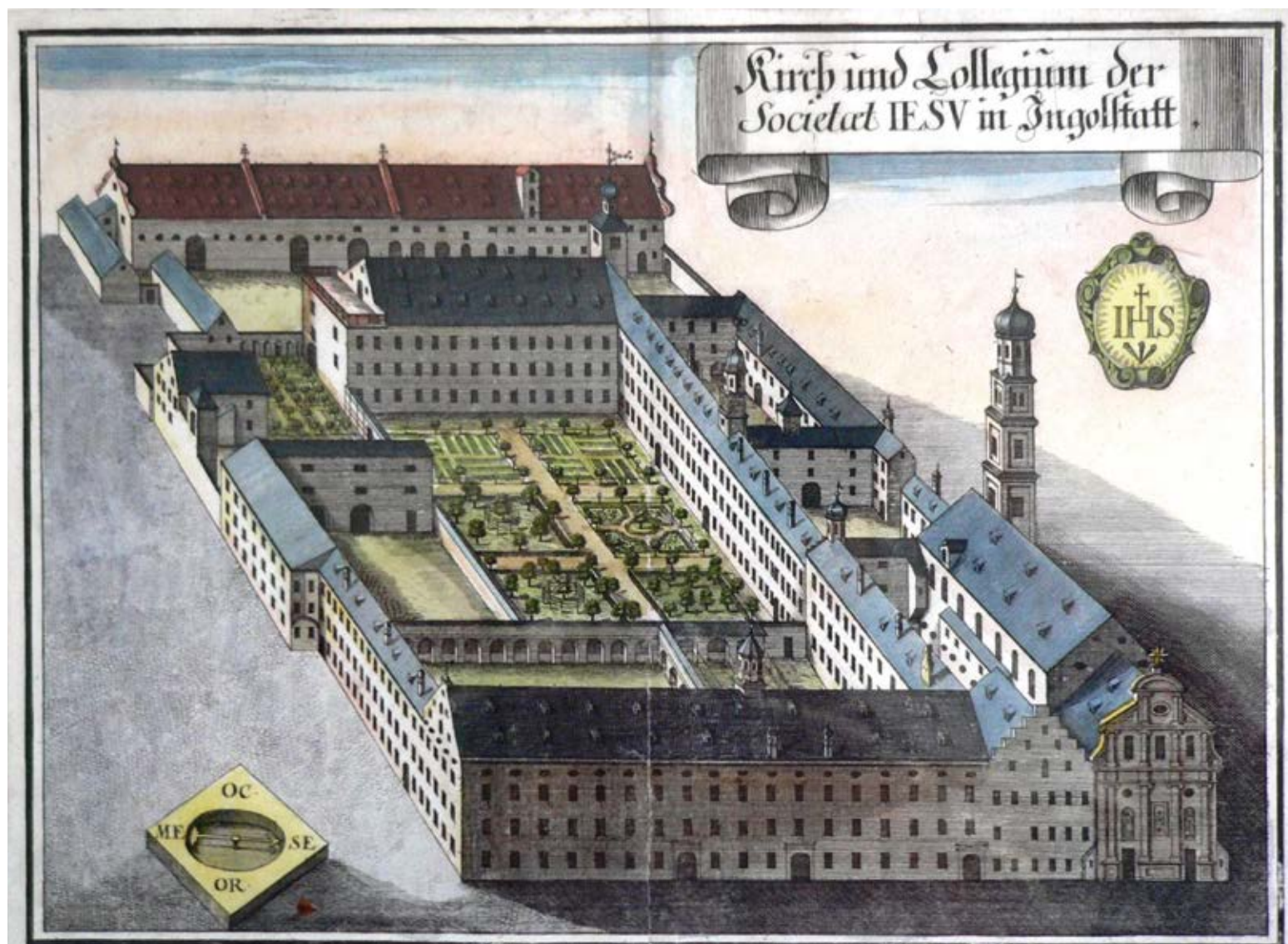
missioni in territori così lontani dal suo nucleo operativo romano<sup>18</sup>. Intorcetta dava anche altre indicazioni pratiche, come il prestare attenzione a non restare troppo sopra coperta, in quanto in queste zone era più facile cadere fuori dalla nave.

Dal punto di vista spirituale, il procuratore invitava i suoi lettori a non dimenticare di recitare le preghiere, sfruttando l'abbondante tempo a bordo anche per l'edificazione personale e dei propri compagni di nave. I gesuiti dovevano cercare di celebrare messe ogni volta che fosse possibile e in modo appropriato, come se fossero a terra: era quindi importante che si imbarcassero con tutto l'armamentario necessario (altarini da viaggio, calici resistenti, vestiario adeguato). Intorcetta raccomandava anche di portare libri di teologia, sempre utili in caso di controversie tra confratelli sui fondamenti della dottrina cristiana.

Infine, il procuratore faceva un preciso elenco di cosa i missionari in partenza non potevano dimenticare di includere nel proprio bagaglio, la preparazione del quale richiedeva una certa organizzazione e tempo. Il cibo influenzava sia l'anima che il corpo, ed era fondamentale pensarci prima di salpare: bisognava portare "tutto ciò che è impossibile trovare su qualunque nave, e perciò ... una bella scorta delle migliori fette biscottate, vino, salsicce appese, zucchero e dolci di ogni genere, pane spagnolo, biscotti di ogni genere, formaggio, uova, pasta, mandorle, noci e frutta conservata, ecc."<sup>19</sup>. Con questi alimenti i gesuiti dovevano non solo nutrire sé stessi, ma anche aiutare i compagni di viaggio in difficoltà e sofferenza fisica. Intorcetta esortava, se possibile, a portare con sé anche delle galline, che erano utili e gustose ma sarebbero diventate ancor più preziose in caso di malattie, dal momento che erano considerate un toccasana per diversi mali.

Per aumentare il comfort durante il viaggio, ai padri veniva inoltre suggerito di portare con sé un materassino da viaggio con cuscino e una coperta. Per quanto riguarda l'abbigliamento migliore per una traversata oceanica, Intorcetta riteneva preferibile indossare panni europei pesanti per il primo trat-





5

to; dopo lo sbarco a Goa, ci si poteva cambiare passando a indumenti di lino più leggeri, in tale occasione liberandosi dei vecchi vestiti facendone elemosina ai cristiani delle missioni o anche incoraggiando i nuovi convertiti con tali doni.

Altri articoli che potevano servire in Cina e che un missionario doveva necessariamente portarsi dall'Europa erano: immagini di Cristo, della Madonna e di tutti i vari santi; reliquie, medaglie e croci di Caravaca; emblemi, incisioni e mappe geografiche; gioielli o oggetti dall'apparenza lussuosa come ambra, perle, braccialetti, fermagli, pietre finte, vetri e cristalli. Il "kit da viaggio" del missionario includeva anche oggetti scientifici in senso lato come tubi ottici, specchi, giochi meccanici ignoti ai cinesi, strumenti matematici e libri di astronomia. La liturgia richiedeva inoltre gli appropriati messali, calici, patene, e abiti. Siccome i cinesi erano attratti da tut-

te le nuove e curiose invenzioni che non conoscevano, Intorcetta incoraggiava a usare tutti questi ultimi oggetti non solo per dare un segnale di predilezione a coloro che si erano già convertiti, ma anche per ingraziarsi i favori delle personalità politiche e intellettuali locali e agevolare quindi l'opera di evangelizzazione della Compagnia.

### Conclusioni

Le "interviste" ai missionari da parte di coloro che volevano emularne le pie carriere sono una fonte straordinaria da diversi punti di vista, e colpiscono in primo luogo per la loro modernità e concretezza. Grazie agli scambi di domande e risposte, è possibile avere un resoconto di prima mano sui più diffusi quesiti e dubbi missionari del tempo; il fatto che simili fonti siano sopravvissute nei secoli ne conferma l'importanza.

Fig. 5 - Collegio gesuita di Ingolstadt, dipinto da Michael Wening (1645-1718) (WikiMedia Commons)



Le missioni cinesi in particolare richiedevano una serie di abilità e pre-conoscenze piuttosto peculiari, e chi era più adatto di un missionario che aveva operato con successo fra Cina ed Europa a fornire risposte accurate, che i futuri missionari avrebbero letto avidamente e seguito per quanto possibile?

La raccolta di cui fanno parte anche le *Istruzioni per i missionari in partenza per la Cina senza il loro procuratore* oggetto di questo saggio, che portano la firma di Intorcetta, ha una genesi misteriosa e ancora da analizzare. Com'è che un simile documento è finito in questa raccolta, creata solo dopo il 1671? Chi è l'intervistatore che ha preso nota di questa conversazione? L'ha fatto durante l'intervista in forma di bozza, e solo in un secondo momento l'ha trascritta in questo libretto? Questo quadernetto non è firmato ed è verosimile che non tutte le sezioni furono compilate allo stesso tempo, ma raccolte intorno al 1672. L'intervista a Roth è databile al 1664, le istruzioni di Intorcetta furono trascritte intorno al 1671, e quelle ad Amrhyn furono raccolte da un compagno anonimo prima che il missionario morisse nel 1673.

Era proprio dal Collegio di Ingolstadt, importante città universitaria sulle rive del Danubio, che proveniva la maggior parte delle *indipetae* di area tedesca. Questo opuscolo offriva agli aspiranti missionari di tale collegio, dove la raccolta era conservata, una combinazione di informazioni pratiche e spirituali. Leggerlo e rendersi conto di come avrebbe potuto essere una simile dura vita all'estero poteva anche metterne in discussione lo stimolo missionario e le loro reali motivazioni: le dure condizioni di viaggio e permanenza sono descritte qui con grande sincerità e apertura, da qualcuno che evidentemente le aveva vissute sulla propria pelle.

L'esistenza dell'opuscolo è significativa, e collegata anche al fatto che, in seguito ai primi decenni nei quali la realtà imperiale portoghese e spagnola era quasi totalmente preclusa ai religiosi tedeschi, dalla fine del Seicento anche a loro la curia romana consentiva di recarsi in missione nei più remoti angoli del globo. Il superiore generale a Roma continuava ad avere l'ultima parola su ogni nomina, ma i provinciali

volevano esercitare una certa influenza sui loro soggetti, gestendo come meglio credevano le proprie "risorse umane" e rimanendo informati in ogni fase del processo. I giovani tedeschi avevano ottenuto il diritto di candidarsi per le Indie come i loro confratelli dell'Europa meridionale, e i superiori tedeschi cercarono di orientare questo desiderio in una pratica accettabile anche grazie a istruzioni simili a quelle contenute in questo quadernetto.

## Note

<sup>1</sup> Per una bibliografia completa sulle *indipetae* si vedano in particolare: E. Frei, *Early Modern Litterae Indipetae for the East Indies*, Boston, Brill, 2023; *Cinque secoli di Litterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, a cura di G. Imbruglia, P.-A. Fabre e G. Mongini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022; C. Nebgen, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2007.

<sup>2</sup> C. Casalini, "Rise, Character, and Development of Jesuit Education: Teaching the World", in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, a cura di I. G. Županov, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 153-176.

<sup>3</sup> Come dimostrato in molti casi di E. Frei, *'Bussar ben forte per aprirsi la porta nell'Indie'. Negoziare la missione nella Compagnia di Gesù (XVII-XVIII sec.)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2023.

<sup>4</sup> *Pro missionariis Indiarum et Americae*, Monaco, Biblioteca della Ludwig-Maximilian-Universität, 4 Cod. Ms. 118 (disponibile online al seguente indirizzo: [urn:nbn:de:hbz:5:1-90000-p0111-9](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-90000-p0111-9)). Il presente articolo costituisce un'anteprima di una sezione del libro di E. Frei & C. Nebgen, *Interview with the Missionary: Frequently Asked Questions for Jesuit Petitioners for the Indies*, in uscita con Boston, Institute of Jesuit Sources.

<sup>5</sup> UBM, 4 Cod. Ms. 118, ff. 1r-2r.

<sup>6</sup> Ivi, f. 3r-3v.

<sup>7</sup> Ivi, f. 3v.

<sup>8</sup> UBM, 4 Cod. Ms. 118, ff. 8r-9r.

<sup>9</sup> F. Strobel, "Amrhyn, Franz Xaver", in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (DHCJ)*, a cura di C. E. O'Neill e J. M. Domínguez, Roma-Madrid, Institutum historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, vol. I, p. 156.

<sup>10</sup> UBM, 4 Cod. Ms. 118, ff. 10r-11v. A proposito di questo soggetto, M. Costa, "È ancora attuale per la Compagnia di Gesù l'insegnamento della dottrina cristiana ai 'pueri ac rudes'?", in *Gregorianum* 85/1 (2004), pp. 88-112.

<sup>11</sup> UBM, 4 Cod. Ms. 118, ff. 12r-15r.

<sup>12</sup> É. Hambye, "Roth, Heinrich", in *DHCJ*,

vol. IV, p. 3419.

<sup>13</sup> Su altre delle domande proposte, si veda anche E. Frei, "Missionary FAQs: The Migration of Knowledge about and from Early Modern Jesuit Missions", *Migrant Knowledge*, September 2, 2022, (<https://migrantknowledge.org/2022/09/02/missionary-faqs/>).

<sup>14</sup> C. Capizzi, "Intorcetta, Prospero", in *DHCJ*, vol. III, p. 2059; E. Corsi, "Prospero Intorcetta", in *Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)*, vol. 62 (2004, [https://www.treccani.it/enciclopedia/prospero-intorcetta\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/prospero-intorcetta_%28Dizionario-Biografico%29/)).

<sup>15</sup> In quanto appartenenti, secondo la suddivisione geografica gesuita, all'Assistenza d'Italia (che comprendeva le Province milanese, veneta, romana, napoletana e sicula).

<sup>16</sup> F. Masini, "Martino Martini", in *DBI* vol. 71 (2008, [https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-martini\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-martini_%28Dizionario-Biografico%29/)).

<sup>17</sup> UBM, 4 Cod. Ms. 118, ff. 4r-7r.

<sup>18</sup> A tal riguardo si veda la monumentale opera di A. Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

<sup>19</sup> "Et vero in navi nunquam deest, nec deesse debet, copia optimi Biscotti, et vini, farcimina, Dulciaria, Bellaria variis generis, panis hispanicis, Biscottuli omnis generis, caseus, uva, pasta, amigdala, nuces, fructis, asservari soliti, etc." (UBM, 4 Cod. Ms. 118, f. 5r).



# Le «De Sinarum literis» du Père Prospero Intorcetta: une rencontre linguistique, religieuse et calligraphique

di Liu Man

20

## Riassunto

Il gesuita italiano padre Prospero Intorcetta (1626-1696), conosciuto in Cina come Yin Douze 殷鐸澤, nacque in Sicilia nel 1626 e morì a Hangzhou nel 1696. Missionario in Cina dal 1659, contribuì notevolmente alla traduzione dei Classici confuciani nel XVII secolo. In collaborazione con il gesuita portoghese padre Inácio da Costa (1603-1666), pubblicò nel 1662 una versione latina dei Quattro Libri (Sishu 四書) intitolata Sapiencia Sinica (Xiwen Sishu zhijie 西文四書直解), che comprende il traduzione completa del Daxue 大學 (Xiwen Sishu zhijie, vol. I) e quella dei primi capitoli del Lunyu 論語 (Xiwen Sishu zhijie, vol. III). Cinque anni dopo tradusse lo Zhongyong 中庸 (Xiwen Sishu zhijie, vol. II) che apparve metà a Canton nel 1667, metà a Goa nel 1669 con il titolo Sinarvm Scientia Politico-Moralis, che fu pubblicato nel 1672 a Parigi.

La traduzione latina completa di questi tre classici fu pubblicata nuovamente nel 1687 nel Confucius Sinarum Philosophus. Consultando il manoscritto di quest'opera presso la Biblioteca Nazionale di Francia, il sinologo danese Knud Lundbæk (1912-1995) si imbatté in una dissertazione inedita relativa alla scrittura

ra cinese, intitolata “De Sinarumliteris”, che padre Intorcetta aveva inserito nella traduzione di lo Zhongyong (Liber Secundus). Questo manoscritto di diciassette pagine, composto nel 1660, tratta del liushu 六書, dello sviluppo degli stili di scrittura e della loro classificazione, del numero di caratteri e dizionari cinesi, dei toni dei caratteri cinesi, ecc., compresi molti modelli di diversi stili di scrittura. Tra le opere dei missionari europei del XVII secolo è estremamente raro trovare manoscritti che presentino un numero così elevato di stili di scrittura. Lundbæk tradusse questo testo in inglese e lo pubblicò nel 1988 con il titolo La storia tradizionale della scrittura cinese, confrontando la versione latina originale con quella inglese.

Questo manoscritto è oggetto del nostro studio, il cui obiettivo non è semplicemente quello di presentare documenti tanto antichi quanto preziosi, ma di evidenziare le scelte operate dal ricevente nell'incontro con la lingua e la cultura cinese, e di comprendere così l'orizzonte di attesa del questo studioso missionario del XVII secolo riguardo alla scrittura cinese. Per fare questo, abbiamo studiato la recezione del liushu, ci siamo interessati agli antichi stili di calligrafia cinese, al numero di caratteri cinesi e al

numero di quelli che è necessario padroneggiare, nonché alle fonti della conoscenza acquisita.

## Résumé

Le père jésuite italien Prospero Intorcetta (1626-1696)<sup>1</sup>, connu en Chine sous le nom Yin Douze 殷鐸澤, est né en Sicile en 1626 et décédé à Hangzhou en 1696. Missionnaire en Chine à partir de 1659, il a considérablement contribué à la traduction des Classiques confucéens au XVIIème siècle. En collaboration avec le père jésuite portugais Inácio da Costa (1603-1666), il fait paraître en 1662 une version latine des Quatre livres (Sishu 四書) intitulée Sapiencia Sinica (Xiwen Sishu zhijie 西文四書直解)<sup>2</sup>, qui comprend la traduction complète du Daxue 大學 (Xiwen Sishu zhijie, vol. I) et celle des premiers chapitres du Lunyu 論語 (Xiwen Sishu zhijie, vol. III). Cinq ans plus tard, il a traduit le Zhongyong 中庸 (Xiwen Sishu zhijie, vol. II) qui est paru pour moitié à Canton en 1667, pour moitié à Goa en 1669 sous le titre Sinarvm Scientia Politico-Moralis<sup>3</sup>, qui fut publié en 1672 à Paris<sup>4</sup>. La traduction latine complète de ces trois Classiques fut à nouveau publiée en 1687 dans le Confucius sina-

<sup>1</sup> Pour la biographie du Père Prospero Intorcetta et ses œuvres, voir «Biographie de Prospero Intorcetta», in Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Nouveau mélanges asiatiques, ou recueil de morceaux de critique et de mémoires*, vol. 2, Paris, 1829, pp. 229-234. Voir aussi PATERNICO, Luisa M., « Prospero Intorcetta and the Confucius Sinarum Philosophus », in Paternico Luisa M. (éd.), *The Generation of Giants. Jesuit missionaries and scientists in China on the footsteps of Matteo Ricci*, Trento, Centro studi Martino Martini, 2011, pp. 61-69. PATERNICO, Luisa M., «Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus», in *Monumenta Serica*, 2017, 65, 1, pp. 87-121. Pour certains documents numériques, consulter le site [www.fondazioneintorcetta.info/Intorcetta.html](http://www.fondazioneintorcetta.info/Intorcetta.html).

<sup>2</sup> INTORCETTA, Prospero, COSTA, Inácio da, *Sapiencia Sinica*, Jianchang, 1662. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Cote : CHINOIS-9335; CHINOIS-9336; Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap-Sin III, 3a; Biblioteca centrale della regione siciliana, PALE007376; The New York Public Library, Rare Book Division, b14377033.

<sup>3</sup> INTORCETTA, Prospero, *Sinarvm Scientia Politico-Moralis*, Canton, 1667 et Goa, 1669. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap-Sin III, 3b, 3c; Biblioteca centrale della regione siciliana, Patrimonio librario antico, Sectio Sinica, Prospero Intorcetta, Sinarum scientia politico-moralis; SOAS Library, University of London, Archive & Special Collections, cote: EC66.3 /7438; Bayerische Staatsbibliothek, Germania, document numérique : 2 A.or. 318.

<sup>4</sup> INTORCETTA, Prospero, *Sinarum scientia politico-moralis, sive Scientiae sinicae liber, inter Confucii libros secundus*, Paris, 1672. Bibliothèque nationale de France, FOL-O2N-598. Cette version ne comprend pas le texte original en chinois.





*rum philosophus*<sup>5</sup>. En consultant le manuscrit de cet ouvrage à la Bibliothèque nationale de France, le sinologue danois Knud Lundbæk (1912-1995) est tombé sur une dissertation inédite ayant trait à l'écriture chinoise, intitulée «De Sinarum literis»<sup>6</sup>, que le Père Intorcetta avait insérée dans la traduction du *Zhongyong* (Liber Secundus). Ce manuscrit de dix-sept pages composé dans les années 1660, traite des *liushu* 六書, du développement des styles d'écriture et de leur classification, du nombre des caractères et des dictionnaires chinois, des tons des caractères chinois, etc, en incluant de nombreux modèles des différents styles d'écriture. Parmi les ouvrages des missionnaires européens au XVII<sup>e</sup> siècle, il est extrêmement rare de trouver des manuscrits présentant un si grand nombre de styles d'écriture. Lundbæk a traduit ce texte en anglais et l'a publié en 1988 sous le titre *The Traditional history of the Chinese script*<sup>7</sup> en mettant en regard à titre de comparaison la version originale en latin et la version anglaise.

Ce manuscrit fait l'objet de notre étude, l'objectif n'étant pas simplement de présenter des documents aussi anciens que précieux, mais de mettre en lumière

les choix effectués par le récepteur à la rencontre de la langue et de la culture chinoises, et ainsi de comprendre l'horizon d'attente de ce missionnaire érudit du XVII<sup>e</sup> siècle quant à l'écriture chinoise. Pour ce faire, nous avons étudié la réception des *liushu*, nous nous sommes intéressés aux anciens styles de calligraphie chinoise, au nombre des caractères chinois et au nombre de ceux qu'il est nécessaire de maîtriser ainsi qu'aux sources des connaissances acquises.

### La réception des *liushu*

Prospero Intorcetta fut l'un des premiers missionnaires européens à avoir présenté de façon détaillée la théorie des *liushu*. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, l'éminent père jésuite italien Matteo Ricci (1552-1610) avait proposé dans son *Traité de mnémotechnie* (*Xiguo jifa* 西國記法)<sup>8</sup> composé en 1596 des procédés mnémotechniques pour les caractères chinois de base en s'appuyant sur les *liushu*<sup>9</sup>. Avant traiter la réception de *liushu* du Père Intorcetta, il est nécessaire de faire un petit rappel sur l'origine de la théorie des *liushu*.

La première apparition du terme

*Liushu* 六書 remonte à l'époque des Royaumes Combattants (V<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C.)<sup>10</sup>. A l'époque des Han (206 av. J.-C. à 220 apr. J.-C.), trois interprétations de ce terme mirent en scène : 1. L'historien chinois Ban Gu 班固 (32-92) qui indiqua dans son ouvrage *Hanshu* 漢書 (*Annales des Han*) que les *liushu* étaient divisés en plusieurs catégories : *xiangxing* 象形, *xiangshi* 象事, *xiangyi* 象意, *xiangsheng* 象聲, *zhuanzhu* 轉注, *jiajie* 假借, cela en s'appuyant sur les interprétations données par Liu Xin 劉歆 (50 av. J.-C.-23 apr. J.-C.) et son père Liu Xiang 劉向 (77 av. J.-C. -6 av. J.-C.)<sup>11</sup>; 2. Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) qui emprunta les mots de son père Zheng Zhong 鄭眾 (?-83) afin de commenter le *Zhouli* : «[...] Les *liushu* à savoir *xiangxing* 象形, *huiyi* 會意, *zhuanzhu* 轉注, *chushi* 處事, *jiajie* 假借, *xiesheng* 諧聲»<sup>12</sup>; 3. Xu Shen 許慎 (environ 54 - environ 125) qui à l'époque de Donghan 東漢 (25 - 220 apr. J.-C.) présenta les *liushu* dans l'ordre suivant *zhishi* 指事, *xiangxing* 象形, *xingsheng* 形聲, *huiyi* 會意, *zhuanzhu* 轉注, *jiajie* 假借 dans la postface de son dictionnaire *Shuowen jiezi* 說文解字, en fournissant divers commentaires et exemples<sup>13</sup>. Cela repré-

<sup>5</sup> INTORCETTA, Prospero, HERDTRICH, Christian Wolfgang Henriques, ROUGEMONT, François de, COUPLET, Philippe, *Confucius sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*, Paris, Horthemels, 1687.

<sup>6</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », manuscrit, in *Scientiae Sinicae libri tres; sive librorum Confucii versio litteralis et explanatio : authore Philippo Couplet, societatis Jesu Presbytero; praemittitur Sinensium librorum, interpretum, sectarum et philosophiae, quam naturalem vocant, prooemialis declaratio : eodem authore; porrò hoc exemplar videtur autographum et diversum ab editis*. 1601-1700, pp. 186-202. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Latin 6277 (1). Le document numérisé est disponible sur gallica.bnf.fr.

<sup>7</sup> LUNDBÆK, Knud (éd.), *The Traditional history of the Chinese script: from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus university press, 1988.

<sup>8</sup> RICCI, Matteo, *Xiguo jifa* 西國記法 (*Traité de mnémotechnie*), 1596, Manuscrit en chinois, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 5656, ancienne\_cote : Nouveau fonds 3089. Jonathan D. Spence (1936-2021), professeur d'histoire de la Chine moderne de l'université Yale, a publié son *The Memory Palace of Matteo Ricci* en 1984 à partir du *Traité de mnémotechnie*. Cf. SPENCE, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Penguin Books, 1984; New York, Penguin Books, 1985. Michael Lackner a publié sa traduction allemande en 1986. Voir LACKNER, Michael, *Das vergessene Gedächtnis: Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa, Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart, Franz Steiner, 1986.

<sup>9</sup> Voir RICCI, Matteo, *Lixiang pian disi* 立象篇第四 (Chapitre IV Création d'images), in *Xiguo jifa* 西國記法.

<sup>10</sup> Selon le *Zhouli* 周禮 (*Rituel des Zhou*), «保氏：掌諫王惡，而養國子以道。乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數 (Le Protecteur est chargé de mettre en garde l'empereur contre d'éventuelles fautes, non moins que d'éduquer à la vertu les fils des hauts dignitaires, avant de leur enseigner les six arts, soit 1) les cinq cérémonies, 2) les six musiques, 3) les cinq tirs à l'arc, 4) les cinq arts de conduire un char, 5) les six écritures *liushu*, 6) les neuf calculs. )». Voir *Zhouli*, *Diguansitu*, *Baoshi* 周禮·地官司徒·保氏, in *Shisan jing zhushu* 十三經註疏, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1980, vol. 1, p. 731. Et la traduction française est citée de BOTTERO Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996, p. 52.

<sup>11</sup> “古者八歲入小學，故周官保氏掌養國子，教之六書，謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也。(Autrefois, on entamait la «petite études» à huit ans, c'est pourquoi, dans le *Code de l'administration des Zhou*, c'est le Protecteur qui était chargé de l'éducation des fils de hauts dignitaires et qui leur enseignait les six écritures, c'est-à-dire les pictogrammes, les déictogrammes, les idéogrammes, les idéophonogrammes, les *zhuanzhu* et les emprunts, qui sont à la base de la création des caractères)”. Voir *Hanshu*, *Yiwenzhi*, 漢書·藝文志, in *Ershisi shi* 二十四史, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1962, p. 1720. Et la traduction française est citée de BOTTERO, Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996, p. 53.

<sup>12</sup> *Zhouli*, *Diguansitu*, *Baoshi* 周禮·地官司徒·保氏, in *Shisan jing zhushu* 十三經註疏, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1980, vol. 1, p. 731.

<sup>13</sup> “八歲入小學，保氏教國子，先以六書。一曰指事。指事者，視而可識，察而見意，‘上、下’是也。二曰象形。象形者，畫成其物，隨體詰詘，‘日、月’是也。三曰形聲。形聲者，以事為名，取譬相成，‘江、河’是也。四曰會意。會意者，比類合誼，以見指擣，‘武、信’是也。五曰轉注。轉注者，建類一首，同意相受，‘考、老’是也。六曰假借。假借者，本無其事，依聲托事，‘令、長’是



sente bien la diversité des termes employés par les Chinois depuis l'Antiquité pour désigner les *liushu* et les différentes façons de les classer, et cette diversité apparaît également dans les ouvrages postérieurs<sup>14</sup>. Les *liushu* sont effectivement les six procédés de formation des graphies : les pictogrammes sont des dessins de figures stylisés des objets qu'ils représentent; les déictogrammes indiquent la désignation ou l'indication du sens symbolisé; les syllogigrammes désignent une réunion sémantique ou un agrégat sémantique; pour les morphophonogrammes, il s'agit de l'association d'une partie sémantique qui détermine la signification du composé, et d'une autre partie phonétique qui indique sa prononciation; les emprunts désignent certains mots existants déjà dans la langue parlée mais pour lesquels il n'existait pas encore de graphie, on emprunta alors des homophones graphiques pour les désigner au lieu de créer de nouveaux caractères; des graphies ayant le même radical étymolo-

gique pouvant s'expliquer l'un par l'autre sont les permutatifs<sup>15</sup>. Parmi ces six catégories, les quatre premières sont des créations des nouvelles graphies, mais les deux dernières sont des réutilisations de graphies déjà fabriquées. La prépondérance numérique des morphophonogrammes constitue la spécificité de l'idéographie chinoise<sup>16</sup>.

L'ordre des six procédés de formation des graphies adopté par le Père Intorcetta est «象*xiàng*形*híng*, 會*huì*意*yì*, 形*híng*聲*shēng*, 指*zhǐ*事*shì*, 假*jiǎ*借*jiè*, 轉*zhuǎn*注*zhù*»<sup>17</sup>, cet ordre et ces appellations sont identiques à ceux employés dans les dictionnaires nommés *Haipian* 海篇<sup>18</sup>. Mais pour ce qui relève de l'explication des caractéristiques de ces six catégories, ainsi que des exemples employés, le Père Intorcetta commença à exprimer son point de vue de missionnaire et à déployer son imagination.

Selon lui, la première catégorie *Xiangxing* 象形 (pictogramme) est «la chose et sa signification représentaient moins par décrire que par peindre»<sup>19</sup>.

Le jésuite français Louis Le Comte (1655-1728) avait une description approchée dans ses *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* publiés à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, il pense que les caractères chinois relèvent du dessin et non de l'écriture<sup>20</sup>. Le Père Intorcetta cite cinq exemples «日 (*gě*, solem, ☉), 月 (*yuè*, lunam, ☾), 目 (*mǔ*, oculos, 👁), 兒 (*ulh*, puerū, 兒), 鳥 (*niào*, uolucré, 鳥)»<sup>21</sup>, accompagnés de leur prononciation et de leur signification en latin, ces cinq exemples sont présentés sous la forme de *kaishu* 楷書 (style régulier) et de *zhuanshu* 篆書 (style sigillaire).

La deuxième catégorie *Huiyi* 會意 est «la réunion des significations»<sup>22</sup>, c'est-à-dire que un caractère est composé de deux ou plusieurs caractères, de cette manière il embrasse l'essence et la signification de chaque caractère isolé<sup>23</sup>. L'auteur cite vingt-trois exemples afin d'expliquer de façon concrète ce procédé de formation des graphies : «信 (*sín*, fides), 嫉 (*chì*, inuidiam), 怒 (*nú*, iram), 悶 (*mūn*, maerorem), 怕 (*pá*, timorem), 忍

也。(Selon les rites des Zhou, c'est dans leur huitième année que les enfants entraient dans la "petite études" *xiaoxue* 小學. Le Protecteur commençait par enseigner aux enfants des dignitaires les "six types de caractères" *liushu* 六書. 1) Les déictogrammes *zhishi* 指事. On peut les distinguer au premier coup d'œil, et on en comprend l'intention, en les observant. "Dessus" *shang* 上, "dessous" *xia* 下, en sont deux exemples. 2) Les pictogrammes *xiangxing* 象形. Ce sont des représentations de choses par la méthode du dessin : ils se plient à la configuration des choses. Le "soleil" *ri* 日 et la "lune" *yue* 月 en sont deux exemples. 3) Les idéophonogrammes *xingsheng* 形聲. A partir d'une chose (*shi* 事) on fait un caractère (名), que l'on complète par une image (phonétique) (*pi* 譬). "Fleuve" ("Fleuve bleu") *jiang* 江 et "Rivière" ("Fleuve jaune") *he* 河 en sont deux exemples. 4) Les idéogrammes *huiyi* 會意. En organisant ensemble des catégories (sémantiques) (*lei* 類) et en unissant leur sens, on suggère une direction. "Guerrier" *wu* 武 (composé des graphies "arbalète" *ge* 戈 et "arrêter" *zhi* 止), ou encore "confiance" *xin* 信 (composé de la graphie de l'"homme" *ren* 人 et de celle de la "parole" *yan* 言), en sont deux exemples. 5) Pour les *zhuanzhu* 轉注, on établit une catégorie (sémantique) dans laquelle les caractères de même sens sont liés. *Kao* 考 "vieillard" et *lao* 老 "vieillard aux cheveux blancs" en sont deux exemples. 6) Les emprunts *jiajie* 假借. Il n'y avait pas à l'origine de caractère pour les représenter et c'est par le biais de leur prononciation qu'on a désigné ce qu'ils indiquaient. *Ling* 令 et *zhang* 长 (qui signifiaient respectivement à l'origine "ordonner" et "éloigné", et qui ont ainsi servi pour désigner un "chef de préfecture" et un "chef de district") en sont deux exemples.) Voir XU Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1963, p. 314. Et la traduction française est citée de BOTTERO, Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996, pp. 21-23.

<sup>14</sup> Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162) mit les *liushu* à l'ordre dans son *Tongzhi liushulüe* 通志·六書略 composé en 1161 : 象形, 指事, 會意, 諧聲, 轉注, 假借. Voir ZHENG, Qiao 鄭樵, *Tongzhi liushulüe* 通志·六書略, 1161; édition 1747, in BnF, Département des Manuscrits, Chinois 734. Le *Liushu gu* 六書故 rédigé par Dai Tong 戴侗 (1200-1285), actif au XIII<sup>e</sup> siècle, fournit les *liushu* de cette manière : 指事, 象形, 轉注, 會意, 諧聲, 假借. Voir DAI, Tong 戴侗, *Liushu gu* 六書故 (Antiquités de l'écriture), édition de 1784, National Library of China -- Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5114 4522. Aussi in BnF, Département des Manuscrits, Cote : Chinois 4765-4767, ancienne\_cote : Nouveau fonds 1331 à 1333. Zhou Boqi 周伯琦 (1298-1369) expliqua dans son *Liushu zheng e* 六書正譌 composé vers 1355 à l'ordre : 象形, 指事, 會意, 諧聲, 轉注, 假借, cet ordre est pareil de celui de Ban Gu, mais leurs appellations de ces six catégories sont différentes. Voir ZHOU, Boqi 周伯琦, *Liushu zheng e* 六書正譌 (Dictionnaire critique des six sortes de caractères), édition de 1634, in Harvard-Yenching Library, Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5115 7221b. Aussi in BnF, Département des Manuscrits, Chinois 4432. Dans les dictionnaires nommés *Haipian* 海篇 sous la dynastie Ming, nous avons vu l'ordre des *liushu* comme : 象形, 會意, 諧聲, 指事, 假借, 轉注.

<sup>15</sup> L'appellation française de ces six catégories des caractères chinois est citée de l'opinion de Léon Vandermeersch.

<sup>16</sup> Cf. VANDERMEERSCH, Léon 汪德邁, *Les deux raisons de la pensée chinoise : Divination et idéographie*, Paris, Édition Gallimard, 2013. Trad. JIN, Siyan 金絲燕, *Zhongguo sixiang de liangzhong lixing : zhanbu yu biaoyi* 中國思想的兩種理性：占卜與表意, Beijing 北京, Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2017.

<sup>17</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, pp. 187-189.

<sup>18</sup> Voir tableau 1.

<sup>19</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 187.

<sup>20</sup> «Ils sont peints au lieu d'écriture; [...] Ainsi pour écrire un oiseau, ils en peignaient la figure; et pour signifier une forêt, ils représentaient plusieurs arbres; un cercle voulait dire le soleil, et un croissant la lune», cité de LE COMTE, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Jean Anisson, vol. 1, 1696, p. 382.

<sup>21</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 187. Nous respectons l'orthographe de la prononciation et le sens en latin des exemples dans le manuscrit.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*





(*gín*, patientia), 忘 (*üâm*, obliuioné), 惑 (*hoě*, dubitationem), 尖 (*çiēn*, acutum), 歪 (*üāi*, curuum), 𠵹 (*çiě*, pluriū-uoces), 覓 (*miě*, quaerere-quidpiam), 吠 (*fī*, latratum), 聃 (*úlh*, auris-abscissionem), 盤 (*puôn*), 君 (*kiün*, perfectus-sit), 惠 (*tě*, uirtus), 仁 (*gín*, amor et pie), 忠 (*chüm*, fidelitas), 劣 (*liě*, imbecillis), 賢 (*hiên*, sapiens), 讀 (*tõ*, studiū), 惡 (*ngõ*, malus et improbus)<sup>24</sup>. Ces caractères apparaissent en style régulier, avec l'indication de leur prononciation ainsi que leur signification en latin, chaque élément possédant sa propre phonographie et son propre sens. Ex., le 信 (*sín*) qui veut dire *fides* (fidélité), est composé de 亻 qui représente 人 (*gín*, hominem) (homme) et de 言 (*yèn*) qui signifie *uerba* (parole). Comme si ces deux éléments voulaient ici signifier : s'efforcer de fournir un argument en faveur de la foi dans le discours de l'homme<sup>25</sup>. Suivant l'analyse étymologique du dictionnaire *Shuowen jiezi*, *xin* 信, *ji* 𠵹, *fei* 吠, *er* 聃, *jun* 君, *de* 惠, *ren* 仁, sont tous des syllogigrammes; *nu* 怒, *men* 悶, *pa* 怕, *ren* 忍, *wang* 忘, *huo* 惑, *zhong* 忠, *lie* 劣, *du* 讀, *e* 惡, sont quant à eux des morphophonogrammes, alors que *ji* 嫉, *jian* 尖, *wai* 歪, *mi* 覓, *pan* 盤, *xian* 賢 ne figurent pas dans ce dictionnaire. Nous pouvons en conclure que le Père Intorcetta ne s'est pas référé au *Shuowen jiezi* pour sélectionner ces exemples. Il a interprété ces caractères sur la base de leurs figures graphiques en *kaishu*, ce style simplifié d'écriture s'adaptant de façon imparfaite au système des *liushu*. De ce fait, certaines interprétations correspondent par chance au fait linguistique, ex, le *ji* 𠵹 est composé de quatre *kou* 口 (bouche), pour indiquer *beaucoup*

*de voix* ou la concurrence<sup>26</sup>; le *fei* 吠 qui veut dire les aboiements est composé de 口 et *quan* 犬 qui signifie le chien<sup>27</sup>; le *ren* 仁 qui signifie l'amour et la piété, est composé de 亻 (homme) et *er* 二 qui indique *deux*, parce que l'amour est destiné à une autre personne<sup>28</sup>. Certains semblent relever d'une interprétation trop littérale, tel le *mi* 覓 qui exprime le fait de *chercher quelque chose*, contient la négation *bu* 不 (non) et *jian* 見 qui signifie apparaître, Ce caractère n'est pas répertorié dans le *shuowen*, tandis que le dictionnaire *Yupian* 玉篇 l'interprète comme le style vulgaire du *mi* 覓. Nous supposons ainsi que le choix de cette explication tient compte de la facilité de mémorisation. En outre, l'interprétation de certains caractères révèle clairement le point de vue du missionnaire. Ainsi, pour expliquer *pan* 盤 qui est composé des *zhou* 舟 (bateau), *shu* 殳 (arme) et *min* 皿 (ustensile), il indique que Pangu 盤古 était le premier humain chez les Chinois, et suppose que *pan* 盤 est le nom de Noé en chinois<sup>29</sup>. Une telle explication établit une corrélation entre l'histoire de «l'Arche de Noé» dans la Bible et le premier homme selon la légende chinoise. Mettant en évidence que les éléments du *pan* 盤 correspondent à ceux de la Bible occidentale, l'auteur a tenté de montrer aux lecteurs que la doctrine chrétienne se trouvait depuis longtemps déjà incluse au sein des caractères chinois. Quant au *e* 惡 (mauvais et méchant), il est composé de *xin* 心 (cœur) et de *ya* 亞 (sub-), qui veut dire un second cœur dans son propre cœur ou le cœur double. Ce caractère ne manque pas de mystère, un mystère que les Chinois pouvaient

connaître à l'époque antique et aspirent à comprendre à l'heure actuelle : le cœur est assurément mauvais, comme l'usage de sa Croix qui est vide, mais elle a bien été érigée pour le salut de tous, englobant une bonté infinie<sup>30</sup>. Cette explication remarque que l'imagination du Père Intorcetta s'est basée sur la forme visuelle des caractères chinois, il pour trouver l'image d'une croix vide dans la figure graphique et a établi une relation entre le symbole chrétien et la signification du caractère chinois. Ces interprétations, qui semblent maintenant inconcevable, ont peut-être constitué une agréable découverte aux yeux des missionnaires de l'époque lors de leur premier contact avec la langue chinoise, car le fait de pouvoir trouver des significations symboliques dans les caractères chinois anciens pouvait faciliter leur mission religieuse en Chine, et correspondait bien à leur horizon d'attente. Si le Père Joachim Bouvet (1656-1730) et le Père Joseph-Henri-Marie de Prémare (1666-1736) actifs au XVIIIème siècle, représentants de *figurisme*<sup>31</sup>, avaient tâché de chercher des preuves dans les caractères chinois et les textes classiques chinois afin de prouver que la culture chinoise ancienne contenait la doctrine chrétienne, ce mode du transfert culturel était déjà présent au XVIIème siècle chez le jésuite italien. En outre, le Père Intorcetta avait exprimé son admiration pour ce genre de caractères composés, en prenant l'exemple qu'un ancien célèbre peintre chinois qui au lieu d'utiliser directement la couleur avait peint des abeilles et des papillons pour représenter le parfum floral sur le talon d'un cheval après que ses sabots avaient foulé

<sup>24</sup> *Ibid*, pp. 187-188.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 187

<sup>26</sup> Selon le *Shuowen*, le 𠵹 signifie les bouches nombreuses et est composé de quatre bouches. «𠵹：眾口也。从四口[sic]».

<sup>27</sup> Selon le *Shuowen*, le 吠 signifie le cri du chien et est composé du chien et la bouche. «吠：犬鳴也。从犬、口[sic]».

<sup>28</sup> Selon le *Shuowen*, le 仁 signifie intimement lié et est composé de l'homme et deux. «仁：親也。从人从二[sic]». Léon Vandermeersch et Jin Siyan expliquent ce caractère dans leur *Manuel de chinois classique* qu'il est un syllogigramme composé du radical de l'homme et du pictogramme signifiant deux, donnant le sens de relation entre deux hommes, relations interpersonnelles, exprimant le concept de la vertu qui doit régir ces relations, concept qui est la clé de voûte de la philosophie confucéenne. Cf. VANDERMEERSCH, Léon 汪德邁, JIN, Siyan 金絲燕 (éds.), *Manuel de chinois classique*, Paris, Edition You Feng, 2017, p. 84.

<sup>29</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 187-188.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 188.

<sup>31</sup> Courant jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle basé sur le «figurisme» exprimant comme hypothèse que des traces de la tradition primitive du christianisme se trouvent dans les classiques Confucéens sous forme d'allégorie. Cf. COLLANI, Claudia Von, *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben Und Sein Werk*, in *Monumenta serica monograph series*, Vol. 17, Nettetal, Steyler Verlag, 1985. LI, Yan 李岩 (trad.), *Yesuhuishi BAI Jin de shengping yu zhuzuo* 耶穌會士白晉的生平與著作, Zhengzhou 鄭州, Daxiang chubanshe 大象出版社, 2009. LUNDBÆK, Knud, *Joseph de Prémare, 1666-1736, S.J.: Chinese philology and figurism*, Aarhus, Aarhus University Press, 1991. LACKNER, Michael, «Jesuit Figurism», in LEE Thomas H. C. (éd.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hongkong, The Chinese University Press, 1991, pp. 129-149; WANG, Shuofeng 王碩丰 (trad.), «Yesuhui suoyin pai» 耶穌會索隱派, in *Guoji hanxue* 国际汉学, 2015, 4, pp. 72-78.



une étendue de fleurs, et il a également mentionné les leçons de morale contenue dans ces caractères<sup>32</sup>.

Le Père Intorcetta a très bien résumé la place déterminante des morphophonogrammes au sein des *liushu* : ils sont «presque innombrables, cette catégorie est d'une manière générale la plus fréquente et la plus perpétuelle en Chine»<sup>33</sup>. Il a fourni deux explications à la spécificité des *xingsheng* 形聲. En premier, le morphophonogramme est composé de caractères particuliers, l'un dépeint en quelque sorte sa signification; l'autre est le son naturel qui articuler la signification de cette chose elle-même et qui

indique aussi sa dénomination<sup>34</sup>. Il cite l'exemple de *he* 河, qui signifie le fleuve, sa partie gauche 氵 (trois gouttes d'eau) indique de l'eau, quand la partie droite *ke* 可 dont l'accent est aspiré se transforme dans le caractère 河, il est prononcé avec le ton, comme l'intonation évoquant le frémissement de la rivière qui coule<sup>35</sup>. Cette interprétation des morphophonogrammes conforme approximativement à l'opinion de Xu Shen avait acceptée généralement chez les récepteurs européens de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. À part le Père Intorcetta, les jésuites français le Père de Prémare<sup>36</sup> et le Père Pierre-Martial Cibot

(1727-1780)<sup>37</sup>, les missionnaires britanniques Joshua Marshman (1768-1837)<sup>38</sup> et Robert Morrison (1782-1834)<sup>39</sup>, les savants français Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832)<sup>40</sup> et Guillaume Pauthier (1801-1873)<sup>41</sup>, les missionnaires français le Père Paul Perny (1818-1907)<sup>42</sup> et le Père Léon Wieger (1856-1933)<sup>43</sup> ont tous fourni des descriptions similaires au sujet des morphophonogrammes. En donnant l'exemple de *he* 河, le Père Intorcetta a associé la prononciation du caractère au son produit naturellement par la chose. En effet, cela semble plutôt être une association personnelle visant à favoriser la mémorisation. Sur ce point,

<sup>32</sup> À la fin de ce paragraphe, le Père Prospero Intorcetta exprime son appréciation pour la délicatesse de ce genre de caractères grâce à l'exemple d'un ancien peintre célèbre peignant un cheval en train de courir. Il rappelle aussi les leçons de morale dans la composition de ces caractères. Voir « Par conséquent, il a de la peine à imaginer que quel éclat apportent sans interruption aux autres caractères obscurs la réunion réciproque des caractères comme le mariage. C'est clair qu'il semblait ici qu'ils avaient imité l'activité d'un certain célèbre peintre très ancien. (Sauf pourtant on préfère dire que ce peintre lui-même avait appris de Fuxi, qui est le fondateur de l'écriture et des lettrés de cet empire.) On lui avait ordonné de peindre un cheval courant, dont les (soles) et les pieds encore inspirèrent le parfum des fleurs en parcourant un peu d'aventure le plein champ des fleurs. Après avoir accroché anxieusement sur (la douteuse) des couleurs pour représenter le parfum des fleurs sur le talon du cheval, enfin il avait peint des abeilles et des papillons volants qui suivirent autour du talon du cheval en courant (engageant évidemment le parfum des fleurs, cesser à prononcer un mot), car la couleur ne pourrait pas représenter plus ingénieusement et heureusement que la chose lui-même. En outre, on pourrait achever un gros livre d'après ce genre des caractères où on trouverait à peu près autant des leçons de morale qu'il y a des caractères. » (Notre traduction) Cf. INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 188.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Le Père De Prémare avait expliqué en chinois dans son *Liushu shi yi* 六書實義 : «*yi lei wei xing, pei zhi yi sheng* 以類爲形，配之以聲 (on prend l'espèce comme l'élément figuratif, accompagné du son), avec quatre exemples *jiang* 江, *he* 河, *li* 鯉, e 鵝. Cette explication ressemble beaucoup à celle donnée par Wei Heng 衛恒 (?~291) sous la dynastie Jin 晉 (265-420) : «*yi lei wei xing, pei yi sheng ye* 以類爲形，配以聲也», cité de WEL, Heng 衛恒, *Siti shu shi* 四體書勢, in TAO, Zongyi 陶宗儀, TAO, Ting 陶珽 (éds.), *Shuo fu* 說郛, vol. 86, 1646. In Harvard-Yenching Library Chinese Rare Books Digitization Project-Collectanea). Copy digitized : Harvard-Yenching Library : T 9100 0122(088). De plus, De Prémare avait expliqué en français dans sa Dissertation que les morphophonogrammes «doivent avoir au moins deux parties, dont l'une designe quelque chose et d'autre donne le son de la lettre entière», avec deux exemples 鵝 (ngo) et *sang* 桑. Voir DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie, « Dissertation sur les lettres et les livres de Chine, tire d'une lettre au R.P.de Briga, Interprète de la Bande D'Isis », manuscrit, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Cote : NAL 156, des nouv. acq. du fonds latin, fol. 24.

<sup>37</sup> D'après le Père Pierre-Martial Cibot, la catégorie de *xingsheng* est «explication du son, doit son origine à la difficulté de tracer d'une manière assez distincte toutes les espèces de poissons, d'animaux, vases, arbres, etc. pour y suppléer, on imagina de mettre le Caractere simple d'un son à côté de la figure. Par exemple, le Caractere du son *Ya* à côté de la figure d'oiseau pour désigner une *Canne* (鴨), celui de *ngo* pour un *Oye* (鵝), etc.» (Les caractères chinois sont ajoutés par nous). Voir CIBOT, Pierre-Martial, «Lettre sur les caractères chinois, à Peking du 20. oct. 1764», in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois : par les missionnaires de Peking*, vol. 1, Paris, NYON l'aîné, 1776, p. 283.

<sup>38</sup> Marshman avait expliqué en anglais dans ses *Elements of Chinese grammar* que les morphophonogrammes étaient «meaning and sound; [...] These are formed by adding to a character which denotes the genus or kind, another which denotes the imagined sound of the species or the individual signified», comme *Kyang* 江, *ho* 河. Voir MARSHMAN, Joshua, *Elements of Chinese grammar* 中國言法, Serampore, Mission-Press, 1814, p. 24.

<sup>39</sup> Morrison écrivit dans son *A Dictionary of the Chinese language* que «Sound of thing spoken of, as *ho* 河 (a river), *keang* 江 (a large river, a torrent); sometimes a part of the character is to give meaning, and part to give sound» pour expliquer cette catégorie des caractères. Voir MORRISON, Robert, *A dictionary of the Chinese language, in three parts*, vol. I, part I, Macao, Honorable East India company's press, 1815, introduction, p. ii.

<sup>40</sup> Dans la description d'Abel-Rémusat, les morphophonogrammes sont des «caractères mixtes», composés des images et des signes des sons, «sont moitié représentatifs, et moitié syllabiques», «l'une de leurs parties, qui est l'image, détermine le sens et fixe le genre, l'autre, qui est un groupe de traits devenus insignifiants, indique le son et caractérise l'espèce», comme *li* 鯉 (carpe) et *bai* 柏 (cyprès). Voir ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre, *Éléments de la grammaire chinoise ou principes généraux du kou-wen ou style antique et du kouan-hoa, c'est-à-dire de la langue commune généralement usitée dans l'empire chinois* 漢文啟蒙, Paris, Imprimerie Royale, 1822, p. 3.

<sup>41</sup> D'après le savant français Guillaume Pauthier, les caractères de la catégorie *kiâi-ching* sont «composés de deux éléments, dont l'un représente l'image générique des objets ou des actions, et l'autre le son de la langue parlée, correspondant à l'objet ou à l'acte spécial que l'on veut désigner». Voir PAUTHIER, Guillaume, BAZIN, Antoine-Pierre-Louis, *Chine moderne ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, p. 293.

<sup>42</sup> Selon le Père Perny, le *kiây yn* 諧音 ou *kiây chên* 諧聲 est les caractères syllabiques ou idéo-phonétique, «cette combinaison a consisté à placer à côté du signe figuratif et générique un autre caractère dont la prononciation est supposée généralement connue». Voir PERNY, Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876, p. 23.

<sup>43</sup> Le Père Léon Wieger traduit l'explication de Xu Shen, les morphophonogrammes sont «complexes phoniques. Ils sont composés de deux caractères plus simples. L'un des deux signifie. L'autre ne signifie pas, mais donne au complexe sa prononciation», ex. le complexe 沾 signifie *humecter* et se prononce *tchân*, sa partie gauche 氵 (eau) signifie et sa partie droite 占 (*tchan*) donne le son. Voir WIEGER, Léon, *Caractères chinois*, troisième édition, Hien-Hien, Impr. de Hien-Hien, 1916, p. 11.





Marshman semble s'être écarté, disant que la prononciation des caractères de cette catégorie imite le son naturel des choses qu'ils représentent<sup>44</sup>. Mais le Père Intorcetta semblait estimer que la première présentation des morphophonogrammes manquait d'éclat, et il a ainsi par la suite emprunté les termes «forme» et «matière» à la philosophie aristotélicienne afin d'expliquer une nouvelle fois les deux composants des *xingsheng*; l'un relevant de la forme, qui décrit et dépeint le signifié, l'autre relevant de la matière, qui indique sa prononciation<sup>45</sup>. Voici neuf nouveaux exemples : 渭 (nom de fleuve), 熠 (brillant du feu), 惛 (cœur inquiet)<sup>46</sup>, 謂 (éloquence), 蝟 (hérisson), 媪 (petite sœur)<sup>47</sup>, 絹 (filet), 喟 (soupir), 萑 (une sorte de l'herbe), leur signification est en lien avec le sens de la forme se trouvant dans l'élément de gauche ou du haut du caractère : l'eau 氵, le feu 火, le cœur 忄, la parole 言, le ver 虫, la femme 女, le fil 糸, la bouche 口 et l'herbe 艹 qui fonctionnent comme leurs formes; et leur prononciation est identique à celle de l'élément situé à droite ou en haut *wei* 胃 (estomac), lié à la matière<sup>48</sup>. La première de ces deux interprétations données par le Père Intorcetta est une

simple description de faits linguistiques, la deuxième consiste à transposer des catégories de la philosophie occidentale au procédé de formation des graphies en Chine. Par rapport à la première, qui est une explication «plausible»<sup>49</sup>, le récepteur jésuite était plus enclin à expliquer la langue de l'autre à l'aide d'éléments culturels qui lui étaient familiers.

D'après le Père Intorcetta, les trois derniers catégories (déictogramme, emprunt, permutatif) ne concernaient qu'un nombre relativement restreint de caractères, il n'en fit donc qu'une brève présentation. Pour les caractères relevant de la quatrième catégorie *Zhishi* 指事, soit mot à mot «index chose», leur signification est en quelque sorte indiquée par la position qu'ils occupent<sup>50</sup>. Par exemple : le *xia* 下 pointant vers le bas indique «inférieur» ou «descendre», et si l'on retourne on obtient *shang* 上, qui indique «supérieur» ou «ascensionner»<sup>51</sup>.

Selon le Père Intorcetta, aucun des éléments constituant les caractères de la catégorie *jiajie* 假借 n'a de sens en soi, ce n'est que leur prononciation qui fait apparaître leur signification<sup>52</sup>. En exemple le Père Intorcetta a divisé le caractère *chang* 長 (longueur) en deux

parties, haute et basse (上 et 下) et a expliqué son opinion en disant qu'aucun des composants de ce caractère n'en fournissait la signification, cependant en les combinant le son du mot résonne avec le sens de longueur, du moins aux oreilles des Chinois<sup>53</sup>. En examinant les contributions des récepteurs européens postérieurs au Père Intorcetta, nous nous apercevons que sa description est simpliste et confuse et qu'il n'a en fait porté aucune attention particulière aux *jiajie* (emprunts). Nous pouvons citer l'exemple du Père de Prémare qui dans son *Liushu shiyi* 六書實義 a divisé les *jiajie* en trois niveaux (supérieur ou profond, moyen ou ordinaire, inférieur ou bas), il considérait que ce point qui avait été largement appliqué constituait une difficulté au sein du système des *liushu*<sup>54</sup>; dans son autre ouvrage intitulé *Notitia Linguae Sinica*, il a juste mentionné le *jiajie*, considérant qu'il s'agissait d'un procédé de métaphore rhétorique et d'un moyen de la transformation des mots solides (*shizi* 實字) en mots vides (*xuzi* 虛字), nous pouvons trouver dix passages où il énumère diverses représentations de métaphores ou *jiajie*<sup>55</sup>. Dans son analyse des caractères

<sup>44</sup> Marshman donna deux exemples, le *kyang* 江, en ajoutant à *shooi* 水 (eau), le caractère *koong* 工, se forme un caractère qui dénote un courant rapide, et qui est appelé *kyang*, d'une allusion au bruit de l'eau lorsqu'elle se précipite abattu avec violence. Et aussi le *ho* 河, le nom générique des rivières, se forme en ajoutant à *shooi* 水 (eau), *ho* 可, le bruit supposé d'une rivière dans son cours. Il montra des exemples similaires dans la langue anglaise que la prononciation des mots est l'imitation du son des actions, ex. knock, strike, rush, smite, cough, sing, etc. pour expliquer que cette catégorie n'était pas particulière dans la langue chinoise. Le même cas pourrait être montré à exister dans l'hébreu, et même dans le grec. Voir MARSHMAN, Joshua, *Elements of Chinese grammar* 中國言法, Serampore, Mission-Press, 1814, p. 24.

<sup>45</sup> Lundbæk explique que «forme» et «matière» désignent respectivement signifiant et phonétique, et les jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle se replient souvent sur les deux termes aristotéliciens. Cf. LUNDBÆK Knud (éd.), *The Traditional history of the Chinese script: from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus university press, 1988, p. 15, note 8.

<sup>46</sup> Prospero Intorcetta expliqua ce caractère contrairement comme «cœur quiet», selon Lundbæk, c'est une erreur à l'écrit qui s'est glissée par l'auteur. Cf. LUNDBÆK, Knud (éd.), *The Traditional history of the Chinese script: from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus university press, 1988, p. 15, note 9.

<sup>47</sup> Prospero Intorcetta expliqua ce caractère comme «sœurs utérines» dans son manuscrit, d'après le dictionnaire *Shuowen jiezi*, il signifie «petite sœur».

<sup>48</sup> L'auteur expliqua qu'il existait des exceptions négligeant cette règle. Cf. INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 189.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Le *Liushu shiyi* est un essai écrit en chinois sur l'écriture chinoise sous la forme d'un dialogue entre un élève et un maître. Leur dialogue se développe à la base de la théorie des *liushu* du dictionnaire *Shuowen jiezi*, mais du point de vue de figurisme. Selon le Père de Prémare, le *jiajie* était un point difficile parmi les *liushu* et avait été largement appliqué dans la langue chinoise. Il l'a divisé en trois niveaux : supérieur ou profond, moyen ou ordinaire, inférieur ou bas, les gens pouvaient généralement comprendre les *liushu* aux niveaux inférieur et moyen, mais très peu de gens pouvaient atteindre le niveau supérieur. Le *jiajie* du niveau inférieur comprend : l'emprunt des caractères pour désigner certains mots existants déjà dans la langue parlée mais pour lesquels il n'existait pas encore de graphie; toutes les particules et les noms propres des hommes, des locaux et des royaumes; l'emprunt des autres caractères pour remplacer certains mots existants déjà de graphie. Le niveau moyen comprend : l'emprunt en raison des sens contraires; de la ressemblance; de la métaphore; des causes; l'emprunt des objets pour indiquer les dieux ou les hommes; l'emprunt des objets physiques pour clarifier les substances ou les émotions invisibles. Et le niveau supérieur consiste à emprunter les formes graphiques pour raisonner. Voir DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie de (WEN Guzi 溫古子), *Liushu shiyi* 六書實義 (*Dialogue sur l'histoire de l'écriture*), 1720-1721, Manuscrit, BnF. Département des manuscrits, Chinois 906.

<sup>55</sup> Selon le Père de Prémare, toutes sortes de métaphores appartiennent à cette procédé de formation de graphies, mais le *kia-tsie* 假借 est un concept beaucoup plus large que le terme occidental *métaphore*. Il offrit dix paragraphes pour montrer des sortes de la métaphore ou du *kia-tsie* 假借 dans la *Notitia linguae sinicae* avec des exemples tirés dans les livres classiques. 1. Les caractères passent parfois d'une catégorie à une autre, par exemple, *er* 二 et



tères chinois, le Père Cibot a également interprété le *jiajie* (idée empruntée) comme une sorte de métaphore, considérant qu'ils ouvraient «un champ im-

mense à l'invention des Caractères, ou plutôt à la manière de s'en servir»<sup>56</sup>. Et c'est précisément ce qui confère à la langue chinoise «une force et une viva-

cité de coloris qu'aucune autre langue ne peut atteindre»<sup>57</sup>. Dans les textes composés au XVIII<sup>e</sup> siècle par ces deux jésuites français, nous pouvons

*san* 三 qui appartiennent proprement à la première catégorie *zhishi* 指事 et sont donc aussi simples que le caractère *yi* 一. Dans la pratique, cependant, ils sont arrachés à cette catégorie et en viennent à signifier la pluralité, 二 signifie deux, 三 signifie trois. Ils ainsi descendent à la quatrième catégorie *huiyi* 会意, étant composé de deux unités, ou de trois; 2. Toutes les particules ainsi que les noms propres de locaux, de royaumes, de familles, d'hommes, etc. appartiennent au *kia-tsie* 假借, parce que tous ces caractères ont en premier lieu leur sens propre, puis transférés vers un sens étranger; 3. Adopter un autre caractère lorsqu'il est privé d'un caractère pour exprimer quelque signification. *yuan* 緣 signifie proprement *vêtement simple*, s'approprie la signification *cause*; *xian* 縣 est proprement *attacher*, se charge d'indiquer *une ville de troisième ordre*, etc.; 4. Disposer enfin un caractère à la place d'un autre. Comme dans le *Shujing*, *zhi* 知 est le même de *zhi* 智; dans le *Shanghai jing*, *jun* 俊 au lieu de *Shun* 舜; chez le *Liezi*, *jin* 進 est le même de *jin* 盡; dans le livre *Daxue*, *hou* 后 retrouvé pour placer *hou* 後; 5. Beaucoup de caractères sont accordés les sens contraires, cette figure est appelée l'*antiphrase*. Par exemple, *luan* 亂 proprement signifie *trouble excité, toutes les choses se trouvent bouleversées*, signifie métaphoriquement *zhi* 治 et *li* 理, *bien gouverné* et dans l'ordre rangé: *luan-chen* 亂臣, fidèle assujetti, qui aide à maintenir l'autorité du gouvernement; *du* 毒 est proprement *poison, empoisonner*, dans le *Yijing*, s'approprie de *yang* 養, *bien nourri, s'alimenter*; *gu* 蠹 est proprement un vase rongé par trois vers *chong* 蟲, mais par la métaphore est *laver*, de sorte que de restituer un vase en bon état; *qing* 清 signifie *pure et propre*, et par la métaphore entendu pour la *latrine*; 6. Il y a souvent une analogie entre le sens propre et le sens figuré, et cela est la vraie métaphore chez nous. *neng* 能 signifie proprement une espèce d'ours, et signifie figurativement *puissant, capable*; *xiang* 象 signifie proprement *éléphant* et signifie vulgairement une image symbolique; *hao* 豪 est proprement *sanglier*, et désigne *un homme fort*; *zhen* 珍 est proprement *pièce précieuse* et signifie par la métaphore *plateau délicieux*, etc.; 7. Ce que nous appelons un conteneur pour la chose contenue, par exemple, la maison à la place de la maître de maison, l'habitation pour le sédentaire, la couronne pour le roi, la bourse au lieu de l'argent, etc. Rien n'est plus fréquemment chez les Chinois. *Shan-chuan* 山川, montagne et fleuve, c'est-à-dire l'esprit de montagne et de l'eau; *cheng-huang* 城隍, mur et fosse, ainsi appelé la protectrice de ville; *Chao-ting* 朝廷, palais et cour, c'est-à-dire l'Empereur chinois, de même que la Porte désigne l'Empereur turc, le Saint-Siège pour le grand pontife chez nous; *fu* 府, ville, c'est-à-dire le gouverneur de ville; *tang* 堂, cour, indique la mère; *shi* 室, maison, désigne l'épouse; *qin-se* 琴瑟, sont deux instruments musicaux et ainsi appelé deux époux. Rien que cette figure, soit dans les livres, soit encore dans la langue familière usitée; 8. Il est possible d'ajouter les particules *ruo* 若 et *ru* 如 pour adoucir la métaphore, par exemple, *jiu yi ruo ke zhe* 就義若渴者, avoir soif de justice, courir à la justice comme avoir soif de courir à la fontaine; *qu yi ru re* 去義若熱, éviter la justice comme on évite les flammes; *xing ruo gaohai, xin ru sihui* 形若槁骸, 心若死灰, un corps comme une carcasse sèche, un cœur comme des cendres mort, ceci est près de la mort parfaite; *ru gaomu sihui* 如槁木死灰, comme le tronc sec et la cendre froide; *chun ru jidan* 唇如激丹 les lèvres comme le corail; *nv ru yu* 女如玉 ou *ru chun* 如春 dans le *Shijing*, la jeune fille comme l'onyx, ou comme un nouveau printemps; 9. Il est utile ici d'accumuler toutes les métaphores que je peux se rappeler. *xi-ru* 洗辱, laver sa indignité. *Mengzi* écrit *saru* 洒辱 dire aussi *Xue-chi* 雪恥, injure lavée, venger d'injure. *xue* 雪 signifie la neige; *Zhuangzi* dit *yi yan tian ren* 以言詬人, plaisanter, lécher une autre personne par paroles; *yi qi suo hao long ren* 以其所好寵人, enfermer quelqu'un dans la cage par la quelle aimée; *xin zui* 心醉, cœur enivré. *Zhuangzi* dit *yi yan tian ren* 以言詬人, plaisanter, lécher une autre personne par paroles; *yi qi suo hao long ren* 以其所好寵人, enfermer quelqu'un dans la cage par la quelle aimée; *xin zui* 心醉, cœur enivré. *nu* 怒, colère, déposer une pierre murmurante dans l'eau, dans le flot gonflé, etc. *nudu* 怒讀, étudier les livres avec toute la force. *nugeng* 怒耕, cultiver fortement, ainsi Virgile. *liu* 柳, saule; *Zhuangzi* ainsi appelle les tumeurs qui naissent dans le corps, parce que quelque chose similaire vue distinctement dans les troncs de saule. *zhu ren* 鑄人, façonner les hommes, aide de la doctrine, de même que les métaux sont en feu. *huben* 虎賁, généraux militaires, qui se précipite sur l'ennemi, comme le tigre se précipite sur sa victime. *ben* 賁 est le même de *ben* 奔 courir, Dans Homère, Achille est appelé Podasimus Oxus, non pas pour fuir, mais pour presser de fuir. *hua* 滑 vipère natale, *hua* 滑 est un ver qui est dévoré par le tigre et rongé dans son viscère. Dans le *Wen zhong zi*, l'homme abominable est appelé *zhi zhi mou, ren zhi te, yi zhi du* 智之蝨, 仁之蠹. *Mengzi* écrit, *ren ni bu yuan shi chailang* 人溺不援是豺狼, tout fauve monstrueux est qui ne secourt pas un naufragé. *Zhuangzi* écrit, *baixing wu tian* 百姓無天, c'est-à-dire *wu zhu* 無主 étant donné une glose. Le peuple ne possède pas davantage de Seigneur où il contient. Se présenter des métaphores remarquables désignant l'esprit et le corps de j'homme. *zhiqi* 志氣 substance subtile que l'on désire; *Shenqi* 神氣 substance subtile qui est spirituel; *dao she* 道舍 palais de raison; *lingfu* 靈府 ville d'intelligence; *shenminzhizhai* 神明之宅 la maison de l'intelligence spirituel, ainsi on appelle le corps ou le cœur en chair où réside l'âme *xin* 心, de même que *shi* 室 désignant l'épouse, etc. Le corps est appelé *ou* 耦 dans le *Zhuangzi*, parce que comme l'interprète dit *shen yu shen wei ou* 身與神爲耦 le corps est le camarade de l'âme; *ou* 耦 particulièrement dit que deux choses qui sont cultivés simultanément, ainsi que le travail s'avance depuis l'un et l'autre. Pareillement dit, *tian dai* 天袋, sac où le Seigneur inclut dedans; *tian tao* 天弔 est le même sens, en effet *tao* 弔 est l'étui qui protège et cache l'arc. *Yangzi* dit, *yan xin sheng ye shu xin hua ye* 言心聲也書心畫也, le parole est le son du cœur, et l'écrit est la peinture du cœur. *Shujing* dit, *qiu ling xiang wu* 丘陵翔舞 les montagnes et les collines devant nous dansent avec la joie; *niao shou qiang er shou shuai wu* 鳥獸踴而獸率舞, les oiseaux et les bêtes exultent dans l'allégresse, et dansent dans le son de cithare. Le même dit *jiang han chaozong yu hai* 江漢朝宗於海, les fleuves *Jiang* et *Han* portent leurs tributs dans la mer. Ouyang Xiu, décrit une certaine maison, son sommet atteint les nuages, c'est la demeure de la pureté et du silence, c'est la maison de la propreté et du calme, c'est le jardin de l'hospitalité et des relations sociales: *fu yun zhi ting cheng xu zhi ge qing yan zhi tang xie bao zhi pu* 拂雲之亭澄虛之閣清讌之堂榭寶之圃. etc. 10. Collectionner soigneusement tous ces genres de métaphores présentant dans les livres en styles distingués. Rien en effet ne plus brillant que le trope remarquable dans la propre prose. Ainsi la plus agréable poésie nommé *Li sao jing* 離騷經, qui se compose de 2492 caractères et de 70 rythmes, est entremêlé des métaphores fleuris et délicats. L'auteur parle du roi comme d'une élégante jeune fille qui nous entoure. Les fleurs odorantes esquissent les vertus, les fleurs puantes les vices. Boire, dit-il, la rosée tombant de la fleur *Lan* qui répandre une odeur suave et manger les fleurs *ju* agréables qui tombe en automne: *yin mulan zhi zhui lu, can qiuju zhi lu ying* 飲木蘭之墜露, 餐秋菊之落英. C'est-à-dire que je me nourris de la vertu qui est oubliée par ces hommes. Ajouter qu'il se revêt de fleurs, ensuite s'approche le chemin, parcourir le ciel. Il ordonne au conducteur du Soleil de s'avancer lentement, et de ne pas se précipiter si précipitamment: *wu ling Xihe mi jie xi wang Yanzi er wu po* 吾令羲和弭節兮, 望崦嵫而勿迫. Seulement achever son chemin, baigner son cheval dans l'abîme où le Soleil s'enfonce et suspendre la bride contre de l'arbre duquel le soleil: *yin yu ma yu Xianchi xi zong yu pei hu Fusang* 飲余馬於咸池兮, 總余轡乎扶桑. Au même endroit, il parle ainsi du soleil: *qing yun yi xi bai ni shang, ju chang shi xi she tian lang, cao yu hu xi fan lun jiang* 青雲衣兮白霓裳, 舉長矢兮射天狼. 操余弧兮反淪降, revêtir azurer en haut, se vêtir l'arc en ciel blanc en bas, prendre ma flèche à cribler le céleste Loup, rassembler mon carquois et descendre. Note: *yu* 余 ego est déposé dans le dernier vers, qui parle du Soleil. Le soleil surgit de l'orient, et tombe dans la partie opposée. Le Roi qui est symbole du soleil, détruit le mal, mais n'est pas élevé à cause de sa propre action méritoire. Ainsi les interprètes l'explication eux-mêmes cet endroit. De plus, le Père de Prémare expliqua que «aucune lettre n'est proprement vide, elle se signifie toujours quelque chose. Ainsi, lorsque les lettres représentent de simples clauses et sont dites vides, cela se fait par le *jiajie* 假借, ou la métaphore, c'est-à-dire qu'elles sont transférées de leur sens propre à un autre ». Voir DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie, *Notitia Linguae Sinicae*, Malacca, Cura-Academia Anglo-Sinensis, 1831, p. 39; pp. 241-244.

<sup>56</sup> CIBOT, Pierre-Martial, « Lettre sur les caractères chinois, à Peking du 20. oct. 1764 », in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois: par les missionnaires de Peking*, vol. 1, Paris, NYON l'ainé, 1776, p. 283.

<sup>57</sup> *Ibid.*





voir que nous commençons à porter une attention particulière aux emprunts et à les considérer comme métaphores.

Dans les textes du XIX<sup>ème</sup> siècle, leur interprétation en tant que métaphore ou extension de sens a continué à prévaloir<sup>58</sup>.

Selon le Père Intorcetta, la sixième catégorie *zhuanzhu* 轉注 n'est pas très différente de la quatrième catégorie *zhishi*, les caractères concernés ont une certaine signification quand ils sont dirigés vers la droite, mais leur signification change si l'ensemble ou une partie du caractère est dirigé vers la gauche<sup>59</sup>. Il cite en exemple *lao* 老 (vieux) qui, si

la partie inférieure du caractère change de direction, se transforme en *kao* 考 (examen). Nous avons trouvé des descriptions similaires dans les ouvrages occidentaux sur la langue chinoise au XIX<sup>ème</sup> siècle. Joshua Marshman donna dans ses *Elements of Chinese grammar* (1814) deux sortes de permutatifs<sup>60</sup>: la première consiste au renversement graphique qui produit une signification inversée; et la dernière concerne le changement du son qui apporte le transfert sémantique<sup>61</sup>. Robert Morrison cite dans son *Dictionary of the Chinese language* (1815) deux paires de caractères («*zhi* 出, *za* 冫», «*zheng*

正, *fa* 乏») pour montrer que les permutatifs furent réalisés en inversant et renversant la graphie<sup>62</sup>. Abel-Rémusat explique dans ses *Éléments de la grammaire chinoise* (1822) que les permutatifs étaient «certains caractères, écrits à rebours ou renversés, acquièrent une signification inverse, antithétique ou correspondante à la signification primitive»<sup>63</sup>, comme *zuo* 左 (gauche) et *you* 右 (droite), *zheng* 正 (debout) et *fa* 乏 (couché), *ren* 人 (homme vivant) et *shi* 尸 (cadavre). John Robert Morrison (1814-1843)<sup>64</sup>, le fils de Robert Morrison; Guillaume Pauthier (1801-1873)<sup>65</sup>, élève d'Abel-Rémusat et le Père Per-

<sup>58</sup> Marshman explique que le *kyá-tsyèa* ne semble créer aucun nouveau caractère, mais a étendu le sens des caractères déjà formés, en les appliquant dans un sens métaphorique ou figuratif dans la mesure où les objets qu'ils représentent sont susceptibles d'être ainsi appliqués. Cette catégorie peut donc être appelée *figurative*. Voir MARSHMAN, Joshua, *Elements of Chinese grammar* 中國言法, Serampore, Mission-Press, 1814, p. 20.

Abel-Rémusat explique que « pour exprimer des idées abstraites ou des actes de l'entendement, on a détourné le sens des caractères simples ou composés qui désignent des objets matériels, ou l'on a fait d'un substantif le signe du verbe qui exprime l'action correspondante », accompagnant de cinq exemples : le *xin* 心 (cœur) représente « l'esprit, l'entendement » ; le *jia* 家 (maison) « l'homme » ; le *shi* 室 (salle) « la femme » ; le *shou* 手 (main) « l'artisan » ; et les deux images d'homme (人) écrites l'une derrière l'autre désignent « suivre ». Ces interprétations des exemples montrent que ce procédé de formation des graphies dans sa vision est l'application dans un sens figuré ou métaphorique, comme sa traduction « caractères métaphoriques » pour le terme chinois *jiajie* 假借. Voir ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre, *Éléments de la grammaire chinoise* 漢文啟蒙, Paris, Imprimerie Royale, 1822, p. 3.

John Robert Morrison (1814-1843), fils de Robert Morrison, explique que le *jiajie* comprend l'accommodation et la métaphore. Voir MORRISON, John Robert, « Origin and formation of the characters of the Chinese written language », in *The Chinese Repository*, 1834, vol. 3, p. 18.

L'explication de Guillaume Pauthier ressemble à celle d'Abel-Rémusat. Il affirme que le *jiajie* « comprend les caractères qui ont été détournés de leur acception primitive et habituelle, pour exprimer des idées abstraites ou des actes de l'entendement ». le 心 (cœur) représente l'esprit, l'entendement, le principe de l'intelligence ; le 道 (chemin) désigne la parole dans la langue philosophique. Selon lui, cette catégorie de caractères est très-importante à connaître pour comprendre les sciences abstraites. Voir PAUTHIER, Guillaume, BAZIN, Antoine-Pierre-Louis, *Chine moderne ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, p. 299.

Perny a intégré plusieurs opinions de ses prédécesseurs dans son ouvrage. D'après lui, le *jiajie* consiste à détourner les caractères de leur sens propre pour les employer dans un sens figuré. On emprunte les figures des objets matériels pour les appliquer par analogie à des choses immatérielles ou à des idées abstraites. Voir PERNY, Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, Vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876, pp. 21-22.

<sup>59</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 189.

<sup>60</sup> « This class, which they reckon the Fifth, they term Chuán-chyù, inverted in meaning, and from it two ways; either by some slight alteration of a character, as the turning of a stroke to the left instead of the right, ex. *khaó* 考 (a father dead; to examine), *laó* 老 (a father); or by changing the name or the sound of a character, ex. 說 (*shyüeh*, say or speak; *yih*, pleasant, delightful), 惡 (*ngöeh*, bad or evil; *oöeh*, hate or abhor), 樂 (*löh*, music; *ngao*, delight in) », cité de MARSHMAN, Joshua, *Elements of Chinese grammar, with a preliminary dissertation on the characters, and the colloquial medium of the Chinese and an appendix containing the Ta-Hyoh of Confucius with a translation* 中國言法, Serampore, Mission-Press, 1814, pp. 23-24.

<sup>61</sup> Pour la deuxième manière, nous avons vu l'explication similaire dans la lettre sur les caractères chinois de jésuite français Pierre-Martial Cibot, il a écrit que « La sixième, dite *tchouen-tchou*, développement, explication, ne consiste qu'à étendre le sens primitif d'un Caractere, ou à en faire des applications détaillées. Ainsi le même Caractere est tantôt verbe, tantôt adverbe, tantôt adjectif ou substantif. Ainsi encore le Caractere *ngo* qui signifie mal, sert à exprimer haine, hair, difforme, etc. », cité de CIBOT, Pierre-Martial, « Lettre sur les caractères chinois, à Peking du 20. oct. 1764 », in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois : par les missionnaires de Peking*, vol. 1, Paris, NYON l'ainé, 1776, p. 283.

<sup>62</sup> Selon Robert Morrison, les permutatifs sont « Contraries. by inverting and reversing the Character, thus 出 che, "To grow out of the ground;" inverted, makes 冫 Tsä, "To revolve, to go round." 正 Ching, "Right, proper;" reversed Fä, "Defect." », cité de MORRISON Robert, *A dictionary of the Chinese language, in three parts*, Macao, Honorable East India company's press, vol. 1, 1815, introduction, p. ii.

<sup>63</sup> ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre, *Éléments de la grammaire chinoise* 漢文啟蒙, Paris, Imprimerie Royale, 1822, pp. 2-3.

<sup>64</sup> Le deuxième fils de Robert Morrison qui le premier missionnaire protestant en Chine. Né en 1814 à Macao et décédé en 1843 à Hongkong, John Robert Morrison était traducteur-interprète et fonctionnaire colonial britannique en Chine, ayant beaucoup de connaissances sur la langue chinoise et les coutumes sociales. Il avait présenté les *liushu* dans sa dissertation « Origin and formation of the characters of the Chinese written language » publiée en 1834. Il expliqua que le *chuen choo* était les significations inversées représentées par une délinéation inversée des symboles, en tout ou en partie. Les exemples donnés : « 右 / 右 (main droite), 左 / 左 (main gauche), 斷 / 斷 (fil scindé), 繼 / 繼 (continu), 身 / 身 (corps), 身 / 身 (corps tourné) », les formes anciennes de « 左 » et « 右 » sont confondues, la forme ancienne pour le « 斷 » est effectivement celle du « 絕 ». Voir MORRISON John Robert, « Origin and formation of the characters of the Chinese written language », in *The Chinese Repository*, 1834, vol. 3, p. 18.

<sup>65</sup> D'après Pauthier, les permutatifs sont les caractères « qui par la manière dont ils sont tracés, acquièrent une signification inverse, antithétique, ou en opposition avec leur signification primitive », il offrit six exemples en forme ancienne et moderne : 左 / 左 (gauche), 右 / 右 (droite), 繼 / 繼 (continu), 斷 / 斷 (rompu), 人 / 人 (homme), 尸 / 尸 (cadavre). Cité de PAUTHIER, Guillaume, BAZIN, Antoine-Pierre-Louis, *Chine moderne ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, p. 293. Son explication et les exemples donnés ressemble beaucoup à ceux d'Abel-Rémusat et de John Robert Morrison.



ny<sup>66</sup> puisèrent dans les travaux de leurs prédécesseurs, et donnèrent des explications semblables sur les permutatifs, en empruntant en partie ou dans leur totalité les exemples donnés par Abel-Rémusat. Selon le *Shouwen jiezi*, «Pour les *zhuanzhu*轉注, on établit une catégorie (sémantique) dans laquelle les caractères de même sens sont liés. *Kao*考 “vieillard” et *lao*老 “vieillard aux cheveux blancs” en sont deux exemples»<sup>67</sup>. Chez les successeurs de Xu Shen les opinions divergent<sup>68</sup>, un avis que les permutatifs consistent au renversement des formes graphiques se retrouve dans le *Liushu gu* 六書故<sup>69</sup> de Dai Tong 戴侗 (1200-1285) et le *Liushu zheng e* 六書正譌<sup>70</sup> de Zhou Boqi 周伯琦 (1298-1369), qui furent tous les deux publiés sous la dynastie des Yuan, ainsi que dans les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇<sup>71</sup> très répandus sous la dynastie des Ming. Zhao Yiguang 趙宦光 (1559-1625) à l'époque des Ming objecta dans son *Shuowen*

*changjian* 說文長箋 que les exemples donnés par Dai Tong et par Zhou Boqi n'étaient que des variants, et que leur interprétation pouvait à la rigueur expliquer le *zhuan*轉 (tourner), en aucun cas le *zhu*注 (expliquer, annoter)<sup>72</sup>. De plus, selon Chen Huimei, le nombre de ce type des caractères est restreint<sup>73</sup>. Cependant, il semblerait que ce point de vue s'attachant à la forme visuelle des graphies était plus facile à entendre et accepter pour les récepteurs européens, du moins, nous avons vu ce choix sous la plume des missionnaires européens de la fin du XVIIème au XIXème siècle. D'ailleurs, Abel-Rémusat, pionnier de la sinologie au Collège de France, avait tout à fait intégré ce point de vue, les six exemples sélectionnés étant destinés à mettre en évidence l'inversion ou le renversement des formes graphiques, ainsi que les changements de sens qui en résultaient. Cette interprétation qu'une modification de graphie provoque une

modification de sens semble répondre à l'attente des récepteurs occidentaux coutumiers des langues à flexion, lors de leur rencontre avec une langue qui en est dépourvue.

Pour terminer il faut encore souligner comment le Père Intorcetta a réparti les caractères chinois dans chaque catégorie des *liushu* suivant leur nombre. Il était clair pour lui que les morphogrammes étaient pour ainsi dire incalculables, et que ce procédé de formation des graphies était le plus fréquent et le plus perpétuel en Chine<sup>74</sup>. Il apparaît donc qu'à la toute fin du XVIIème siècle le récepteur missionnaire européen avait bien intégré la véritable spécificité de l'idéographie chinoise, il semble que par la suite elle n'ait jamais été négligée, qui plus est, dans les descriptions que nous trouvons chez les récepteurs européens aux XVIIIème et XIXème siècles, cette particularité a été chiffrée de façon de plus en plus détaillée<sup>75</sup>, le jour après des

<sup>66</sup> Le Père Perny montra deux espèces de caractères sous la catégorie de *zhuanzhu* dans sa *Grammaire*, dont la première consiste à tourner les caractères afin de varier son acception. Voir PERNY, Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876, p. 25. Il avait emprunté plusieurs idées de ses prédécesseurs, notamment le Père Pierre-Martial Cibot et le savant Abel-Rémusat, Guillaume Pauthier, ainsi que Joshua Marshman. Nous avons trouvé la même explication de Cibot dans la *Grammaire* de Perny, «on étend le sens primitif du signe ou bien l'on en fait des applications détaillées» et la même façon de montrer le sens étendu du caractère. Les exemples donnés dans sa *Grammaire* proviennent d'Abel-Rémusat et de Pauthier. Et la division de deux espèces des caractères de cette catégorie ressemblait de la façon de Joshua Marshman.

<sup>67</sup> Cette traduction est citée de BOTTERO, Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996, p. 23.

<sup>68</sup> Le *Shuowen changjian* offre les interprétations variées de dix-neuf auteurs chinois anciens pour les permutatifs : Xu Shen et Ban Gu sous la dynastie Han, Wei Heng sous la dynastie Jin, Jia Gongyan, Zhang Shen et Xu Kai sous la dynastie Tang, Zhang You, Zheng Qiao sous la dynastie Song, Dai Tong, Yang Huan, Liu Qin et Zhou Boqi sous la dynastie Yuan, Zhao Guze, Wang Ao, Wang Yingdian, Zhu Mouhan, Zhang Wei, Wu Yuanman et Zhao Yiguang sous la dynastie Ming. Voir Zhao Yiguang 趙宦光, *Shuowen changjian* 說文長箋, Xiaowan tang 小宛堂, 1631, juan shou wu 卷首五. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 4430-4431, ancienne\_cote : Nouveau fonds 304. In National Library of China -- Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5097 4839.

L'analyse et le résumé pour ces interprétations différentes des permutatifs, voir CHEN, Yan 陳燕, «*Shuowen zhuanzhu zhushuo ji yiyi kao*» 《說文》轉注諸說及意義考, in *Zhongguo wenzi yanjiu* 中國文字研究, 2013, 17, 1, pp. 166-178.

<sup>69</sup> Dai Tong 戴侗 (1200-1285), actif aux périodes Song (960-1279) - Yuan (1279-1368), avait écrit dans son *Liushu gu* 六書故 : «Qu'est-ce que le *Zhuanzhu* ? On fait la permutation en raison du *wen*, 山 incliné devient 阜, 人 renversé devient 匕, 欠 renversé devient 尪, 子 renversé devient 去, etc.». Traduit par nous. «何謂轉注? 因文而轉注之, 側“山”為“阜”, 反“人”為“匕”, 反“欠”為“尪”, 倒“子”為“去”, 此類是也. [sic]». Voir DAI Tong 戴侗, *Liushu gu* 六書故, édition de l'année 1784, in National Library of China -- Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5114 4522, seq. 3.

<sup>70</sup> Zhou Boqi 周伯琦 (1298-1369) sous la dynastie des Yuan (1279-1368) dit dans son *Liushu zheng e* 六書正譌 : «le son n'arrive pas atteindre l'extrême, on fait ainsi la permutation d'après les formes des caractères, comme 冫 (出 renversé), (正 retourné)». Traduit par nous. «聲有不可窮, 則因形體而轉注焉。冫 (反出為冫) (反正為乏) 是也. [sic]». Voir ZHOU, Boqi 周伯琦, *Liu shu zheng wo* 六書正譌, édition de 1634, in Harvard-Yenching Library, T 5115 7221b; Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5115 7221b, vol. 1, seq. 3. In BnF, Département des Manuscrits, Chinois 4432.

<sup>71</sup> Nous avons trouvé la même description sur les permutatifs dans les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, ex. *Haipian xin jing* 海篇心鏡, *Haipian zheng zong* 海篇正宗, *Haipian chao zong* 海篇朝宗, *Pianhai da quan* 篇海大全, *Pianhai lei bian* 篇海類編, *Haipian tong hui* 海篇統匯 (Wu hou qing zi hai 五侯鯖字海), ils nous montrent les mêmes exemples : «*kao*考, *lao*老», «*zhi*出, *za*冫», «*di* ㄊ, *kua* ㄎ», et «*lian* ㄌ, *cang* ㄎ», «*zheng* 正, *fa* 𠂔». Voir tableau 1.

<sup>72</sup> Voir Zhao Yiguang 趙宦光, *Shuowen changjian* 說文長箋, Xiaowan tang 小宛堂, 1631, juan shou wu 卷首五. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 4430-4431, ancienne\_cote : Nouveau fonds 304. In National Library of China -- Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5097 4839.

<sup>73</sup> Chen Huimei a trouvé 18 paires de ce type des caractères dans près de 20000 caractères du *Liushu gu* 六書故 en 33 volumes, dont la proportion est d'environ 1/1000. Cf. CHEN, Huimei 陳惠美, «Dai Tong *Liushu gu zhi yanjiu*» 戴侗《六書故》之研究, in *Donghai zhongwen xuebao* 東海中文學報, 1992, 10, pp. 99.

<sup>74</sup> INTORCETTA, Prospero, «De Sinarum literis», in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 188.

<sup>75</sup> Au XVIIIème siècle, avait mentionné qu'il y avait une infinité des caractères sous la catégorie de *xingsheng*, même si ce procédé de formation des graphies, pour lui, était moins considérable que les *zhishi* et *xiangxing*. Voir PREMARE, Joseph-Henri-Marie de, «Dissertation sur les lettres et les





siècles, Léon Vandermeersch continue à représenter cette connaissance claire sur la nature de l'écriture chinoise<sup>76</sup>.

### Attention particulière prêtée aux styles d'écriture

Un des grands mérites de cette dissertation sur l'écriture chinoise est qu'elle fournit une grande diversité de formes d'écriture des caractères chinois, le Père Prospero Intorcetta désirait que les lecteurs curieux de l'antiquité puissent percevoir la richesse des styles d'écriture de cette époque<sup>77</sup>. Il a d'abord présenté les soixante-quatre hexagrammes du *Yijing* 易經, qui étaient des graphies composées de lignes, soit continues, soit coupées en leur milieu, et combinées entre elles de manières différentes, graphies qui furent attribuées à Fuxi<sup>78</sup>, personnage mythique considéré comme le premier souverain chinois. Puis il parla d'anciens styles d'écriture inventés par plusieurs personnages importants dans les légendes de la haute antiquité : *fǒ hī xí lùm xū* 伏羲氏龍書 (*Fuxishi longshu*, l'écriture du dragon de Fuxi), *hoéi xū xīn nùm* 稷書神農作 (*Suishu Shennong zuo*, l'écriture des épis de blé de Shennong), *kím yún hoám tí chuén* 慶雲黃帝篆 (*Qingyun Huangdi zhuan*, l'écriture des nuages de bon augure de Huangdi), *niào çïè cām kiě uên* 鳥跡蒼

韻文 (*Niaoji Cangjie wen*, l'écriture des traces des oiseaux de Cangjie), *fúm xū xào háo* 鳳書少昊作 (*Fengshu Shaohao zuo*, l'écriture du phénix de Shaohao), *cǎo tèu chuēn hiǒ* 蝌蚪顛頊作 (*Kedou Zhuanxu zuo*, l'écriture du têtard de Zhuanxu), *yáo yǎn qūen chǒ* 堯因龜出作 (*Yao yin gui chu zuo*, l'écriture de la tortue de Yao)<sup>79</sup>. (Voir figures 1a, 1b et 1c) Ces graphies sont alignées soit de haut en bas, soit de gauche à droite, chaque caractère en forme ancienne est accompagné de son écriture régulière et de sa transcription phonétique, en tête des exemples de chaque style est également notée une lettre majuscule correspondant à celle de l'explication dans le texte. Le Père Intorcetta donna de brèves explications au sujet des styles d'écriture mentionnés ci-dessus, certaines accompagnées de commentaires personnels. Les traits utilisés pour écrire la graphie du dragon se basent sur la forme du dragon, Il supposa que Fuxi avait inventé cette graphie après avoir vu en rêve un dragon sortir d'une rivière<sup>80</sup>; On dit que Shennong 神農, le successeur de Fuxi, à qui l'on attribue l'invention de l'aire et de l'agriculture, emprunta ces modèles de graphies, en ajoutant des traits similaires à la forme des épis de blé, selon le Père Intorcetta, la motivation de cette invention consiste à l'apparition fréquente de ces choses devant les yeux de Shennong<sup>81</sup>; Huangdi 黃帝, le troi-

sième empereur, contemplait toujours la forme des nuages dérivant librement, ce qui l'amena à tenter de la refléter à l'aide des traits de sa graphie<sup>82</sup>; Huangdi inventa cette graphie en utilisant le travail de Cangjie 倉頡 qui vient de la ville Chang'an 長安 (Xi'an 西安 à présent) dans la province de Shanxi 陝西<sup>83</sup>. Cangjie est généralement loué, avant tout pour ses réalisations dans l'invention de l'écriture, et c'est précisément grâce à son talent et sa diligence que le nombre des caractères chinois a considérablement augmenté et qu'ils ont gagné en élégance et délicatesse<sup>84</sup>. En effet, il s'est inspiré des traces laissées sur le sol par les griffes des oiseaux pour donner forme à ses propres traits<sup>85</sup>, c'était, dit le Père Intorcetta, une idée tout à fait curieuse pour les Européens<sup>86</sup>; en dehors de Cangjie, il y eut un grand nombre de personnes qui inventèrent de nouvelles graphies en imitant les objets qu'ils contemplaient<sup>87</sup>: le quatrième empereur Shaohao 少昊 inventa la graphie du phénix, en s'inspirant du vol du phénix et de ses plumes, selon le Père Intorcetta, la raison de ce choix est que cet oiseau insolite était considéré par les Chinois comme un présage de bon augure<sup>88</sup>; le cinquième empereur Zhuanxu 顛頊 vit par hasard des groupes de têtards patauger dans son palais, (nous n'avons rien à propos du sixième empereur Diku 帝嚳); le septième empereur Yao 堯 obser-

livres de Chine, tire d'une lettre au R.P. de Briga, Interprète de la Bande D'Isis», manuscrit, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Cote : NAL 156, des nouv. acq. du fonds latin, fol. 24. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Abel-Rémusat décrivit que les morphophonogrammes avaient formé «au moins la moitié de la langue écrite». Voir ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre, *Éléments de la grammaire chinoise* 漢文啓蒙, Paris, Maisonneuve, 1822, p. 4. John Robert Morrison (1814-1843), Guillaume Pauthier et le Père Peryn avaient emprunté de la classification synoptique du *Tongzhi liushulüe* 通志·六書略 composé par Zheng Qiao 鄭樵 sous la dynastie Song, et avait emprunté du nombre des caractères donnés par Zheng Qiao sous chaque catégorie : il y avait 21810 morphophonogrammes sur 24235 caractères chinois, beaucoup plus nombreux que les autres catégories. Voir MORRISON, John Robert, « Origin and formation of the characters of the Chinese written language », in *The Chinese Repository*, 1834, vol. 3, p. 19. PAUTHIER, Guillaume, BAZIN, -Pierre-Louis, *Chine moderne ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, pp. 301-302. PERNY Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, Vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876, pp. 26-28. En 1900, le Père Léon Wieger recensa les nombres des premiers quatre catégories des caractères contenus dans le *Shuowen jiezi* : 364 pictogrammes; 1167 syllogigrammes; 125 déictogrammes; 7697 morphophonogrammes. Voir WIEGER Léon, *Caractères chinois*, troisième édition, Hien-Hien, Impr. de Hien-Hien, 1916, p. 11.

<sup>76</sup> Cf. VANDERMEERSCH, Léon 汪德邁, *Les deux raisons de la pensée chinoise : Divination et idéographie*, Paris, Édition Gallimard, 2013. Trad. JIN, Siyan 金絲燕, *Zhongguo sixiang de liangzhong lixing : zhanbu yu biao yi* 中國思想的兩種理性：占卜與表意, Beijing 北京, Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2017.

<sup>77</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 190.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 190-192.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.



va des tortues venant de naître courir en tous sens; c'est après avoir vu cela qu'ils inventèrent les nouveaux graphies, ou du moins de nouveaux éléments qui pourraient être utilisés pour embellir les caractères<sup>89</sup>.

Ces graphies furent utilisées jusqu'à l'époque de Xuanwang 宣王<sup>90</sup>, le onzième empereur de la dynastie Zhou 周 (275 ans avant la naissance de Confucius)<sup>91</sup>. L'un de ses ministres, le Taishigong 太史公 (Grand Scribe), eut l'ingéniosité de contracter et d'élaguer de nouveau certaines parties luxuriantes des graphies inventées et classées par Cangjie, et publia même un livre intitulé *Dazhuan* 大篆 à ce sujet<sup>92</sup>. Dès lors, les empereurs ne cessèrent de retrancher les parties qui leur semblaient superflues, jusqu'à ce que toute la série se réduisit à Bati 八體 (huit styles d'écriture) : *táchuén* 大篆 (*dazhuan*, la grande sigillaire), *siàochuén* 小篆 (*xiaozhuan*, la petite sigillaire), *kěfú* 刻符 (*kefu*, l'écriture des tablettes de créance), *ch'ùmǔ* 蟲書 (*chongshu*, l'écriture des bannières), *múyìn* 摹印 (*moyin*, l'écriture des sceaux), *xùxū* 署書 (*shushu*, l'écriture des en-têtes), *ch'ùxū* 殳書 (*shushu*, l'écriture des armes), *lìxū* 隸書 (*lishu*, l'écriture des scribes)<sup>93</sup>. Dans le manuscrit, nous trouvons à gauche du texte les quatre caractères *uèn* 文 (*wen*, ornement et style), *çú* 字 (*zi*, caractère), *lái* 來 (*lai*, avènement), *yuēn* 淵 (*yuan*, origine, profondeur de la mer, certain espace immense)<sup>94</sup>, respectivement sous les huit styles d'écriture (voir figure 1c). Cinq cents ans après le règne de Xuanwang, Shihuangdi 始皇帝 (259-

210 av. J.-C. et r. 246/221-210 av. J.-C.) de la dynastie de Qin 秦 (221-207 av. J.-C.) ordonna de brûler tous les livres<sup>95</sup>, mais il n'abrogea pas les caractères afin de conserver les connaissances transmises depuis l'antiquité en matière de médecine et d'agriculture. Chargés par l'empereur d'épurer à nouveau les styles de calligraphie, Li Si 李斯 (284-208 av. J.-C.)<sup>96</sup> et Cheng Miao 程<sup>97</sup> créèrent le style *xiaozhuan* 小篆 qui est toujours utilisé de nos jours dans les sceaux (l'auteur nota la forme de ce style «*xě Lisū fǎ xámfām táchuén Chímǔ* 飾李斯法上方大篆程邈»<sup>98</sup> (voir figure 2a)<sup>99</sup>. Les rois de la dynastie des Han apportèrent également leur contribution à l'évolution des styles d'écriture. Les huit styles mentionnés ci-dessus étaient utilisés couramment, mais pas de façon stricte. Parfois, pour des raisons esthétiques (notamment pour la divination et les chants de triomphe), d'autres formes plus décoratives furent employées – non seulement celles mentionnées au début, mais aussi celles créées par la suite<sup>100</sup>. Ces graphies créées ultérieurement n'étaient en rien inférieures aux anciennes, comme là où les anciennes graphies adoptaient «empreintes de pattes», les nouvelles leur préféraient «oiseaux en vol» (*sù guēi niàoçǐo chuéni* 史為鳥雀篆) et de même pour «petits poissons jouant ensemble» (*nuònkīām kīnlīn çíu* 暖江錦鱗聚); de la même façon, là où les anciennes graphies adoptaient «épis de blé» et «nuages flottant et dérivant à leur gré», les nouvelles leur préféraient «fagots balançant de-ci de-là» (*çáiyūm fipě çú* 蔡邑飛帛字), ou l'acheminement

précis des ciseaux (*yèn çáo chí çientāo* 游造至剪刀), les constellations (*çùguēi sīmsiēu chuéni* 子韋星宿篆) ou d'autres choses de même genre, dont les belles formes furent utilisées dans les graphies (*ngānlǒ chīsū yēn mīm sīn guēi sū* 安樂知思幽明心為絲)<sup>101</sup>; avec leur extrémité recourbée, ce style d'écriture servait à consigner par écrit sur le tableau officiel les documents gouvernementaux à l'usage des générations futures (*çǒxí hǒ kī uèn* 作氏笏記文); un autre transcrivait des décrets et des documents impériaux (*fūchuén çin uèn chī* 符篆秦文之); le style écrit par les lignes parallèles était tout aussi séduisant (*xīnçǒ leàm chí yè* 金錯兩制也) (voir figures 2a et 2b). Après avoir subi de nombreuses modifications et corrections des traits ainsi qu'une fluctuation concernant leur nombre, les caractères finirent par maintenir la forme limpide et élégante que nous leur connaissons aujourd'hui. Le Père Intorcetta mentionne ici l'évolution qu'a connu la réception de la forme des caractères chinois par les Européens, je le cite: «Si des Européens ignorants du sujet avaient observé ces graphies pour la première fois, ils n'y auraient vu qu'une accumulation chaotique de traits et de lignes, mais après une longue période de pratique, ils auraient atteint un certain niveau de compétence et il leur aurait alors été impossible de ne pas percevoir leur élégance et leur délicatesse, ainsi que (plus étonnamment encore) leur clarté»<sup>102</sup>. Dans le texte ci-dessus, sauf le Bati, nous pouvons voir l'origine des images de divers traits caractéristiques des dix-sept styles de la calligraphie an-

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>90</sup> Zhou Xuanwang (周宣王), son nom personnel Ji Jing/ Ji Jin (姬靜/姬靖). Il fut le onzième roi de la dynastie Zhou. Il régna de 827-782 av J.-C.

<sup>91</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 192.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Voir INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 192. Les tournures françaises pour ces huit styles d'écriture sont empruntées de la traduction de Françoise Bottero, voir BOTTERO, Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996, p. 28.

<sup>94</sup> Voir INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 192.

<sup>95</sup> L'incendie des livres (l'an 213 avant J. C.)

<sup>96</sup> Il était l'influent Premier ministre de la dynastie Qin de 256 à 208 avant J.C. sous le règne de Qin Shihuangdi et de Qin Er Shi 秦二世 (229-207 av. J.-C. et r. 210-207 av. J.-C.), il conseilla à Shihuangdi de normaliser l'écriture et contribua à la formalisation de l'instauration du style appelé *xiaozhuan* 小篆 (la petite sigillaire) inventé sur la base du *dazhuan* 大篆 (la grande sigillaire), son *Cangjiepian* 倉頡篇, le *Yuanlipian* 爰歷篇 de Zhao Gao 趙高 (258-207 av. J.-C.), le *Boaipian* 博愛篇 de HUWU Jing 胡毋敬 étaient composés dans ce style.

<sup>97</sup> Il était réputé inventeur de l'écriture des scribes, *lishu* 隸書.

<sup>98</sup> D'après les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, ce style est appelé «*Shang fang dazhuan Cheng Miao shi Li Si fa* 上方大篆程邈飾李斯法».

<sup>99</sup> Ce qu'entre parenthèses indique le nom chinois du style d'écriture, qui apparaît lui-même sous la forme graphique de son propre style dans le texte. Idem ci-après.

<sup>100</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 193.

<sup>101</sup> D'après les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, ce style est appelé «*An le zhi en you ming xin wei* 安樂知恩幽明心為».

<sup>102</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 194.





cienne, et noter que ce jésuite a utilisé à de nombreuses reprises la «gratia (grâce)» et la «venustas (élégance, charme)» pour décrire ces styles d'écriture, de plus, il n'a pas ménagé sa peine pour montrer dans son manuscrit ces styles complexes et rares aux lecteurs européens. Cela peut peut-être expliquer l'admiration que ce récepteur européen du XVIIème siècle éprouvait pour l'aspect esthétique de la calligraphie chinoise.

En outre, le Père Intorcetta a également présenté les traits fondamentaux des caractères chinois, disant : «bien qu'ils pussent tous être rapportés à six, voir neuf, dix traits; mais les Chinois les ramènent généralement à huit : qu'ils appellent Bahua 八画 ou Bafa八法»<sup>103</sup>. Sur l'illustration nous pouvons voir les dix traits présentés par l'auteur, ainsi que leurs variants. (Voir figure 3) Selon lui il suffit de bien savoir tracer ces traits de base pour ensuite être capable d'écrire sans difficulté n'importe quel caractère, de même que quiconque habitué à utiliser les mots d'une langue européenne peut très bien épeler les lettres de l'alphabet<sup>104</sup>. Par la suite, l'auteur mentionne trois formes d'écriture : *chím chú* 正字, *rectae* (*zhengzi*, correct, droit); *chào chú* 草字, *intricatas* (*caozhi*, intrication) et *têm chú* 藤字 (*tengzi*), en prenant comme exemples quatorze caractères «*chu dong xuan lü yu ming tang bao li lang han chu shang fang* 初冬玄律御明堂寶曆琅函出尚方» disposés en trois colonnes pour en montrer les trois styles de graphie. (Voir figure 3) Nous pouvons conclure des explications et des figures fournies par l'auteur que le «*zhengzi*正字» in-

dique l'écriture régulière ou commune (*kaishu* 楷书). Le «*caozhi* 草字» était utilisé très couramment, ses traits étaient enchevêtrés, sans aucune façon d'écrire des traits fondamentaux mentionnés ci-dessus<sup>105</sup>; le «*tengzi* 藤字» écrit précipitamment par le pinceau, les caractères n'étaient moins enchevêtrés mais tracés d'un seul coup de pinceau<sup>106</sup>. En examinant attentivement les traits du style *zhengzi* ainsi que les caractères qu'ils forment, il est aisé de constater que ce sont les mêmes que ceux utilisés par les anciens, avec une distinction cependant, c'est qu'il semblerait que la vigne luxuriante des styles anciens ait été taillée et élaguée par les cultivateurs habiles de notre époque<sup>107</sup>.

Pour prouver la diversité des formes d'écriture des caractères chinois (une centaine de formes d'écriture<sup>108</sup>), le Père Intorcetta a sélectionné dans son manuscrit trente-deux styles d'écriture représentés utilisant le même caractère *yong* 永 (éternité) à titre d'exemple. Vous trouverez ces différents styles dans l'ordre suivant : «*lùm xū* 龍書, *sì xū* 璽書, *súi xū* 穗書, *fúm xū* 鳳書, *cǒ tèu chuén* 蝌蚪篆, *kím yún chuén* 慶雲篆, *niào çïè uèn* 鳥跡文, *qūei uèn* 龜文, *niào çïǒ uèn* 鳥雀文, *fī pě uèn* 飛帛文, *hǒ kí uèn* 笏記文, *sím siéu chuén* 星宿篆, *kě fú chuén* 刻符篆, *çièn tào uèn* 剪刀文, *yú xū* 魚書, *chùm xū* 蟲書, *xě xí uèn* 石鼓文, *tá chuén* 大篆, *siào chuén* 小篆, *xù xū* 署書, *xīn çǒ uèn* 金錯文, *lí xū* 隸書, *chào xū* 草書, *têm xū* 藤書, *yèn xū* 顏書, *pǎ fuèn xū* 八分書, *yèn sùm* 顏宋, *chùm xū* 中書, *ngĕn t'ì* 歐體, *sùm t'ì* 宋體, *mùi t'ì* 美體 (*mim k'iai xū*

名楷書), *çàò xí çǒ hōa t'ì chě kìn uèn* 曹氏作花體織錦文»<sup>109</sup>, les noms de ces styles sont bien notés au-dessous du «*yong* 永», avec leurs prononciations, et chaque style porte un numéro en haut à droite. L'auteur ne commenta que le dernier<sup>110</sup> (voir figure 4a, 4b).

### Source des documents concernant les anciens styles d'écriture

Les dix-sept styles anciens d'écriture montrés par le Père Intorcetta, avaient été publiés, richement documentés et accompagnés de nombreuses illustrations par le jésuite allemande Athanase Kircher (1602-1680) dans son *Oedipus aegyptiacus* (vol. 3, chap. II)<sup>111</sup> imprimé en 1652-1654 (voir figure 5a), et avaient été présentés de nouveau aux lecteurs européens dans son célèbre ouvrage *China monumentis illustrata* paru en latin en 1667<sup>112</sup> (voir figure 5b). Ces missionnaires européens du XVIIème siècle avaient tous deux prêté une grande attention aux formes anciennes de l'écriture chinoise, le premier certes un peu plus tard, mais davantage porté par sa curiosité et son admiration vis-à-vis de l'écriture chinoise elle-même; le dernier quant à lui visa à démontrer que l'écriture chinoise était similaire aux hiéroglyphes, à savoir des caractères créés à partir de choses naturelles. Le sinologue danois Knud Lundbæk, a découvert le manuscrit du Père Prospero Intorcetta, avait trouvé dans l'encyclopédie chinoise *Wan bao quan shu* 萬寶全書 ces spécimens de «l'écriture sigillaire»<sup>113</sup>.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>110</sup> Le Père Intorcetta expliqua que ce style d'écriture était basé sur la forme des fleurs et provient d'une histoire d'amour : un excellent lettré chinois fut retenu de force dans le palais royal, et ses contacts avec sa famille furent bloqués. Sa fidèle épouse fut douée pour la broderie et la calligraphie, elle broda ce style d'écriture embelli des ornements floraux sur les vêtements à donner à son mari, ce lettré comprit immédiatement les pensées de sa femme et de ses enfants lorsqu'il reçut les vêtements. Plus tard, le prince bienveillant laissa ce lettré rentrer chez lui pour se réunir avec sa famille, en récompensant l'industrie et la fidélité de sa femme. Cette histoire est assez similaire à celle de «Xuanji tu 璇璣圖» dans le *Jinshu Lienü zhuan* 晉書·列女傳.

<sup>111</sup> KIRCHER, Athanase, *Oedipus aegyptiacus*, vol. 3, Romae, ex typographia V. Mascardi, 1654, pp. 16-21. Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, Z-485.

<sup>112</sup> KIRCHER, Athanase, *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amstelodami, Janssonius van Waesberge et Elizer Weyerstraten, 1667, pp. 228-233. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, RES-O2n-18.

<sup>113</sup> Lundbæk Knud adjoint les pages provenant de trois versions du *Wan bao quan shu* 萬寶全書 dans l'Appendix de sa traduction anglaise du manuscrit du Père Intorcetta, ces trois versions enregistrent complètement ou partiellement les spécimens de ces dix-sept styles anciens d'écriture. Cf. LUNDBÆK, Knud (éd.), *The Traditional history of the Chinese script: from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus university press, 1988, p. 51.



En avançant dans notre étude, nous avons trouvé dans les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇<sup>114</sup> qui connurent de nombreuses versions sous la dynastie Ming (1368-1644), davantage de contenu analogue au manuscrit du Père Intorcetta, et qui plus est le dictionnaire «海hai編pien» fut mentionné trois fois par ce missionnaire lui-même<sup>115</sup>. Parmi les éditions nombreuses, le *Hanlin chong kao ziyi yunlü da ban haipian xin jing* 翰林重攷字義韻律大板海篇心鏡 (1596)<sup>116</sup> (voir figure 7a, 7b), le *Santai guan Yangzhizi kaogu xiangding zunyun haipian zheng zong* 三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗 (1598)<sup>117</sup> (voir figure 8a, 8b), le *Chongjiao guben wuyinleiju sishengqieyun zhiyin haipian da quan* 重校古本五音類聚四聲切韻直音海篇大全 (1602)<sup>118</sup> (voir figure 9a, 9b), le *Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi haipian tong hui* 精刻海若湯先生校訂音釋海篇統滙 (1621)<sup>119</sup> (voir figure 10a, 10b, 10c, 10d,

10e) et le *Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi wuhou qing zi hai* 精刻海若湯先生校訂音釋五侯鯖字海<sup>120</sup> (voir figure 11a, 11b, 11c, 11d, 11e) tous les cinq contiennent à la fois la partie *Zhu jia zhuan shi* 諸家篆式 (des différentes sortes de l'écriture sigillaire), les *bati* 八體 et les *liushu* 六書<sup>121</sup> : sous les *Zhu jia zhuan shi* apparaissent les spécimens des dix-sept sortes de l'écriture sigillaire «上方大篆程邈飾李斯法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛頊作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邕飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也», et suivent les *Zhuan li zi pang* 篆隸字旁 (certaines composantes sous les formes sigillaire et style des scribes)<sup>122</sup>; les *bati* montrent les huit styles d'écriture «大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書» représentés par les quatre caractères

«文字來源»; les *liushu* sont expliqués dans l'ordre suivant avec quelques exemples «象形(日、月、山、川、林、木), 會意(武、信、義、居、皐), 形聲(齒、旨、江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 屮、帀; 正、玉; 夂、夂; 夂、月)». Ces trois parties sont identiques ou ressemblent beaucoup aux modèles des dix-sept styles anciens d'écriture et des *bati*, et à l'ordre des *liushu*, ainsi que leurs appellations et certains exemples décrits dans le manuscrit du Père Intorcetta<sup>123</sup> (voir tableau 1). De plus, la forme sigillaire des «日» et «月» donnée sous les pictogrammes dans le manuscrit est conforme à celle des dictionnaires *Haipian* 海篇, la forme sigillaire des «日», «兒» et «鳥» est conforme à celle des *Zhuan li zi pang*. Après comparaison détaillée, nous confirmons enfin que les deux dernières éditions, à savoir le *Haipian tong hui* 海篇統滙 et le *Wuhou qing zi hai* 五侯鯖字海<sup>124</sup>, sont

<sup>114</sup> Il y a nombreux dictionnaires appelés *Haipian* 海篇 ou *Pianhai* 篇海 imprimés sous la dynastie de Ming, ce genre des dictionnaires avait été révisé beaucoup de fois par les lettrés différents à partir des certaines versions primitives, donc ils présentent souvent le même contenu. Yuriko Endo a examiné au total 32 versions de 15 genres des dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, voir ENDO, Yuriko 遠藤由里子, «*Haipian zhuben kao*» 海篇諸本考, in *Meiguang nü xueyuan daxue lunji* 梅光女學院大學論集, 1989, 22, pp. 31-58. Koji Oiawamoto a rangé 34 versions des dictionnaires concernés et les a classifiés en quatre sortes : *zhiyin xi* 直音系, *pianhai xi* 篇海系, *xinjing xi* 心鏡系, *zihai xi* 字海系, voir OIWAMOTO, Koji 大岩本幸次, «明代「海篇類」字書群に関する二、三の問題», in *Dongbei daxue zhongguoyu xue wenxue lunji* 東北大學中國語學文學論集, 1999, 4, pp. 19-33; OIWAMOTO, Koji 大岩本幸次, «Mingdai haipian lei zishu zhijianlü» 明代海篇類字書知見錄, in *Dongbei daxue zhongguoyu xue wenxue lunji* 東北大學中國語學文學論集, 2004, 9, pp. 101-136. Wu Chun-Hsun a fait la comparaison pour 18 versions des dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, voir WU, Chun-Hsun 巫俊勳, «Lun Hanlin bixiao ziyi yunlü aotou Haipian xin jing zhi bianji tese yu liuyan» 論《翰林筆削字義韻律鰲頭海篇心鏡》之編輯特色與流衍, in *Bei shi da yuwen xuebao* 北市大語文學報, 2018, 19, pp. 1-38.

<sup>115</sup> Le Père Intorcetta mentionna le *Haipian* lors de la présentation des livres qui traitent les *liushu*. Il cita deux fois ce dictionnaire pour montrer le nombre total des caractères chinois et le nombre des caractères composés du 馬 (*ma*, cheval). Le nom du dictionnaire fut écrit comme «海hai編pien». Voir INTORCETTA, Prospero, «De Sinarum literis», in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 186; p. 196.

<sup>116</sup> LIU, Kongdang 劉孔當, *Hanlin chong kao ziyi yunlü da ban haipian xin jing* 翰林重攷字義韻律大板海篇心鏡, 20 vols., Shulin Ye Tianxi 書林葉天熹, 1596. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 4786, ancienne\_cote : Fourmont 21 A-B. In National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project, T 9305 4234, disponible sur : <https://id.lib.harvard.edu/curiosity/chinese-rare-books/49-990079137420203941>. In 国立国会図書館 National Diet Library, Japan, 10.11501/2575264.

<sup>117</sup> YU, Xiangdou 余象斗, *Santai guan Yangzhizi kaogu xiangding zunyun haipian zheng zong* 三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗, 20 vols., Shulin Yushi Shuangfengtang 書林余氏雙峯堂, 1598. In National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project, T 5127 8923, disponible sur : <https://id.lib.harvard.edu/curiosity/chinese-rare-books/49-990077721750203941>. In Library of Congress, USA, Chinese Rare Book Collection, 2001530481.

<sup>118</sup> HAN, Xiaoyan 韓孝彦 (éd.), *Chongjiao guben wuyinleiju sishengqieyun zhiyin haipian da quan* 重校古本五音類聚四聲切韻直音海篇大全, 14 vols., Shulin Cuiqingtang 書林萃慶堂, 1602. In Bayerische Staatsbibliothek, München, Germany, L.sin. G 10. In National Archives of Japan Digital Archive, 内閣文库, 漢書, 經の部, 278-0164.

<sup>119</sup> *Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi haipian tong hui* 精刻海若湯先生校訂音釋海篇統滙, 丘兆麟(1572-1629)序(1621), 20 vols. In Library of Congress, Control Number: 2001530476.

<sup>120</sup> *Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi wuhou qing zi hai* 精刻海若湯先生校訂音釋五侯鯖字海, 20 vols., in National Archives of Japan Digital Archive, 内閣文库, 漢書, 經の部, 050-0002.

<sup>121</sup> Le *Pianhai lei bian* 篇海類編 contient aussi les *Bati* 八體 et les *liushu* 六書, mais pas la partie *Zhu jia zhuan shi* 諸家篆式. Voir Song Lian 宋濂, *Pianhai lei bian* 篇海類編, 20 vols. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits Cote : Chinois 4771-4772, ancienne\_cote : Nouveau fonds 259. In National Archives of Japan Digital Archive, 内閣文库, 漢書, 經の部, 052-0002.

<sup>122</sup> 人字旁、双人旁、竖心旁、衣字旁、挑手旁、不、日、耳字旁、月字、女、月字旁、口字、言字、火字、金字、土字、木、水、絲旁、食字、半、羊、卩、卩旁、其、無、无、鳥、扁、侖、佳、才、刃、氏、走、貢、力、彖、彖、主、見、兒、老、少、馬、帝、善、大、小、帝、當、男、中、从、可、也、之、<sup>++</sup>、<sup>^^</sup>、字脚、字盖.

<sup>123</sup> Le Père Intorcetta donna ces dix-sept styles anciens d'écriture dans un autre ordre, celui de la chronologie, certains noms des styles furent modifiés légèrement. L'appellation et l'ordre des *bati* dans le manuscrit sont pareils que ceux dans les dictionnaires, leurs spécimens sont semblables, les *bati* dans les dictionnaires sont représentés par les quatre caractères chinois «文字來源», dans le manuscrit sont marqués par les «文字来渊», mais certains spécimens représentés par le «渊», les autres par le «源», ces quatre caractères chinois se placent de haut en bas dans les dictionnaires, de gauche à droite dans le manuscrit.

<sup>124</sup> Selon Wang Zhongmin, le *Hai pian tong hui* 海篇統滙 et le *Wuhou qing zi hai* sont effectivement le même dictionnaire. Voir WANG, Zhongmin 王重民, *Zhongguo shanbenshu tiyao* 中国善本书提要, Shanghai 上海, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1983, p. 52.





les plus proches du manuscrit du Père Intorcetta. Il y a à cela quatre raisons : 1. Les modèles des *Zhu jia zhuan shi* se sont disposés verticalement sur une page entière dans les deux dictionnaires, la forme régulière est notée au-dessous de chaque forme sigillaire, cette mise en page est identique au choix du Père Intorcetta. Pour les autres dictionnaires, les modèles se sont disposés verticalement sur une demi-page, et les formes régulières apparaissent tout à la fin de chaque style. 2. Dans ces deux dictionnaires, «上方大篆程邈» et «飾李斯法» se sont disposés sur deux colonnes de droite à gauche, ce qui a probablement causé une erreur dans l'ordre des caractères chinois comme «飾李斯法上方大篆程邈» dans le manuscrit. 3. Au-dessous des modèles de *bati* figure «Liě tái cú fūēn pǎ t'ì 歷代字分八體», ce qui est conforme au sous-titre des *Haipian tong hui* et *Wuhou qing zi hai*, les autres édi-

tions ont pour sous-titre «*zhuanshu bati shi* 篆書八體式» ou «*zhuanshu bati zhi li* 篆書八體之例». 4. Le Père Intorcetta mentionna qu'il y avait plus de 700 caractères composés du 馬 (*ma*, cheval) dans le dictionnaire «海hai編piēn»<sup>125</sup>, ce qui correspond bien aux 702 indiqués dans les *Haipian tong hui* et *Wuhou qing zi hai*, alors qu'il y a une grande différence par rapport aux 545 caractères dans le *Haipian xin jing* 海篇心境, 534 dans le *Haipian zheng zong* 海篇正宗 et 553 dans le *Haipian da quan* 海篇大全. D'après ce qui précède, nous pouvons conclure que les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, très répandus sous la dynastie Ming, représentèrent à partir du XVII<sup>e</sup> siècle une source importante pour les récepteurs européens dans leurs recherches sur l'écriture chinoise<sup>126</sup>, et ce sont ces dictionnaires qui guidèrent le Père Intorcetta dans ses recherches.

Après Kircher et Intorcetta, la plu-

part des savants missionnaires européens présentèrent brièvement les principaux styles d'écriture<sup>127</sup>, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous la plume de deux jésuites français apparut de nouveau la description de ces anciens styles d'écriture : l'un est Joseph-Marie-Anne de Moyriac de Mailla (1669-1748), il expliqua dans une lettre au Père Étienne Souciet (1761-1744) datée de 1725 le «*Niao-tsi-ven* (caractères de vestiges d'oiseaux)» et le «*Ko-teou-ven* (caractères de l'insecte)»<sup>128</sup>, et mentionna «soixante-douze grandes inscriptions gravées sur autant de grandes tables de marbres»<sup>129</sup>; l'autre est Joseph Amiot (1718-1793), dans sa traduction française *Éloge de la Ville de Moukden et de ses environs* publiée en 1770, il présenta à nouveau aux lecteurs européens trente-deux styles anciens d'écriture des caractères chinois<sup>130</sup>, leurs transcriptions romanisées et la traduction française des noms chinois

<sup>125</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 196.

<sup>126</sup> Les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇 apparurent souvent dans la vision des lectures européens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le jésuite portugais Alvarez Semedo (1586-1658) présenta dans son *Histoire universelle du grand royaume de la Chine* le nombre total des caractères chinois à partir du dictionnaire *Haipian* 海篇, voir SEMEDO, Alvaro (éd.), COULON, Louis (trad.), *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1645, p. 49. BnF, 4-O2N-201.

Xu Minglong avait observé le dictionnaire inédit composé par l'interprète du roi Arcade Hoange (1679-1716), son dictionnaire contient deux parties, une fut un dictionnaire des homophones basé sur le *Haipian xin jing* 海篇心境, 401 caractères réalisés; l'autre basée sur le *Zi hui* 字彙, 5201 caractères réalisés. Voir XU, Minglong 許明龍, *Ouzhou shiba shiji Zhongguo re* 歐洲十八世紀中國熱, Beijing 北京, Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe 外語教學與研究出版社, 2007, p. 24.

Dans les correspondances entre le jésuite français Dominique Parrenin (1665-1741) et le sinologue allemande Theophilus Siegfried Bayer (1694-1738) de 1733 à 1734, ils parlèrent plusieurs fois les dictionnaires chinois *Haipian* 海篇 et *Zi hui* 字彙. Voir LUNDBÆK, Knud (éd.), WANG, Lihong 王麗虹 (trad.), *Hanxue xianqu Bayeer* 漢學先驅巴耶爾, Zhengzhou 鄭州, Daxiang chubanshe 大象出版社, 2017, pp. 184-186.

Étienne Fourmont (1683-1745) mentionna aussi le dictionnaire *Haipian* 海篇 dans sa grammaire, voir FOURMONT, Etienne, *Linguae Sinarum Mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, Latine, & cum characteribus Sinensium* 中國官話, Paris, Hippolyte-Louis Guerin, 1742, p. 357. BnF. Département des Manuscrits, Cote : NAF 22165; 4-IMPR OR-78 < Ex. 1 >; FOL-IMPR OR-17 < Ex. 2 >. BnF, RES G-X-43; FOL-BL-335 < Ex. 1 >; FOL-BL-336 < Ex. 2 >; FOL-BL-337 < Ex. 3 >; Document numérique : NUMM-1040389.

<sup>127</sup> Le jésuite portugais Antonii de Gouvea (1592-1677) imprima en 1671 douze actes concernant l'exonération des missionnaires jésuites en Chine, qui furent représentés respectivement en écritures *kai* 楷, *cao* 草, *li* 隸, *zhuan* 篆. Voir GOUVEA, Antonii de, *Innocentia victrix*, 1671, manuscrit, BnF, Département des manuscrits, Chinois 9261.

Le Père Le Comte présenta quatre sortes des caractères chinois dans ses *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, de ce qu'il décrivit, nous pouvons déduire qu'ils indiquèrent *zhuan* 篆, *li* 隸, *kai* 楷, *cao* 草. Voir LE COMTE, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Jean Anisson, vol. 1, 1696, pp. 385-386.

Le Père de Prémare présenta dans sa *Notitia Linguae Sinicae* réalisée en 1728 les quatre styles d'écriture «*li* 隸, *zhuan* 篆, *kedou* 科斗, *caoshu* 草書». Voir DE PRÉMARE Joseph-Henri-Marie, *Notitia Linguae Sinicae*, Malacca, Cura-Academia Anglo-Sinensis, 1831, pp. 8-9.

<sup>128</sup> MOYRIAC DE MAILLA, Joseph-Marie-Anne de, « Recherches sur les caractères chinois, extrait d'une lettre du P. de Mailla au P. Souciet datée de Pékin du 1 janvier 1725 », in DE GUIGNES, Joseph (éd.), *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale*, Paris, Chez N. M. Tilliard, 1770, p. 382.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>130</sup> *Yu-tchou-tchouen* (lettres primitives telles que des troncs de pierres précieuses), *Tsi-tsee-tchouen* (lettres primitives merveilleuses), *Ta-tchouen* (lettres primitives grossières ou épaisses), *Siao-tchouen* (lettres primitives diminuées, minces ou amoindries), *Chang-fang-ta-tchouen* (lettres primitives venant du lieu le plus élevé ou bien les élevées), *Fen-chou-tchouen* (lettres pour les inscriptions des sépultures et pour les contrats de mariage, ou plus exactement, pour les accords, les contrats, etc.), *Soui-chou-tchouen* (lettres primitives en forme d'épis), *Lieou-yé-tchouen* (lettres primitives en forme de feuilles de saule), *Tao-hiai-tchouen* (lettres primitives imitant les feuilles pendantes de la plante Hiai), *Tchoan-sou-tchouen* (lettres primitives à l'imitation des étoiles environnantes), *Tché-yng-tchouen* (lettres primitives représentant l'herbe ou la plante de la félicité), *Pi-lo-tchouen* (lettres primitives qui laissent voir à découvert, ou qui sont transparentes, ou comme percées à jour), *Tchoui-lou-tchouen* (lettres primitives en gouttes de rosée), *Loung-tchao-tchouen* (lettres primitives en griffes de dragon), *Tchoui-yun-tchouen* (lettres primitives imitant des nuages suspendus agréablement), *Ko-teou-chou* (lettres imitant la figure des petits des grenouilles), *Niao-ki-tchouen* (lettres primitives imitant les traces que laissent les pieds des oiseaux), *Tiao-tchoung-tchouen* (lettres primitives en forme d'insectes rampants), *Lin-chou* (lettres primitives en forme de Ki-lin), *Kou-teou-tchouen* (lettres en tête de cigognes ou de cygnes), *Niao-chou* (lettres primitives en forme d'oiseaux), *Louan-foung-tchouen* (lettres primitives à l'imitation du Foung-hoang ou du Phénix, quand il commence à replier ses ailes pour s'arrêter), *Koui-chou* (lettres primitives en forme de tortues), *Loung-tchouen* (lettres primitives en forme de dragons), *Tsien-tao-tchouen* (lettres primitives en forme de branches de ciseaux), *Yng-lo-tchouen* (lettres primitives en formes de houppes ou de flocons), *Sien-tchen-tchouen* (lettres primitives en forme d'aiguilles suspendues), *Tchou-tchouen* (lettres primitives en forme



et mandchous attribués à chaque forme d'écriture. En 1876, dans sa *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, le Père Paul Perny cita les modèles d'écriture et le texte original du *Yuzhi Shengjing fu* 御制盛京賦<sup>131</sup> pour présenter une nouvelle fois ces trente-deux styles anciens d'écriture<sup>132</sup>.

### Le nombre total des caractères chinois et combien faut-il en maîtriser

Pour les Européens qui n'utilisaient que vingt-quatre lettres pour tout exprimer, il était inconcevable que seuls huit ou dix traits de base puissent composer un si grand nombre de caractères<sup>133</sup>. Le Père Intorcetta sélectionna deux exemples pour tenter d'expliquer certaines causes de la multiplicité des caractères chinois : 1. Il s'appuya sur neuf variantes du *sha* 殺 (tuer) : 殺、殺、殺、殺、殺、殺、殺、殺、殺, pour expliquer qu'une multiplicité de variantes entraînait une multiplicité de caractères<sup>134</sup>; 2. Les Européens utilisent généralement des termes génériques, tandis que les caractères chinois permettent de s'exprimer de façon plus précise et

détaillée. Dans le dictionnaire *Haipian* figurent plus de 700 caractères composés à partir du *ma* 馬 (cheval), en effet chaque aspect différent que peut présenter un cheval possède son propre caractère : le cheval avec le front blanc s'écrit 駒 (tiě, equus albe frontis), le cheval avec le pied postérieur gauche blanc s'écrit 驥 (chú, equus cui albicans posteriores pedas), le cheval ayant les crins blancs et jaunes s'écrit 駟 (pī, equus coloris partim albi partim flassi), le cheval blanc avec les lèvres noires s'écrit 驥 (çiúên, equus toto corpore albus, sed labijs niger), le cheval ayant des taches s'écrit 驥 (lín, equus maculosus), le cheval ayant le corps blanc, la crinière rouge et les yeux comme l'or s'écrit 駟 (uên, equus albus rubentibus iubis et oculis auri-instar-scintillantibus); aussi des caractères spécifiques pour désigner les chevaux selon leur âge : le cheval âgé d'un an s'écrit 驥 (hoân, equus anniculus), âgé de trois ans s'écrit 駟 (cháo, equus trimulus), âgé de huit ans s'écrit 駟 (pá, equus octennis); le cheval accélérant progressivement s'écrit 驥 (uó, equus paulatim gradu accelerans), le cheval qui parcourt mille kilomètres en un jour s'écrit 驥 (kí, equus qui uno die mille

stadia sinica decurrebat); le cheval qui marche s'écrit 驥 (pum, equus gravi ac superbo passu incedens), le cheval le plus rapide s'écrit 驥 (fī, equus qui rapidissime fertur-cursu-volantis-instar); le cheval qui secoue la tête s'écrit 駟 (ngò, equus concutiens caput), le cheval qui ne peut pas marcher parce qu'il a peur des pierres s'écrit 驥 (kiě, equus ad quamlibet umbrā expauescens), le cheval qui chancelle s'écrit 駟 (tém, equus identidem cespitans), le cheval fort et ayant l'air arrogant s'écrit 驥 (kiáo, sex cubitoru equus sylvester et indomitus)<sup>135</sup>. Malgré la multiplicité de ces caractères, tous comportent le *ma* 馬, et le Père Intorcetta considère que cette particularité rend les caractères plus clairs et plus faciles à comprendre<sup>136</sup>.

Il croit qu'il était autant nécessaire qu'utile de fabriquer un aussi grand nombre de caractères, la nécessité s'expliquant par la pauvreté de la langue parlée : étant donné qu'elle ne comporte que 318 syllabes, même les tons ne suffiraient pas à lever toutes les ambiguïtés de sens; pour ce qui est de l'utilité : la Chine était dotée d'un vaste territoire, de ressources abondantes et d'une importante population, dont l'intelligence

de petites verges recourbées), *Kin-tsouo-tchouen* (lettres primitives en limes d'or), *Ko-fou-tchouen* (lettres primitives en traits correspondants ou à traits doubles), *Fei-pe-chou* (lettres primitives en vol blanc), *Tchoung-ting-tchouen* (lettres primitives en forme de cloches et de Ting). Voir AMIOT, Joseph (trad.), *Éloge de la Ville de Moukden et de ses environs; poème composé par Kien-long, Empereur de la Chine & de la Tartarie, actuellement régnant. Accompagné de Notes curieuses sur la Géographie, sur l'Histoire naturelle de la Tartarie Orientale, & sur les anciens usages des Chinois; composées par les Editeurs Chinois & Tartares. On y a joint une Pièce de Vers sur le Thé, composé par le même Empereur. Traduit en François par le P. Amiot, Missionnaire à Péking; Et publié par M. De guignes, Paris, N. M. Tilliard, 1770, pp. 127-313. Bibliothèque nationale de France, RES P-YA-11.*

<sup>131</sup> Le *Yuzhi Shengjing fu* 御制盛京賦 fut une œuvre littéraire composée par l'empereur Qianlong (1711-1799, r. 1736-1796) lors de sa première visite (1743) à Shengjing 盛京 (aujourd'hui Shenyang 沈阳) pour exalter la gloire de ses ancêtres et la richesse des productions, ainsi que la floraison de talents. Sur l'ordre de l'empereur, le même texte, répété trente-deux fois dans des graphies sigillaires différents. Voir *Yuzhi shengjing fu* 御製盛京賦, décret de 1748, BnF, Département des manuscrits, Chinois 1578-1581; Chinois 1582-1613; Chinois 1614; Mandchou 110. La version française traduite par le jésuite français Joseph Amiot fut publiée en 1770 à Paris, elle contient la partie «Origine des différentes sortes de caractères chinois, dont on voit le modèle dans les trente-deux volumes de l'édition chinoise», mais pas leurs spécimens. Cinq ans plus tard, le texte original envoyé par ce missionnaire fut arrivé à la Bibliothèque royale.

<sup>132</sup> *lóng tchouàn* 龍篆 (en forme de Dragon), *soúy choū tchouàn* 穗書篆 (caractères en forme d'épis), *kouy choū* 龜書 (en forme de tortues), *louàn fóng choū* 鸞鳳書 (à l'imitation du Fóng Houàng), *tchoüy yün tchouàn* 垂雲篆 (en forme de nuages suspendus), *kō teòu choū* 科斗書 (imitant la figure des petites grenouilles), *niào tsy tchouàn* 鳥跡篆 (en forme de vestiges de pieds d'oiseaux), *taò hiáy tchouàn* 倒薤篆 (imitant les feuilles pendantes de la plante Hiáy), *niào choū* 鳥書 (en forme d'oiseau), *fén choū tchouàn* 墳書篆 (caractères pour les sépultures et les contrats), *tiào tchông tchouàn* 雕蟲篆 (en forme d'insectes rampants), *cháng fāng tá tchouàn* 上方大篆 (caractères anciens très-élevés), *kě foÿ tchouàn* 刻符篆 (à traits doubles), *lín choū* 麟書 (en forme de kÿ lín, ou Licorne), *hién tchën tchouàn* 現[縣]鉞篆 (en forme d'aiguilles suspendues), *lièu yé tchouàn* 柳葉篆 (caractères en forme de feuilles de saule), *yn lǒ tchouàn* 纓絡篆 (en forme de houppes ou de flocons), *kín tsó tchouàn* 金錯篆 (en forme de limes d'or), *tchoüy loÿ tchouàn* 垂露篆 (en forme de gouttes de rosée), *tchoü tchouàn* 受篆 (en forme de verges courbées), *tá tchouàn* 大篆 (caractères grossiers, épais), *siào tchouàn* 小篆 (caractères primitifs amoindris), *yü tchoú tchouàn* 玉筋篆 (lettres primitives dites : Pierres précieuses), *ky tsé tchouàn* 奇字篆 (caractères dits : Merveilleux), *tchē yn tchouàn* 芝英篆 (caractères représentant la plante de la félicité), *py lǒ tchouàn* 碧落篆 (caractères transparents ou percés à jour), *kǒ teòu tchouàn* 鵠頭篆 (en forme de tête de cigogne), *tsièn taò tchouàn* 剪刀篆 (en forme de branches de ciseaux), *lóng tchào tchouàn* 龍爪篆 (en forme de griffes de dragon), *fey pè choū* 飛白書 (caractères en vol blanc), *tchông tin tchouàn* 鍾鼎篆 (en forme de cloches et de Tin), *tchouàn sioü tchouàn* 轉宿篆 (caractères à l'imitation des étoiles). Selon le Père Perny lui-même, ces documents avaient été tirés de l'exemplaire de l'*Éloge de Moukden*, envoyé de Pékin à la Bibliothèque royale de Paris par le missionnaire Amiot. Seulement il les donna dans un autre ordre, plus rationnel, celui de la chronologie, autant que possible. Voir PERNY, Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* 西漢同文法, vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876, pp. 45-82.

<sup>133</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 196.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Les sens français en italiques sont traduits par nous d'après le dictionnaire *Haipian*, les sens en latin entre les guillemets sont cités du manuscrit du Père Intorcetta.

<sup>136</sup> INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, pp. 196-197.





était étrangère à l'étude militaire, et les cultivateurs étaient courageux et remarquables, pour la majorité d'entre eux le travail non seulement pouvait subvenir aux besoins vitaux, mais aussi leur procurer beaucoup de plaisirs. Les gouvernants ainsi ouvrirent à dessein cet océan de caractères pour que les jeunes oisifs y naviguent jusqu'à leurs vieux jours, mais ils étaient tellement immergés dans la littérature que lorsqu'il fallut prendre les armes pour endiguer les rébellions et repousser les assauts ils ne possédaient guère que leur pinceau<sup>137</sup>.

Le Père Intorcetta mentionne que le dictionnaire «海海編pień» contient 60000 caractères réguliers, si l'on inclut les anciens caractères et les variantes d'un même caractère, cela fait plus de 80000<sup>138</sup>, c'est le nombre qui apparaît le plus fréquemment sous la plume des missionnaires et sinologues européens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>139</sup>, c'est aussi un nombre légendaire que leurs

successeurs trouvèrent surestimé<sup>140</sup>. Cependant, les missionnaires n'y virent pas d'obstacle à leur étude, depuis l'époque du Père Ricci, ils avaient compris qu'il n'était pas nécessaire de maîtriser tous les caractères figurant dans les dictionnaires chinois<sup>141</sup>. Selon le Père Intorcetta, il suffisait d'en connaître 5000 et de savoir les utiliser de façon appropriée, pour avoir un niveau équivalent à celui des meilleurs lettrés de l'empire et pouvoir exprimer n'importe quel point de vue moral ou politique que renfermait la doctrine de la nation dans son intégralité<sup>142</sup>. Car les *Quatre livres* (*Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Zhongyong* 中庸 et *Daxue* 大學) qui font référence aux exigences morales que les Chinois se doivent d'observer ne contiennent que 4000 caractères différents<sup>143</sup>; le dictionnaire le plus recommandé *Zi hui* 字彙 contenait 33179 caractères chinois, dont plus de 20000 semblaient superflus pour traiter les questions morales et politiques<sup>144</sup>. Il

apparaît que, pour ce missionnaire italien envoyé en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle, le nombre des caractères chinois à maîtriser est déterminé par la capacité à répondre aux exigences de compréhension et d'application des textes ayant trait à la morale et à la politique, à savoir, les *Jing* 經 (*classiques*) comme les *Quatre livres*. Ces textes constituèrent vraisemblablement sa principale porte d'accès à la langue chinoise, ce qui peut expliquer pourquoi le Père Intorcetta avait choisi en premier lieu de traduire ces trois parties des *Quatre livres* (*Daxue*, *Lunyu*, *Zhongyong*).

Guillaume Pauthier se basa sur du *Wujing wen zi* 五經文字 pour indiquer dans son Dictionnaire le nombre des caractères chinois dans les treize classiques confucéens<sup>145</sup>: les *Quatre livres* et les *Cinq classiques* (*Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Liji* 禮記, *Yijing* 易經 et *Chunqiu* 春秋) contiennent 4754 caractères différents, plus les caractères utilisés dans

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>139</sup> D'après l'*Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine*, tirée des Mémoires du Père Matteo Ricci par le Père Nicolas Trigault, les caractères chinois «n'excèdent pas septante ou quatre-vingt mille». Voir RICCI, Matteo, TRIGAULT, Nicolas (éds.) RIQUEBOURG-TRIGAULT, D. Florice de (trad.), *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine entreprise par les P.P. de la Compagnie de Jésus, comprinse en cinq livres... Tirée des Mémoires du R. P. Matthieu Ricci, par le R. P. Nicolas Trigault, et nouvellement traduite en François par le S. D. F. de Riquebourg-Trigault*, Lille, De l'Imprimerie de Pierre de Rache, Imprimeur Juré à la Bible d'or, 1617, p. 21. Alvaro Semedo écrit dans son *Histoire universelle du grand royaume de la Chine* que «en général le nombre de ces lettres monte jusqu'à soixante mille». Voir SEMEDO, Alvaro (éd.), COULON, Louis (trad.), *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1645, p. 49. Dans *La Chine d'Athanase Kirchere*, Kircher expliqua que, «le nombre de leurs caractères est si grand, qu'aucun ne peut passer pour docte s'il n'en connaît 80000 pour le moins». Voir KIRCHER, Athanase (éd.), DALQUIE, François-Savinien (trad.), *La Chine d'Athanase Kirchere, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantité de recherches de la nature & de l'art*, Amsterdam, chez Jean Jansson à Waesberge, 1670, p. 303. Dans les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* du Père Le Comte, il compta des caractères chinois plus de quatre-vingt mille. Voir LE COMTE, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Jean Anisson, vol. 1, 1696, p. 384. Etienne Fourmont donna le même nombre 80000 caractères. Voir FOURMONT, Etienne, «Dissertation de M. de Fourmont sur la littérature chinoise», in *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts (Journals de Trévoux)*, 1722, 7, pp. 1579. Selon Nicolas Fréret, «les dictionnaires chinois en comptent soixante et dix mille». Voir FRERET, Nicolas, «Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise», in *Mémoires de littératures tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 6, Paris, Imprimerie Royale, 1729, p. 620. Pierre-Martial Cibot sépara dans sa lettre datée en 1764 les caractères chinois en deux espèces, «les élémentaires, qui ne vont guère qu'à 200; les composés, qu'on dit monter jusqu'à 80000». Voir CIBOT, Pierre-Martial, «Lettre sur les caractères chinois, à Peking du 20. oct. 1764», in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois : par les missionnaires de Peking*, vol. 1, Paris, NYON l'ainé, 1776, p. 290. Les chiffres au-dessus qui concernent le nombre total des caractères chinois offerts par les premiers récepteurs européens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles remarquent que, dans leur horizon, le nombre des caractères fut très-considérable, et le 80000 était le nombre total très répondu.

<sup>140</sup> Selon Guillaume Pauthier, «on voit donc combien les chiffres de 80000, 100000 et autres, que l'on a l'habitude de donner comme étant ceux qui forment le matériel de la langue chinoise, sont exagérés». Cité de PAUTHIER, Jean Pierre Guillaume, *Dictionnaire étymologique chinois-annamite-latin-français*, Paris, Impr. de l'Institut de France, 1867, p. xv.

Georges Frédéric Léon Wieger (1856-1933) qui fut missionnaire jésuite français et sinologue. Il a passé la plus grande partie de sa vie adulte en Chine. D'après lui, la multiplication excessive des caractères fut causée partiellement par la fabrication des milliers de doubles inutiles. Comme dans le dictionnaire *Kanxi zidian* de l'an 1716, les 40000 caractères se divisent, en chiffre ronds, de la manière suivante : 4000 caractères d'un usage courant; 2000 noms propres et termes peu usités; 34000 monstres de nul usage. Il conclut que «nous sommes loin des légendes qui donnaient à la langue chinoise 80000 caractères usuels». Voir WIEGER, Léon, *Caractères chinois*, troisième édition, Hien-Hien, Impr. de Hien-Hien, 1916, p. 7.

<sup>141</sup> Selon le Père Ricci, «le nombre des caractères soit selon la multitude des choses, ils les composent néanmoins tellement, qu'ils n'excèdent pas septante ou quatre-vingt mille. Et qui en connaît dix mille d'iceux, il à la connaissance des lettres qui sont quasi nécessaires pour écrire : car il n'est pas du tout besoin de les connaître toutes; et n'y a peut être en tout le Royaume aucun qui les connaisse». Voir RICCI, Matteo, TRIGAULT, Nicolas (éds.) RIQUEBOURG-TRIGAULT, D. Florice de (trad.), *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine entreprise par les P.P. de la Compagnie de Jésus, comprinse en cinq livres... Tirée des Mémoires du R. P. Matthieu Ricci, par le R. P. Nicolas Trigault, et nouvellement traduite en François par le S. D. F. de Riquebourg-Trigault*, Lille, De l'Imprimerie de Pierre de Rache, Imprimeur Juré à la Bible d'or, 1617, p. 21.

<sup>142</sup> INTORCETTA, Prospero, «De Sinarum literis», in *Scientiae Sinicae libri tres*, 1601-1700, manuscrits, p. 198.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> PAUTHIER, Jean Pierre Guillaume, *Dictionnaire étymologique chinois-annamite-latin-français*, Paris, Impr. de l'Institut de France, 1867, p. xv, note 1.



les autres quatre livres classiques (*Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮, *Xiaojing* 孝經, *Erya* 爾雅), au total 6544 caractères différents sont recensés dans les treize classiques confucéens<sup>146</sup>, sans compter 928 qui ne se rencontrent que dans le vocabulaire *Erya* 爾雅. «Il reste donc moins de 6000 caractères différents qui constituent toute la langue chinoise pour l'époque de Confucius»<sup>147</sup>, «c'est à peu près le même nombre que l'on trouve dans toute la Bible, comme, d'ailleurs, dans les autres monuments des civilisations primitives»<sup>148</sup>. Selon ces données, le nombre des caractères 5000 mentionné par le Père Intorcetta peut couvrir entièrement en termes de quantité les *Quatre livres* et les *Cinq classiques*. Le Père de Prémare<sup>149</sup> et Fourmont<sup>150</sup> suggérèrent par la suite le même nombre de caractères qu'il était nécessaire de maîtriser. Quant à Stanislas Julien, il estimait aussi que les simples lettrés n'avaient guère besoin que de cinq ou six mille mots pour parler, lire et écrire le chinois<sup>151</sup>.

Nous pouvons peut-être conclure que le nombre des caractères chinois à maîtriser est déterminé par la capacité à répondre aux exigences de compréhension et d'application des textes classiques, à savoir, les *Jing* 經 comme les *Quatre livres*. Ces textes constituent vraisemblablement leur principale voie d'accès à la langue chinoise.

## Conclusion

La réception des *liushu* de ce jésuite italien de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle manifeste un état d'esprit assez complexe : il voyage entre les faits linguistiques et les valeurs religieuses qu'il incarne, cherche ses propres éléments culturels dans la langue de l'autre, et pour expliquer la composition des caractères chinois, effectue des choix parmi diverses doctrines, ayant parfois recours à des mnémotechniques. Cependant, la place prépondérante en termes quantitatifs des morphophonogrammes était déjà reconnu à cette époque.

Les dictionnaires appelés *Haipian* 海篇, très répandus sous la dynastie Ming, lui ont fait prendre conscience non seulement de la richesse et de l'élégance de la calligraphie chinoise, mais également du nombre considérable des caractères chinois. Il considère que la sélection de 5000 caractères, loin d'être l'obstacle de son étude, permet plus aisées la lecture et l'application des textes du *Jing* 經. Cette sélection reflète la conscience qu'il manifestait quant à la quantité des caractères chinois à maîtriser, et les textes du *Jing* devenaient la voie d'accès principale de ce jésuite envoyé en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle à la rencontre de l'écriture chinoise.

## Annexe



1a



1b



1c

<sup>146</sup> Selon la recherche d'un programme de la Fondation chinoise de philosophie et de sciences sociales intitulé *Shisan Jing yufa xinxi cidian* 十三經語法信息詞典, les *Quatre livres* (*Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Zhongyong* 中庸 et *Daxue* 大學) contiennent 2328 caractères différents, et les *Cinq classiques* contiennent 2426 caractères différents, plus les caractères utilisés dans les autres quatre livres classiques, il y a au total 6544 caractères différents dans les treize classiques confucéens. Voir LI, Xiang 李想, *Shisan Jing jigaopinzi fenbu ji zuci yanjiu* 十三經極高頻字分布及組詞研究, Mémoire de Master, Heilongjiang 黑龍江, Heilongjiang daxue 黑龍江大學, 2009, p. 2.

<sup>147</sup> PAUTHIER, Jean Pierre Guillaume, *Dictionnaire étymologique chinois-annamite-latin-français*, Paris, Impr. de l'Institut de France, 1867, p. xv, note 1.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Père de Prémare écrit dans sa *Notitia linguæ sinicæ* que pour pouvoir lire les livres et composer en chinois, il faut connaître quatre ou cinq mille caractères, et aucun missionnaire ne dit sérieusement qu'il n'a assez de mémoire et d'intelligence pour en apprendre cinq ou six mille. Voir DE PRÉMARE Joseph-Henri-Marie, *Notitia Linguae Sinicae*, Malacca, Cura-Academia Anglo-Sinensis, 1831, p. 9.

<sup>150</sup> À partir des ouvrages que lui a laissés son collègue chinois Arcade Hoange, Fourmont avait observé que les caractères chinois n'excédaient pas cinq mille caractères pour la lecture et la composition courantes d'un chinois. Voir FOURMONT, Etienne, «Dissertation de M. de Fourmont sur la littérature chinoise», in *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts (Journals de Trévoux)*, 1722, 7, pp. 1579.

<sup>151</sup> JULIEN, Stanislas, *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise* 漢文指南, Vol. 2, Paris, Librairie de Maisonneuve, 1870, p. 2.







2a



2b



3



4a



4b



5a



5b

Fig 1a - Le style de « Fuxishi longshu 伏羲氏龙书 »

Fig. 1b - Les styles des « Suishu Shennong zuo 穗书神农作 ; Qingyun Huangdi zhuan 庆云黄帝篆 ; Niaoji Cangjie wen 鸟迹苍颉文 ; Fengshu Shaohao zuo 凤书少昊作 »

Fig. 1c - Les styles des « Kedou Zhuanxu zuo 蝌蚪颉顽作 ; Yao yin gui chu zuo 尧因龟出作 » ; et les huit styles appelés Bati 八体. (Source INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », manuscrit, in Scientiae Sinicae libri tres. 1601-1700, pp. 190-192. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Latin 6277 (1))

Fig. 2a. les styles des « Shang fang dazhuan Cheng miao shi Li Si fa 上方大篆程邈饰李斯法 ; Shi wei niaoque zhuan 史为鸟雀篆 ; Nuanjiang jinlin ju 暖江锦鳞聚 ; Cai Yong feibo zi 蔡邕飞帛字 ; You zao zhi jiandao 游造至剪刀 »

Figure 2b. les styles des « An le zhi en you ming xin wei 安樂知恩幽明心为 ; Ziwei xingxiu zhuan 子韋星宿篆 ; Zuoshi hu ji wen 作氏笏記文 ; Fuzhuan Qin wen zhi 符篆秦文之 ; Jincuo liang zhi ye 金錯兩制也 » (Source INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », manuscrit, in Scientiae Sinicae libri tres. 1601-1700, pp. 193-194. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Latin 6277 (1))

Figure 3. « Ba hua 八画/八法 » et « zhengzi 正字 », « caozi 草字 », « tengzi 藤字 »

Figure 4a. les styles d'écriture du Yong 永

Figure 4b. les styles d'écriture du Yong 永 (Source INTORCETTA, Prospero, « De Sinarum literis », manuscrit, in Scientiae Sinicae libri tres. 1601-1700, p. 195 ; pp. 197-198. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Latin 6277 (1))

Figure 5a. les styles anciens d'écriture dans l'Oedipus aegyptiacus (Source KIRCHER, Athanase, Oedipus aegyptiacus, vol. 3. Romae, ex typographia V. Mascardi, 1654, p. 18. Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, Z-485)

Figure 5b. les styles anciens d'écriture dans la China monumentis qua sacris qua profanis (Source KIRCHER, Athanase, China monumentis qua sacris qua profanis, Amstelodami, Janssonius van Waesberge et Elizer Weyerstraten, 1667, p. 229. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, RES-02n-18)





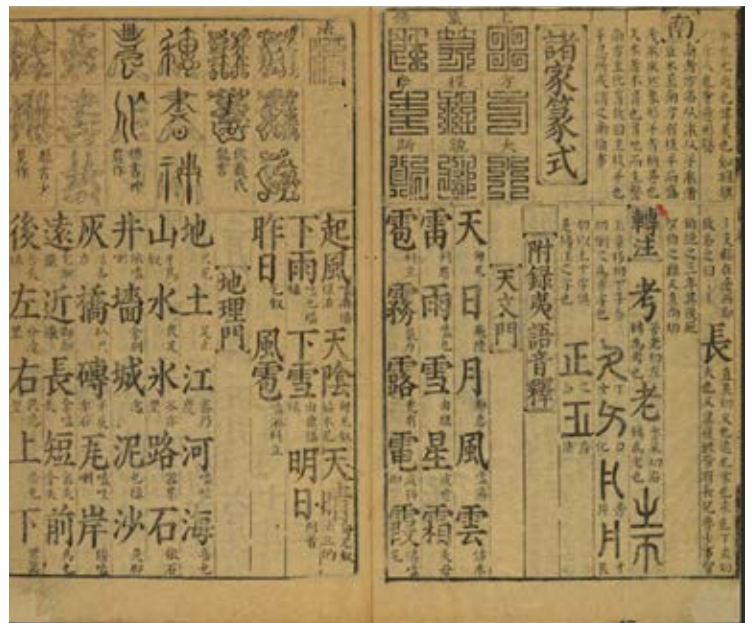
6a



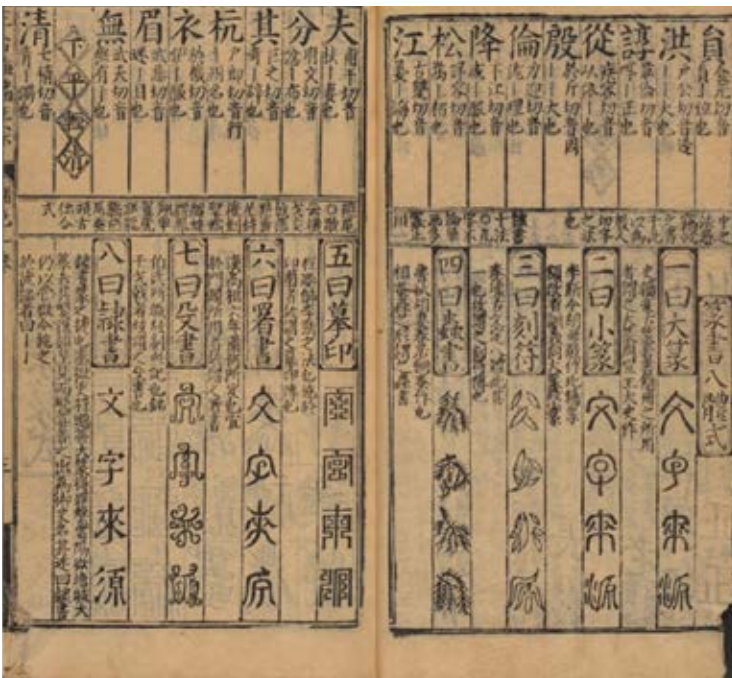
6b



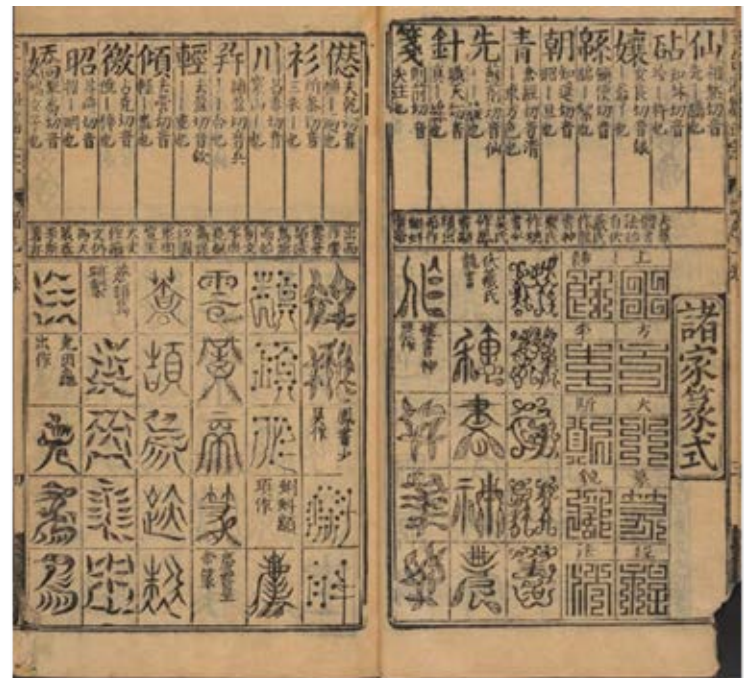
7a



7b



8a



8b





9a



9b



10a



10b



10c



10d



10e



11a



11b

Fig 6a - "Zhu jia zhuan shi" dans le Wan bao quan shu

Fig. 6b - "Zhu jia zhuan shi" dans le Wan bao quan shu. Source LIU. Ziming 劉子明. *Quan bu wen lin miao jin Wan bao quan shu* 全補文林妙錦萬寶全書, 38 vols. Fu Ssu-nien Library - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. T 9299 7224

Fig. 7a - "Zhuanshu bati shi" et "yunlü liushu shi" dans le Haipian xin jing

Fig. 7b - "Zhu jia zhuan shi" dans le Haipian xin jing. Source LIU. Kongdang 劉孔當. *Hanlin chong kao ziyi yunlü da ban haipian xin jing* 翰林重校字義韻律大板海篇心鏡, vol. 1. Shulin Ye Tianxi 書林葉天熹, 1596. National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. T 9305 4234

Fig. 8a - "Zhuanshu bati shi" dans le Haipian zheng zong

Fig. 8b - "Zhu jia zhuan shi" dans le Haipian zheng zong. Source YU. Xiangdou 余象斗. *Santai guan Yangzhizi kaogu xiangding zunyun haipian zheng zong* 三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗, vol. 1. Shulin Yushi Shuangfengtang 書林余氏雙峯堂, 1598. National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. T 5127 8923

Fig. 9a - "Zhuanshu bati zhi li" dans le Haipian da quan

Fig. 9b - "Zhu jia zhuan shi" dans le Haipian da quan. Source HAN. Xiaoyan 韓孝彦 (éd.). *Chongjiao guben wuyinleiju sishengqieyun zhiyin haipian da quan* 重校古本五音類聚四聲切韻直音海篇大全, vol. 1. Shulin Cuiqingtang 書林萃慶堂, 1602. National Archives of Japan Digital Archive. 内閣文庫, 漢書, 經の部, 278-0164

Fig. 10a - "Fuxi shi fen liushu" dans le Haipian tong hui

Fig. 10b - "Lidai zi fen bati" dans le Haipian tong hui

Fig. 10c - "Zhu jia zhuan shi" dans le Haipian tong hui

Fig. 10d - "Zhu jia zhuan shi" dans le Haipian tong hui

Fig. 10e - "Zhuanshu bati zhi li" dans le Haipian tong hui. Source Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi haipian tong hui 精刻海若湯先生校訂音釋海篇統匯, 丘兆麟(1572-1629)序(1621), vol.1. Library of Congress, Control Number: 2001530476

Fig. 11a - "Fuxi shi fen liushu" dans le Wuhou qing zi hai

Fig. 11b - "Lidai zi fen bati" dans le Wuhou qing zi hai





11c



11d



11e

Tableau 1. Comparaison entre le manuscrit du Père Intorcetta et les cinq versions des dictionnaires appelés *Haipian*海篇

	Liushu 六書	Bati 八體	Styles anciens d'écriture 古書體
« De Sinarum literis »	象 siám 形 hím(gě 日, yuě 月, mō 目, ūlh 兒, niào 鳥), 會 hoéi 意 ý (sín 信, çǐě 嫉, nú 怒, mūen 悶, pá 怕, giñ 忍, uam 忘, hoě 惑, çǐēn 尖, uāi 歪, çǐè 品, miě 覓, fī 吠, ūlh 刎, puón 盤, kiūn 君, tē 惠, gñ 仁, chūm 忠, liē 劣, hiēn 賢, tō 讀, ngō 惡), 形 hiám 聲 xīm(hó 河, guéi 渭, guéi 燭, guéi 惛, guéi 謂, guéi 蝟, guéi 媚, guéi 絹, guéi 喟, guéi 曹), 指 chì 事 sù(hiá 下, xám 上), 假 kià 借 çíé(chām 長), 轉 chuèn 注 chú(lào 老, caò 考)	<u>歷代字分八體</u> 大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書。 例字: “文字來淵”	伏羲氏龍書, 穗書神農作, 慶雲黃帝篆, 鳥迹蒼頡文, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛頊作, 堯因龜出作, 飾李斯法上方大篆程邈, 史為鳥雀篆, 暖江錦鱗聚, 蔡邑飛帛字, 游造至剪刀, 安樂知思幽明心為絲, 子韋星宿篆, 作氏笏記文, 符篆秦文之, 金錯兩制也。
<i>Haipian xin jing</i> 海篇心鏡	<u>韻律六書式</u> 象形(日、月、山、林、木、川), 會意(武、信、義、居、舉), 形聲(齒、旨、江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 出、市; 𠄎、𠄎; 𠄎、月; 正、五)	<u>篆書八體式</u> 大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書。 例字: “文字來源”	<u>諸家篆式</u> 上方大篆程邈飾李斯法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛頊作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邑飛帛字, 作氏笏記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知思幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (三字为一列竖排, 楷书字样列在书体例字最后) 后附奇字变体备览
<i>Haipian zheng zong</i> 海篇正宗	<u>字有六書式</u> 一象形(日、月、山、林、木、川), 二會意(武、信、義、居、舉), 三形聲(齒、旨、江、河), 四指事(上、下), 五假借(令、長), 六	<u>篆書八體式</u> 一曰大篆, 二曰小篆, 三曰刻符, 四曰蟲書, 五曰摹印, 六曰署書, 七曰殳書, 八曰隸書。 例字: “文字來源”	<u>諸家篆式</u> 上方大篆程邈飾李斯貌法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛頊作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆,

Fig. 11c - “Zhu jia zhuan shi” dans le *Wuhou qing zi hai*

Fig. 11d - “Zhu jia zhuan shi” dans le *Wuhou qing zi hai*

Fig. 11e - “Zhu jia zhuan shi” dans le *Wuhou qing zi hai*. Source Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi wuhou qing zi hai 精刻海若汤先生校订音释五侯鯖字海, vol. 1. National Archives of Japan Digital Archive. 内閣文庫, 漢書, 經の部, 050-0002





## Ouvrages en langues occidentales:

ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre, *Éléments de la grammaire chinoise* 漢文啟蒙, Paris, Imprimerie Royale, 1822.

AMIOT, Joseph (trad.), *Éloge de la Ville de Moukden et de ses environs; poème composé par Kien-long, Empereur de la Chine & de la Tartarie, actuellement régnant. Accompagné de Notes curieuses sur la Géographie, sur l'Histoire naturelle de la Tartarie Orientale, & sur les anciens usages des Chinois; composées par les Editeurs Chinois & Tartares. On y a joint une Pièce de Vers sur le Thé, composé par le même Empereur. Traduit en François par le P. Amiot, Missionnaire à Péking; Et publié par M. Deguignes, Paris, N. M. Tilliard, 1770. Bibliothèque nationale de France, RES P-YA-11.*

BELLASSEN, Joël, *Méthode d'initiation à la langue et à l'écriture chinoises*, Paris, Les éditions la compagnie, 1990.

BELLASSEN, Joël, *Vers le chinois authentique*, Paris, Les éditions la compagnie, 2008.

BOTTERO, Françoise, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise : les systèmes de classement des caractères par clés du «Shuowen jiezi» au «Kangxi zidian»*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1996.

COLLANI, Claudia Von, *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben Und Sein Werk*, in *Monumenta serica monograph series*, Vol. 17, Nettetal, Steyler Verlag, 1985.

DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie, *Notitia Linguae Sinicae*, 1728, manuscrit, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Chinois 9259; première édition, Malacca, Cura-Academia Anglo-Sinensis, 1831. Bibliothèque nationale de France, Département Littérature et art, X-3003, document numérisé, NUMM- 316242.

FOURMONT, Etienne, *Linguae Sinarum Mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, Latine, & cum characteribus Sinensium* 中國官話, Paris, Hippolyte-Louis Guerin, 1742. BnF. Département des Manuscrits, Cote : NAF 22165; 4-IMPR OR-78 < Ex. 1 >; FOL-IMPR OR-17 < Ex. 2 >. BnF, RES G-X-43; FOL-BL-335 < Ex. 1 >; FOL-BL-336 < Ex. 2 >; FOL-BL-337 < Ex. 3 >; Document numé-

	轉注(考、老; 出、市; 𠄎、𠄎; 𠄎、月; 正、五)		蔡邑飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (五字为一列竖排, 楷书字样列在书体例字最后) 后附奇字变体备覽
<i>Haipian da quan</i> 海篇大全	<u>字有六書</u> 象形(日、月、山、川、林、木), 會意(武、信、義、居、臯), 形聲(齒、旨、江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 出、市; 正、五; 𠄎、𠄎; 𠄎、月)	<u>篆書八體之例</u> 大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書。 例字: “文字來源”	<u>諸家篆式</u> 上方大篆程邈飾李斯法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛項作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邑飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (三字为一列竖排, 楷书字样列在书体例字最后) 后附奇字变体备覽
<i>Haipian tong hui</i> 海篇統匯	<u>伏羲始分六書</u> 象形(日、月、山、川、林、木), 會意(武、信、義、居、臯), 形聲(齒、旨、江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 出、市; 正、五; 𠄎、𠄎; 𠄎、月)	<u>歷代字分八體</u> 大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書。 例字: “文字來源”	<u>諸家篆式</u> 上方大篆程邈飾李斯法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛項作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邑飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (竖排, 每个书体例字下方标注楷书字样) <u>篆隸字旁</u>
<i>Wuhou qing zi hai</i> 五侯鯖字海	<u>伏羲始分六書</u> 象形(日、月、山、川、林、木), 會意(武、信、義、居、臯), 形聲(齒、旨、江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 出、市; 正、五; 𠄎、𠄎; 𠄎、月)	<u>歷代字分八體</u> 大篆, 小篆, 刻符, 蟲書, 摹印, 署書, 殳書, 隸書。 例字: “文字來源”	<u>諸家篆式</u> 上方大篆程邈飾李斯法, 伏羲氏龍書, 穗書神農作, 鳳書少昊作, 蝌蚪顛項作, 慶雲皇帝篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邑飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (竖排, 每个书体例字下方标注楷书字样) <u>篆隸字旁</u>
	江、河), 指事(上、下), 假借(令、長), 轉注(考、老; 出、市; 正、五; 𠄎、𠄎; 𠄎、月)		篆, 蒼頡鳥跡制, 堯因龜出作, 史為鳥雀篆, 蔡邑飛帛字, 作氏芴記文, 子韋星宿篆, 符篆秦文之, 游造至剪刀, 安樂知恩幽明心為, 暖江錦鱗聚, 金錯兩制也。 (竖排, 每个书体例字下方标注楷书字样) <u>篆隸字旁</u>



rique : NUMM-1040389.

GOUVEA, Antonii de, *Innocentia victrix*, 1671, manuscrit, BnF, Département des manuscrits, Chinois 9261.

INTORCETTA, Prospero, COSTA, Inácio da, *Sapientia Sinica*, Jianchang, 1662. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Cote : CHINOIS-9335; CHINOIS-9336; Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap-Sin III, 3a; Biblioteca centrale della regione siciliana, PALE007376; The New York Public Library, Rare Book Division, b14377033.

INTORCETTA, Prospero, *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, Canton, 1667 et Goa, 1669. Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap-Sin III, 3b, 3c; Biblioteca centrale della regione siciliana, Patrimonio librario antico, Sectio Sinica, Prospero Intorcetta, *Sinarum scientia politico-moralis*; SOAS Library, University of London, Archive & Special Collections, cote: EC66.3 /7438; Bayerische Staatsbibliothek, Germania, document numérique : 2 A.or. 318.

INTORCETTA, Prospero, *Sinarum scientia politico-moralis, sive Scientiae sinicae liber, inter Confucii libros secundus*, Paris, 1672. Bibliothèque nationale de France, FOL-O2N-598.

INTORCETTA, Prospero, HERDTRICH, Christian Wolfgang Henriques, ROUGEMONT, François de, COUPLET, Philippe, *Confucius sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*, Paris, Horthemels, 1687.

JULIEN, Stanislas, *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise 漢文指南*, Vol. 2, Paris, Librairie de Maisonneuve, 1870.

KIRCHER, Athanase, *Oedipus aegyptiacus*, vol. 3, Romae, ex typographia V. Mascardi, 1654. Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, Z-485.

KIRCHER, Athanase, *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amstelodami, Janssonius van Waesberge et Elizer Weyerstraten, 1667. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, RES-O2n-18.

LE COMTE, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Jean Anisson, vol. 1, 1696, p. 382.

LUNDBÆK, Knud (éd.), *The Traditional history of the Chinese script: from a seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus, Aarhus university press, 1988.

LUNDBÆK, Knud, *Joseph de Prémare, 1666-1736, S.J.: Chinese philology and figurism*, Aarhus, Aarhus University Press, 1991.

MARSHMAN, Joshua, *Elements of*

*Chinese grammar, with a preliminary dissertation on the characters, and the colloquial medium of the Chinese and an appendix containing the Ta-Hyoh of Confucius with a translation 中國言法*, Serampore, Mission-Press, 1814. BnF, RES G-X-45. Document numérique: <https://archive.org>.

MORRISON, Robert, *A dictionary of the Chinese language, in three parts*, 6 vols., Macao, Honorable East India company's press, 1815-1823. BnF, 3 vols, 6 parties d'exemplaires regroupées : partie exemplaire N° 1, X-3006 (1,1); partie exemplaire N° 2, X-3007 (1,2); partie exemplaire N° 3, X-3007 (2,1); partie exemplaire N° 4, X-3007 (2,2); partie exemplaire N° 5, X-3008 (1); partie exemplaire N° 6, X-3008 (2).

PAUTHIER, Guillaume, *Dictionnaire étymologique chinois-annamite-latin-français 增補漢字西譯*, Paris, Impr. de l'Institut de France, 1867. Bibliothèque nationale de France, département Littérature et art, X-5207, Document numérique : NUMM-5435279.

PAUTHIER, Guillaume, BAZIN, Antoine-Pierre-Louis, *Chine moderne ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853.

PERNY, Paul, *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite 西漢同文法*, vol. 2, Paris, Maisonneuve et E. Leroux, 1876.

RICCI, Matteo, *Xiguo jifa 西國記法 (Traité de mnémotechnie)*, 1596, Manuscrit en chinois, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 5656, ancienne\_cote : Nouveau fonds 3089.

SEMEDO, Alvaro (éd.), COULON, Louis (trad.), *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1645, p. 49. BnF, 4-O2N-201.

VANDERMEERSCH, Léon 汪德邁, JIN, Siyan 金絲燕 (éds.), *Manuel de chinois classique*, Paris, Edition You Feng, 2017.

WIEGER, Léon, *Caractères chinois*, troisième édition, Hien-Hien, Impr. de Hien-Hien, 1916.

#### Articles en langues occidentales :

CIBOT, Pierre-Martial, «Lettre sur les caractères chinois, à Peking du 20. oct. 1764», in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois : par les missionnaires de Peking*, vol. 1, Paris, NYON l'aîné, 1776, pp. 275-324. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, 4-O2N-54. Document numérique : NUMP-1376.

DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie, «Dissertation sur les lettres et les livres de

Chine, tire d'une lettre au R.P.de Briga, Interprète da la Bande D'Isis», vers 1725, manuscrit, Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Cote: NAL 156, des nouv. acq. du fonds latin.

FOURMONT, Etienne, «Dissertation de M. de Fourmont sur la littérature chinoise», in *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-Arts (Journals de Trévoux)*, 1722, 7, pp. 1575-1580.

INTORCETTA, Prospero, «De Sinarum literis», manuscrit, in *Scientiae Sinicae libri tres; sive librorum Confucii versio litteralis et explanatio : authore Philippo Couplet, societatis Jesu Presbytero; praemittitur Sinensium librorum, interpretum, sectarum et philosophiae, quam naturalem vocant, prooemialis declaratio : eodem authore; porrò hoc exemplar videtur autographum et diversum ab editis*. 1601-1700, pp. 186-202. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Latin 6277 (1). Le document numérisé est disponible sur [gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr).

LACKNER, Michael, «Jesuit Figurism», in LEE Thomas H. C. (éd.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hongkong, The Chinese University Press, 1991, pp. 129-149.

MORRISON, John Robert, «Origin and formation of the characters of the Chinese written language», in *The Chinese Repository*, 1834, vol. 3, pp. 14-37.

MOYRIAC DE MAILLA, Joseph-Marie-Anne de, «Recherches sur les caractères chinois, extrait d'une lettre du P. de Mailla au P. Souciet datée de Pékin du 1 janvier 1725», in DE GUIGNES Joseph (éd.), *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale*, Paris, Chez N. M. Tilliard, 1770, pp. 380-398.

PATERNICO, Luisa M., «Prospero Intorcetta and the Confucius Sinarum Philosophus», in Paternico Luisa M. (éd.), *The Generation of Giants. Jesuit missionaries and scientists in China on the footsteps of Matteo Ricci*, Trento, Centro studi Martino Martini, 2011, pp. 61-69.

PATERNICO, Luisa M., «Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus», in *Monumenta Serica*, 2017, 65, 1, pp. 87-121.

#### Ouvrages en chinois :

DAI, Tong 戴侗, *Liushu gu 六書故* (Antiquités de l'écriture), édition de 1784, National Library of China -- Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project. Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5114 4522. Aussi in BnF, Département des Manuscrits, Cote:





Chinois 4765-4767, ancienne\_cote : Nouveau fonds 1331 à 1333.

DE PRÉMARE, Joseph-Henri-Marie (WEN Guzi 溫古子), *Liushu shiyi* 六書實義 (Dialogue sur l'histoire de l'écriture), 1720-1721, Manuscrit, BnF. Département des manuscrits, Chinois 906.

*Hanshu, Yiwenzhi*, 漢書·藝文志, in *Ershisi shi* 二十四史, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1962.

HAN, Xiaoyan 韓孝彥 (éd.), *Chongjiao guben wuyinleiju sishengqieyun zhiyin haipian da quan* 重校古本五音類聚四聲切韻直音海篇大全, 14 vols., Shulin Cuiqingtang 書林萃慶堂, 1602. In Bayerische Staatsbibliothek, München, Germany, L.sin. G 10. In National Archives of Japan Digital Archive, 內閣文庫, 漢書, 經の部, 278-0164.

*Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi haipian tong hui* 精刻海若湯先生校訂音釋海篇統匯, 丘兆麟(1572-1629)序(1621), 20 vols. In Library of Congress, Control Number: 2001530476.

*Jingke Hairuo Tang xiansheng jiaoding yinshi wuhou qing zi hai* 精刻海若湯先生校訂音釋五侯鯖字海, 20 vols., in National Archives of Japan Digital Archive, 內閣文庫, 漢書, 經の部, 050-0002.

LI, Yan 李岩 (trad.), *Yesuhuishi BAI Jin de shengping yu zhuzuo* 耶穌會士白晉的生平與著作, Zhengzhou 鄭州, Daxiang chubanshe 大象出版社, 2009.

LIU, Kongdang 劉孔當, *Hanlin chong kao ziyi yunlü da ban haipian xin jing* 翰林重攷字義韻律大板海篇心鏡, 20 vols., Shulin Ye Tianxi 書林葉天熹, 1596. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits, Cote : Chinois 4786, ancienne\_cote : Fourmont 21 A-B. In National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project, T 9305 4234, disponible sur : <https://id.lib.harvard.edu/curiosity/chinese-rare-books/49-990079137420203941>. In 国会図書館 National Diet Library, Japan, 10.11501/2575264.

Qianlong 乾隆, *Yuzhi shengjing fu* 御製盛京賦, décret de 1748, BnF. Département des manuscrits, Chinois 1578-1581; Chinois 1582-1613; Chinois 1614; Mandchou 110.

SONG, Lian 宋濂, *Pian hai lei bian* 海類編, 20 vols. In Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits Cote : Chinois 4771-4772, ancienne\_cote : Nouveau fonds 259. In National Archives of Japan Digital Archive, 內閣文庫, 漢書, 經の部, 052-0002.

WANG, Chongmin 王重民, *Zhongguo shanbenshu tiyao* 中国善本书提要, Shanghai 上海, Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1983.

WEI, Heng 衛恒, *Siti shu shi* 四體書勢, in Tao Zongyi 陶宗儀, Tao Ting 陶珽

(éds.), *Shuo fu* 說郛, vol. 86, 1646. In Harvard-Yenching Library Chinese Rare Books Digitization Project-Collectanea). Copy digitized : Harvard-Yenching Library : T 9100 0122(088).

XU, Minglong 許明龍, *Ouzhou shiba shiji Zhongguo re* 歐洲十八世紀中國熱, Beijing 北京, Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe 外語教學與研究出版社, 2007.

XU, Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1963.

YU, Xiangdou 余象斗, *Santai guan Yangzhizi kaogu xiangding zunyun haipian zheng zong* 三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗, 20 vols., Shulin Yushi Shuangfengtang 書林余氏雙峯堂, 1598. In National Library of China - Harvard-Yenching Library Chinese rare book digitization project, T 5127 8923, disponible sur : <https://id.lib.harvard.edu/curiosity/chinese-rare-books/49-990077721750203941>. In Library of Congress, USA, Chinese Rare Book Collection, 2001530481.

ZHENG, Qiao 鄭樵, *Tongzhi liushulie* 通志·六書略, 1161; édition 1747, in BnF, Département des Manuscrits, Chinois 734.

ZHOU, Boqi 周伯琦, *Liushu zheng e* 六書正譌 (Dictionnaire critique des six sortes de caractères), édition de 1634, in Harvard-Yenching Library, Copy digitized: Harvard-Yenching Library: T 5115 7221b. Aussi in BnF, Département des Manuscrits, Chinois 4432.

*Zhouli, Diguansitu, Baoshi* 周禮·地官司徒·保氏, in *Shisan jing zhushu* 十三經註疏, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1980

#### Articles en chinois :

LI, Xiang 李想, *Shisan Jing jigaopinzi fenbu ji zuci yanjiu* 十三經極高頻字分布及組詞研究, Mémoire de Master, Heilongjiang 黑龍江, Heilongjiang daxue 黑龍江大學, 2009.

WANG, Shuofeng 王碩丰 (trad.), «Yeshuhui suo yin pai» 耶穌會索隱派, in *Guoji hanxue* 國際漢學, 2015, 4, pp. 72-78.



# I problemi della georeferenziazione della presenza missionaria in Cina attraverso i secoli

## Il web GIS del *China Historical Christian Database* (CHCD): brevi note a margine, con particolare riferimento a Shanghai e Hangzhou

di Stefano Piastra

44

**D**a tempo, quella che G.H. Dunne<sup>1</sup> definì una «Generazione di giganti» è al centro dell'interesse del mondo della ricerca: un circoscritto numero di gesuiti, in gran parte italiani, al quale va ricondotto il primo grande momento di incontro culturale fra Oriente e Occidente in età moderna.

La storiografia aveva a lungo insistito sulla biografia oppure sulle opere dei singoli, focalizzandosi preferenzialmente sui più famosi e su coloro che pubblicarono opere a stampa, in cinese o latino; gli studiosi avevano inoltre spesso seguito un filone “nazionale”, concentrandosi solitamente sui missionari originari del proprio paese (ricercatori italiani si dedicavano ai gesuiti italiani, quelli francesi ai francesi, ecc.).

In sostanza, sinora mancava, da un lato, una visione olistica e quantitativa del processo, trasversale alle provenienze europee dei missionari e allargata anche ai personaggi minori o minimi di questa stagione, gesuiti ma anche appartenenti ad altri ordini religiosi; dall'altro, sino ad oggi erano poco comprensibili le coordinate spazio-temporali delle missioni cristiane in terra cinese fra XVI e XVIII secolo: quanti missionari occidentali erano contemporaneamente attivi nella data città o nella data provincia cinese in un determinato lasso temporale oppure *ad annum*? Quali macro-regioni dell'Impero dapprima Ming, poi Qing, ospitavano il maggior numero di missionari europei e quali fattori ne erano alla base (la presenza di grandi aree urbane, la vicinanza rispetto alla costa, la prossimità rispetto a vie di comunicazione terrestri o fluviali)? Erano identificabili ricorrenti “mobilità interne” dei missionari nel corso della loro perma-

nenza nel Celeste Impero?

Il progetto di ricerca *China Historical Christian Database* (CHCD)<sup>2</sup> è nato per rispondere a queste e ad altre domande.

Sviluppatosi sotto l'egida del *Center for Global Christianity and Mission* dell'Università di Boston e coordinato da Daryl Ireland, Alex Mayfield ed Eugenio Menegon, il programma, lanciato nel 2022 in versione 1.0, punta a quantificare e visualizzare il fenomeno cristiano in Cina (Hong Kong e Macao incluse) in una prospettiva di lunghissimo periodo (1550-1950), dagli esordi gesuitici cinquecenteschi sino all'avvento della Repubblica Popolare Cinese<sup>3</sup>. Il progetto, valicando cronologicamente il momento-chiave del Trattato di Nanchino (1842) e coprendo di conseguenza anche la fase di imperialismo occidentale sulla Cina, abbraccia il Cristianesimo nelle sue tante forme in Estremo Oriente, dall'“esclusività” cattolica degli inizi, alle presenze protestanti e ortodosse *post*-1842.

Il CHCD, in lingua inglese, presenta da un lato le caratteristiche classiche di un *database*, con approfondimenti biografici dei singoli missionari e missionarie (la ricerca si estende infatti anche agli ordini femminili giunti in Cina dopo la Prima Guerra dell'Oppio)<sup>4</sup>; dall'altro, esso georeferenzia la loro presenza in un web GIS, appoggiato su cartografia odierna della Cina, interrogabile sulla base di parole chiave (cognome, *range* cronologici, città cinesi, ecc.), rimandando tramite collegamento ipertestuale alle schede biografiche del *database*<sup>5</sup>.

L'idea è ottima, andando a colmare una importante lacuna (la dimensione spazio-temporale delle missioni cristiane in Cina), e lo strumento realizzato ha in sé enormi potenzialità

presenti e future, collegate alla sua natura flessibile, *on line*, perennemente *in progress*, continuamente aggiornabile o emendabile in seguito a nuove scoperte e revisioni, espandibile in prospettiva a nuove lingue di utilizzo oppure alla collaborazione di gruppi di ricercatori internazionali esterni al Centro e all'Università promotori.

Allo stesso tempo, un programma di una simile portata, con migliaia di *entry*, si scontra inevitabilmente con aspetti pratici di architettura e gestione delle informazioni e con questioni di fondo della ricerca internazionale.

Le informazioni del *database* biografico alla base delle georeferenziazioni del web GIS (in estrema sintesi, chi è risieduto dove e quando in Cina) sono desunte dalla bibliografia classica sul tema, internazionale ed europea<sup>6</sup>, a partire dall'imprescindibile opera di Joseph Dehergne<sup>7</sup>. È però una lotta impari quella di essere del tutto aggiornati e inserire entro il *database* l'enorme quantità di ricerca prodotta sul tema negli anni, anno dopo anno, in moltissime lingue europee e polverizzata in una miriade di sedi editoriali, non solo sinologiche, senza contare le difficoltà nel reperimento della copiosa bibliografia in lingua cinese sull'argomento (spesso non accessibile o di difficile accessibilità in Occidente).

La possibilità di errori o imprecisioni o ancora attardamenti su vecchie teorie risulta cioè elevata.

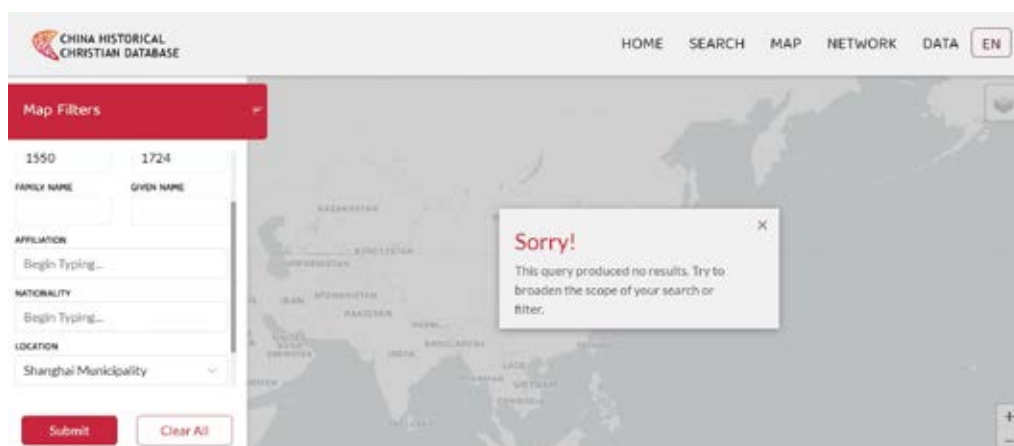
Concentrandoci in questa sede sul web GIS, abbiamo testato le carte interattive del *China Historical Christian Database* su nostri temi di ricerca, quali la precoce presenza gesuitica, nel corso del XVII secolo, a Shanghai e Hangzhou, elementi di grande rilevanza sul lungo periodo anche sul piano urbano e sociale di entrambe le città.



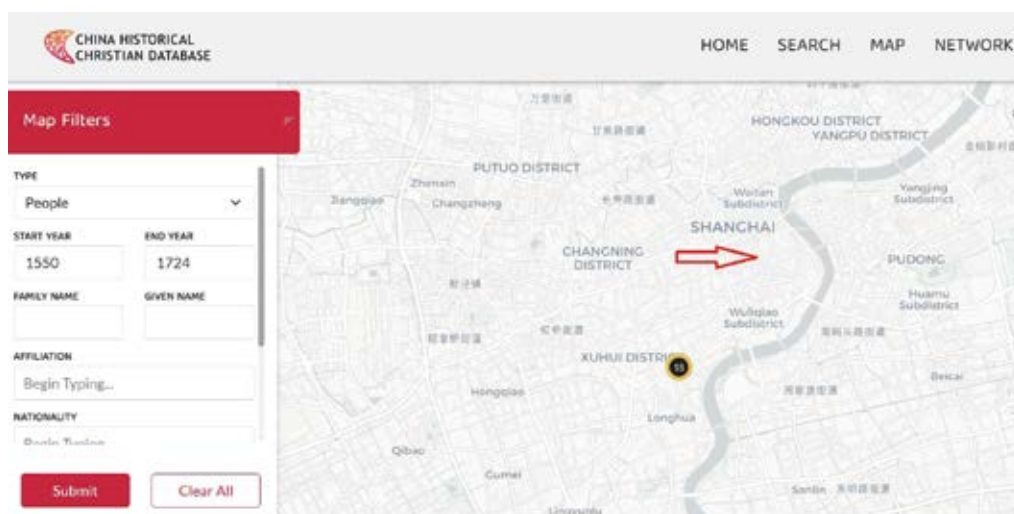


Un primo problema riscontrato è di natura tecnica, ossia che il web GIS del CHCD non riesce, ad ora (settembre 2023), a gestire *multi-entry*, ossia 2 parametri contemporanei sulla cui base creare la carta digitale: digitando ad esempio 1550 (il più antico *record* del progetto) come data di inizio («Start year») per le georeferenziazioni delle presenze cristiane, e 1724 come data di fine («End year») del *range* cronologico (anno del bando del Cristianesimo in Cina sotto l'Imperatore Yongzheng), e contemporaneamente indicando «Shanghai Municipality» sotto il campo «Location», il sistema non riesce a generare alcuna cartografia (fig. 1). Tale errore non è incidentale: la stessa situazione si ripete cambiando Start year/End year o Location. Si tratta di un problema non di poco conto, costringendo l'utente a lavorare, sui periodi temporali individuati, a scala nazionale senza poter indicare nulla in «Location», e dover poi aumentare progressivamente lo zoom alla scala delle singole città che interessano.

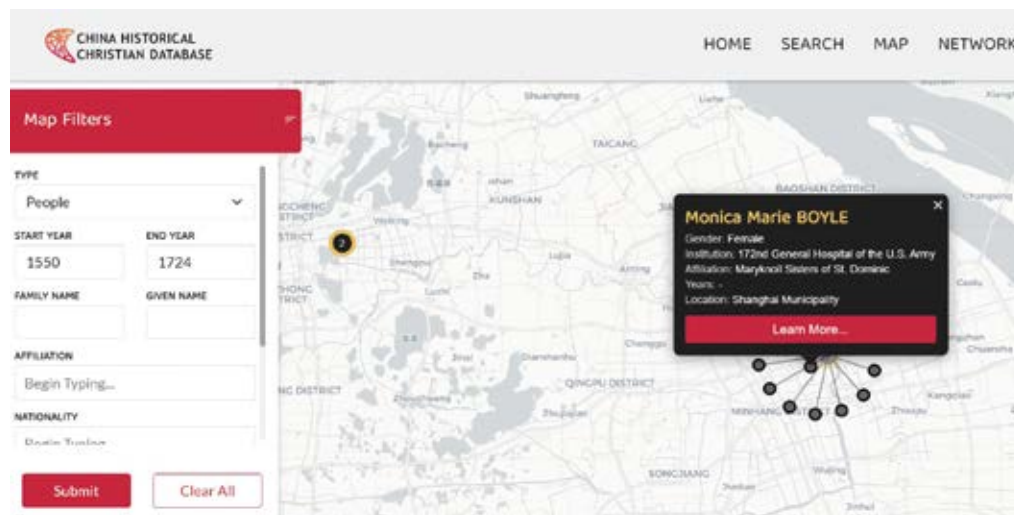
Continuando col *modus operandi* appena esplicitato *supra*, in una ricerca sulla presenza cristiana a Shanghai negli esordi (1550-1724) tramite il web GIS compaiono 18 *record* in totale: la georeferenziazione del dato a grande scala (fig. 2) è però erronea, localizzando presso Xujiahui. Ora, a Xujiahui, durante il nostro intervallo temporale, esisteva una tenuta di campagna di Xu Guangqi (1562-1633), discepolo di Matteo Ricci, al cui cognome di famiglia era etimologicamente connesso lo stesso toponimo di Xujiahui e dove lo stesso Xu venne sepolto, ma il vero luogo della comunità cristiana era a quel tempo l'area urbana di Shanghai, in questi anni limitata a quella che oggi viene definita «Città vecchia» (fig. 2, indicata dalla freccia): qui sorgeva la residenza urbana di Xu (tuttora conservata), la quale ospitò il primo gesuita a Shanghai, Lazzaro Cattaneo (1560-1640), e una cappella cattolica da lui istituita; sempre entro l'area murata fu fondata la prima chiesa shanghaiense (il *Lao Tang*, tuttora esistente) ad opera di un altro gesuita italiano, Francesco Brancati (1607-1671), grazie al patronato dei discendenti di Xu<sup>8</sup>. È soltanto durante il periodo della cosiddetta



1



2

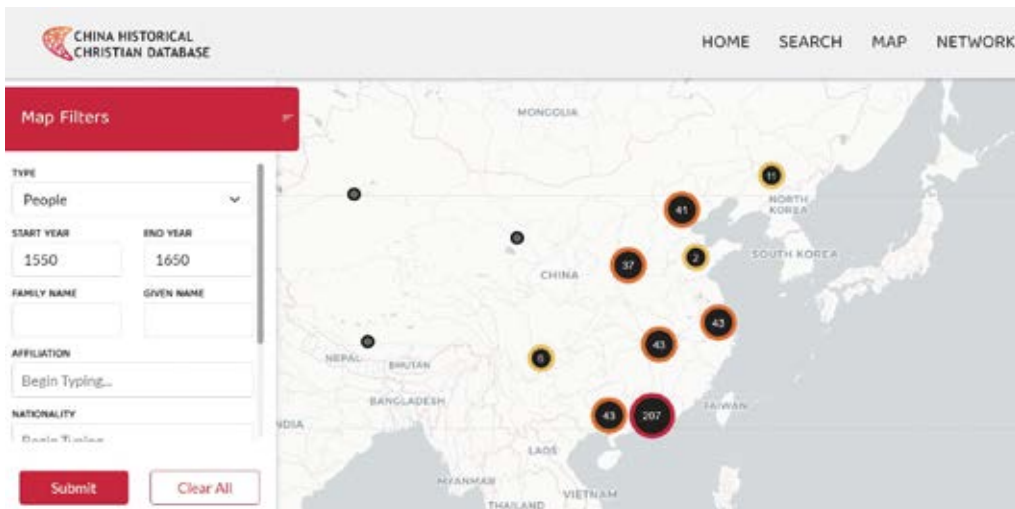


3

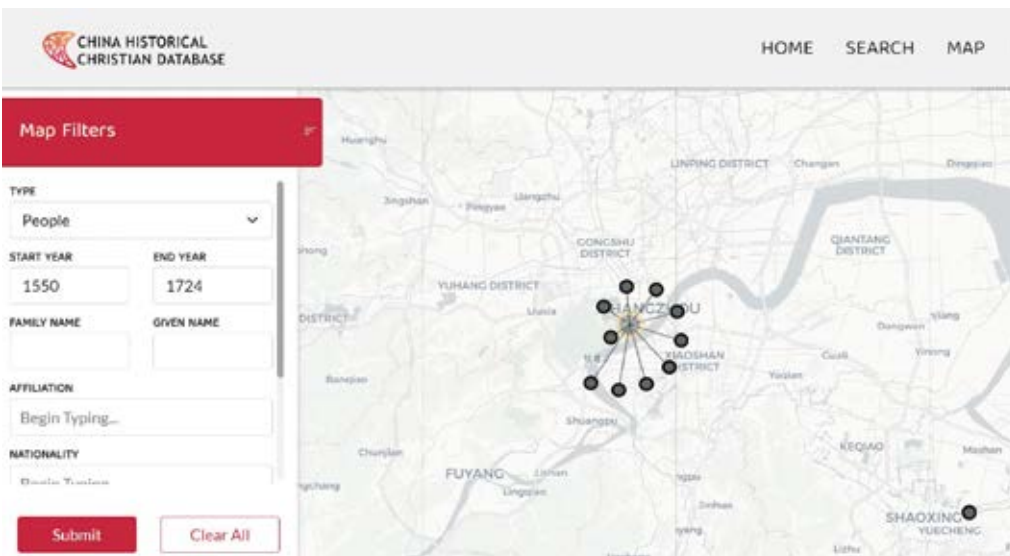
Fig. 1 - Il web GIS *China Historical Christian Database* (<https://data.chcdatabase.com/map>): la mancata gestione da parte del sistema, a settembre 2023, della doppia *entry* «Start year»/«End year» e «Location»

Fig. 2 - Il web GIS *China Historical Christian Database*: il fenomeno cristiano (18 presenze) a Shanghai per il periodo 1550-1724, visualizzato a grande scala, è erroneamente localizzato presso Xujiahui, e non presso l'odierna «Città vecchia» shanghaiense (evidenziata da una freccia)

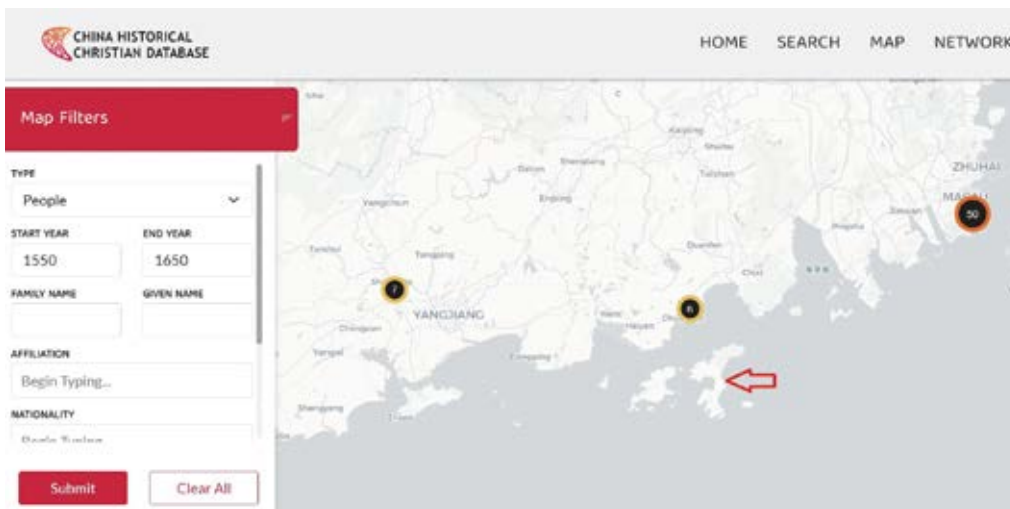
Fig. 2 - Il web GIS *China Historical Christian Database*: le 18 presenze conteggiate dal *database* a Shanghai entro il *range* cronologico 1550-1724. Il sistema mostra le schede biografiche entro una spirale, ordinandole su base alfabetica (quando qui sarebbe stato forse più utile un ordine di visualizzazione cronologico). In assenza di date sicure di residenza in città, il sistema carica comunque le schede dei missionari con certezza a Shanghai entro qualunque *range* cronologico, come nel caso, nell'immagine, di Monica Marie Boyle (1903-1997), a Shanghai nel Novecento, visualizzata sebbene la nostra *query* avesse come estremi cronologici 1550 e 1724. Tale soluzione altera vistosamente, per eccesso, i dati reali



4



5



6

Fig. 4 - Il web GIS *China Historical Christian Database*: la distorsione quantitativa per eccesso collegata alle schede senza date precise di residenza in Cina, già segnalata per fig. 3 in relazione a Shanghai, è qui eclatante su scala nazionale per l'intervallo temporale 1550-1650

Fig. 5 - Il web GIS *China Historical Christian Database*: georeferenziazione della presenza cristiana ad Hangzhou sino al bando imperiale anti-missionario (1550-1724). Emergono 10 *record* (Jean Valat, Feliciano Da Silva, Joao Da Rocha, Francisco De Lagea, Girolamo De Gravina [*rectius*, Girolamo Gravina], Antonio De Gouvea, Philibert Geneix, Nicolaus Fiva, Rui de Figueiredo, Jean Baborier). Spiccano invece le mancate citazioni di Martino Martini (che risiedette a lungo nel capoluogo del Zhejiang, fondandovi una grande chiesa), di Lazzaro Cattaneo e di Prospero Intorcetta

Fig. 6 - Il web GIS *China Historical Christian Database*: la mancata georeferenziazione, tra 1550 e 1650, della presenza di Francesco Saverio nell'isola di Shangchuan, di fronte alle coste meridionali del Guangdong (indicata dalla freccia), dove il co-fondatore dell'ordine gesuita trovò la morte (1552) nel tentativo di introdurre il Cristianesimo in Cina

“Vecchia Shanghai”, la metropoli cosmopolita e quasi-coloniale *post-1842* caratterizzata dall'*International Settlement* e dalla Concessione francese, che Xujiahui sarà assunto a luogo-simbolo del cattolicesimo a Shanghai, articolandosi in una vera e propria cittadella gesuitica suburbana<sup>9</sup>.

Cliccando sul *cluster* delle 18 presenze cristiane shanghaiensi, esse vengono visualizzate in una spirale e le varie schede vanno aperte una ad una (a questo stadio sarebbe forse preferibile avere una *preview* anagrafica della scheda): a questo punto, emerge come siano state caricate e ricomprese all'interno del *cluster* delle 18 presenze, entro il *range* cronologico 1550-1724, anche le schede di missionari che sicuramente risiedettero a Shanghai, di cui non sono però note le date precise di arrivo e partenza o decesso in città, ma le cui date di nascita e di morte, in questo caso conosciute, sono completamente al di fuori dell'intervallo temporale di interesse. È il caso di una poco o per nulla conosciuta Monica Marie Boyle (1903-1997), che il sistema mette addirittura, su base alfabetica, come primo risultato della ricerca (quando qui sarebbe stato forse più utile un ordine di visualizzazione cronologico entro la spirale) (fig. 3).

Le ricadute di una simile scelta di visualizzazione dei dati biografici incompleti sono molto rilevanti: tutti i personaggi di cui non possediamo date certe di residenza in una città della Cina (verosimilmente, un numero importante sul totale) sono quindi sempre ricompresi entro qualunque ricerca con qualunque spettro cronologico, andando a “gonfiare” artificialmente i *record* e le rispettive georeferenziazioni sul web GIS.

Questo inconveniente assume particolare preminenza alla scala nazionale dell'applicativo: volendo ad esempio visualizzare il numero totale di missionari presenti in Cina fra 1550 e 1650 (il primo secolo di missionari nel Celeste Impero) si ottiene una carta con dati falsati per evidente eccesso (difficile dire quanto) (fig. 4), poiché essi ricomprendono tutti i missionari privi di estremi cronologici di riferimento nei vari luoghi, presenti in Cina anche molto dopo il termine cronologico del-



la nostra *query* sino al 1950 (data ultima del progetto).

Trattandosi di un progetto realmente di grande portata e di bilancio di quattro secoli di predicazione cristiana in Cina, molte o, più verosimilmente, moltissime schede di personaggi di secondo piano sono attualmente mancanti, ma sicuramente esse potranno essere inserite nel contesto di implementazioni future.

Alcune lacune attualmente rilevabili sul web GIS del CHCD in città-chiave per la diffusione del Cristianesimo in Cina in relazione a personalità particolarmente preminenti hanno però carattere macroscopico: richiedendo all'applicativo una georeferenziazione della presenza cristiana ad Hangzhou sino al bando imperiale anti-missionario (1550-1724), emergono 10 *record* (fig. 5), Jean Valat, Feliciano Da Silva, Joao Da Rocha, Francisco De Lagea, Girolamo De Gravina [*rectius*, Girolamo Gravina], Antonio De Gouvea, Philibert Geneix, Nicolaus Fiva, Rui de Figueiredo, Jean Baborier. Dei soli Da Silva e De Lagea si conoscono gli anni di permanenza in città, mentre per tutti gli altri sono ignoti.

Nel contesto di un'area urbana, come Hangzhou, che ebbe un peso fondamentale nelle dinamiche di evangelizzazione della Cina del tempo<sup>10</sup>, spiccano le mancate citazioni di Martino Martini (1614-1661), autore del fondamentale *Novus Atlas Sinensis* (1655) (che risiedette a lungo nel capoluogo del Zhejiang, fondandovi una chiesa), del già citato Cattaneo (che si stabilì ad Hangzhou in età matura) e di Prospero Intorcetta (1625-1696), traduttore dei lavori di Confucio in latino. Peraltro, tutti e tre morirono nella città cinese, venendovi tumulati nel locale cimitero cristiano<sup>11</sup>; il corpo del gesuita trentino, incorrotto a distanza di decenni, divenne anzi oggetto di culto per cristiani e non cristiani di Hangzhou.

Altra lacuna particolarmente significativa è la mancata georeferenziazione di Francesco Saverio nell'isola di Shangchuan (nota anche col toponimo banalizzante di Sancian), di fronte alle coste meridionali del Guangdong, dove il co-fondatore dell'ordine gesuita trovò la morte (1552) nel tentativo di introdurre il Cristianesimo in Cina

(fig. 6). Non si tratta di un'inezia: Shangchuan assunse infatti un carattere simbolico e finalistico per la Cristianità in Asia, destinato a protrarsi nei secoli, ossia il luogo dal quale ripartire per completare l'opera iniziata da Saverio e durante la quale egli era morto<sup>12</sup>.

Ovviamente, le nostre osservazioni non vanno prese per mera critica: il *database* e il web GIS creati rappresentano sicuramente il più grande *dataset* geostorico mai creato circa la presenza cristiana in Cina; per un'opera così ambiziosa, un periodo di rodaggio e di ricalibrazione *in itinere* dei dati e dalla sua architettura di interrogazione appare inevitabile.

Attendiamo quindi il rilascio del *China Historical Christian Database* in versione 2.0, annunciato dal gruppo di lavoro entro il 2023, per valutarne gli sviluppi e una comprovata affidabilità nella generazione di carte digitali, utilizzabili nella ricerca, come nella didattica, come nella divulgazione.

#### NOTE

<sup>1</sup> G.H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1962.

<sup>2</sup> [chcdatabase.com](https://chcdatabase.com).

<sup>3</sup> A. Mayfield, D. Ireland, E. Menegon (Eds.), *The China Historical Christian Database. An Essential Tool for the Cartography & Prosopography of Christianity in China*, Boston, Boston University, 2022 ([https://chcdatabase.com/wp-content/uploads/2022/06/CHCD\\_White\\_Paper\\_V3.pdf](https://chcdatabase.com/wp-content/uploads/2022/06/CHCD_White_Paper_V3.pdf)).

<sup>4</sup> <https://data.chcdatabase.com/search>.

<sup>5</sup> <https://data.chcdatabase.com/map>.

<sup>6</sup> [https://chcdatabase.github.io/data-documentation/docs/6\\_sources/](https://chcdatabase.github.io/data-documentation/docs/6_sources/).

<sup>7</sup> J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973.

<sup>8</sup> S. Piastra, *Francesco Brancati, Martino Martini and Shanghai's Lao Tang (Old Church). Mapping, Perception and Cultural Implications of a Place*, in L.M. Paternicò, C. von Collani, R. Scartezzini (Eds.), *Martino Martini, Man of Dialogue*, (Proceedings of the International Conference, Trento, October 15th-17th, 2014), Trento, University of Trento, 2016, pp. 159-181.

<sup>9</sup> S. Piastra, *Shanghai nella letteratura di viaggio italiana. Realtà e percezione di un emporio fluviale diventato megalopoli*, Bologna, Pàtron, 2020, p. 58.

<sup>10</sup> D.E. Mungello, *The Forgotten Chri-*

*stians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

<sup>11</sup> G. Casacchia, *Cenni storici sul cimitero dei gesuiti a Hangzhou (Cina)*, in A. Lo Nardo, V.V. Giunta, G. Portogallo (a cura di), *Prospero Intorcetta S.J. Un Siculus Platiensis nella Cina del XVII secolo*, Fondazione Prospero Intorcetta, Piazza Armerina, 2018, pp. 327-343.

<sup>12</sup> S. Piastra, *Verso Oriente sotto la protezione di Francesco Saverio. L'isola di Shangchuan (Guangdong) tra odeporea e teleologia cristiana*, in A. D'Ascenzo (a cura di), *I viaggi e la modernità. Dalle grandi esplorazioni geografiche ai mondi extraterrestri*, CISGE, Roma, 2021, pp. 55-69.



# Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' *Summa theologiae*\*

di Michael Lackner

48

**I**l presente contributo si propone di fare luce sulla traduzione della *Summa theologiae* in cinese da parte di Ludovico Buglio (1606-1682). L'introduzione presenta alcune caratteristiche della missione gesuita in Cina che sono rilevanti per il problema della traduzione, mentre la seconda parte è dedicata a un'indagine dettagliata sulle caratteristiche particolari dell'approccio di Buglio. L'analisi si concentra sulle quaestiones 82 e 83 della Parte I della *summa*, che trattano del libero arbitrio (*liberum arbitrium*), perché la Cina tradizionale non ha mai concettualizzato questo problema e sembrava interessante vedere come un traduttore gesuita lo avrebbe affrontato nel XVII secolo. Tuttavia, nonostante l'ambito relativamente ristretto del tema delle due quaestiones, ci sono questioni più generali da affrontare: le strategie traduttive di Buglio, con particolare attenzione alla creazione di una lingua cinese cristiana.

The present contribution aims to shed some light on Ludovico Buglio's (1606-1682) translation of the *Summa theologiae* into Chinese. The introduction presents several features of the Jesuit mission in China that are relevant for the problem of translation, while the second part is devoted to a detailed inquiry into the particular characteristics of Buglio's approach. The analysis focuses on *quaestiones* 82 and 83 of Part I of the *summa*<sup>1</sup>, which deal with free will (*liberum arbitrium*), because traditional China has never really conceptualized this problem, and it seemed interesting to see how a Jesuit translator would cope with it in the 17<sup>th</sup> century. However, notwithstanding the relatively narrow scope of the topic of the two

*quaestiones*, the are more general issues to be addressed – Buglio's translational strategies with a particular emphasis on creating a Chinese Christian language.

## Introduction

There is some reason in saying that, together with Buddhism, Christianity is the religion of translation par excellence, both in the linguistic and the cultural dimension; and this holds true from its very beginnings: Jesus spoke Aramaic, but the Gospels are written in Greek; we also think of St. Jerome's translation, furthermore the Septuaginta, and later on, the manifold translations into European and non European vernacular languages. In this regard, China is not an exception: The Nestorian stele, which contains the history of the first Christian community in China (starting with the arrival of the first Nestorians in 640) and the Credo in Chinese language, dates from 781.

However, in contrast with many – not with all – translations of Christianity into different civilizations, the introduction of its doctrines in China had to cope with the existence of age-old religious and philosophical traditions.

Like the other religion of translation, Buddhism, Christianity basically had several choices in the confrontation with the firmly established religious and philosophical vocabulary of these traditions: the translator could either recur to already existing vocabulary and, by doing so, try to minimize the distance between the foreign and the indigenous ways of expressing ideas<sup>2</sup>: in this case, there is of course the risk that the difference between the old and the new message gets blurred and the translator

will have to use highly sophisticated methods in order to demonstrate the novel elements in the doctrine.<sup>3</sup> If, for instance, we try to give our Chinese audience an idea of the concept of Western "philosophy" by using the Chinese term "*lixue*" 理學, the Chinese reader will immediately associate a school of thought that flourished in China from the 11<sup>th</sup> century on ("Neo-Confucianism"). To which extent, however, the reader will completely identify Western philosophy with that school or simply observe a "family resemblance" (in Wittgenstein's sense), will of course largely depend on the rest of the translation.

Another way of rendering these elements proceeds just in the opposite way: the more "foreign" a term sounds, the more the reader will have to acknowledge its unfamiliar character. So, when choosing "*feiluosuofeiya*" (菲洛索菲亞) for Western "philosophy", the reader will immediately recognize that this is something radically different from his own tradition.

"*Feiluosuofeiya*" is a combination of five morphemes; as is the general case for most Chinese monosyllabic morphemes, each of them has a meaning, (poor/humble – the river Luo – search – poor/humble – second/inferior) but combined together, they are completely devoid of meaning.

In Chinese, however, there is a third way of rendering a new concept: by the combination of two (or, sometimes, more) characters (morphemes), which have not been combined in tradition hitherto, one can coin a new term. When faced with the problem of translating "philosophy" into Japanese (by using Chinese characters), in 1873, the great Japanese thinker Nishi Amane



coined the new term *tetsugaku*, chin. *Zhexue* 哲學, which is a combination of “wisdom” and “study”.

Linguists might probably criticize me for not having added other ways of coining new terms in Chinese, as, for instance, the hybrid method (as in the Chinese translation of the Koran, “*gu lan jing*” 古蘭經, which combines a phonetic part, *gulan* – literally: “old orchid”, and thus meaningless – with the word for “canonical classic” *jing*), but this is not the place to go into too many details. Suffice it to say that all these methods of rendering foreign terms into Chinese were by no means mutually exclusive, and we find many overlaps in different translations.

The Jesuits, whose first representatives (Michele Ruggieri and Matteo Ricci) came to China in 1583, have practiced all the methods of translation mentioned above. The Jesuit mission in China can be qualified as the first enduring encounter between China and the West, because both the Nestorian community and the Franciscan presence during the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries (Giovanni da Montecorvino, Odorico da Pordenone and some others) do not seem to have left sustainable traces in China. From the beginning of the mission in 1583 to its end (brought about by the abolition of the Jesuit order in 1773 by Pope Clement XIV with the papal breve *Dominus ac Redemptor*) we count 920 Jesuit missionaries to China, whose majority first came from Portugal (because of the Portuguese *padroado* over the East Indies) and Italy but who comprised members from practically all nations with Catholics in Europe<sup>4</sup>. Several hundreds of books in Chinese were published by Jesuit missionaries, either translated European works or specially compiled books in Chinese for a Chinese audience.

The scope of these publications is enormous: we have works inspired by European Humanism (as, for instance, the Chinese version of Epictetus’ *encheiridion* by Matteo Ricci, who sought for a common ground in terms of “wisdom”), furthermore a large number of books devoted to science (mathematics, astronomy, hydraulics and mechanics, machines, and geography), because books like, for instance, the “Illustrated

and commented compendium of the marvelous machines of the Far West” (*Yuanxi qiqi tushuo luzui* 遠西奇器圖說錄最, publ. by Terrentius in 1627) or the *Mappamondo* by Matteo Ricci were meant to arouse the curiosity of Chinese scholars and to encourage a pragmatic spirit in their public administration. Last but not least, we have to mention works that were meant to convey the doctrines of Christianity: the dialogue between a Chinese schol-

literature concerning the Jesuit mission. For many reasons, during the last decades, the scientific contributions of the Jesuits have constituted the focus of Chinese scholarly attention, since this field is less sensitive than topics of religion. Western historians of the mission have predominantly analyzed texts in European languages, with a special focus on reports about China for a Western audience and the influence of these reports on European Enlightenment



1

ar and a scholar from the Great West, entitled “The truth about God” (*Tianzhu shiyi*) by Matteo Ricci is one of the first examples<sup>5</sup>, but many others were to follow.

There is a vast amount of scholarly

Fig. 1 - Ludovico Buglio

philosophy and political thought. In more recent times, the Chinese voices have been studied more carefully; starting with Jacques Gernet, who emphasized the anti-Christian pamphlets that were written by Confucian scholars and Buddhist clerics<sup>6</sup>, we now have a more detailed picture of all kinds of Chinese voices, including the ones of Chinese Christians.<sup>7</sup>

Two further remarks are important for the following considerations: the first one concerns the varying success of the Jesuits' publications. As an example, we may cite two works by Matteo Ricci, the one *On Friendship*<sup>8</sup> and the other on *The Art of Western Memory*<sup>9</sup>. The first one was a tremendous success and even came to be included into the Imperial Collection of the Four Treasures (compiled as late as in 1782); in this work, Ricci's sense for the Chinese *Zeitgeist* (there was a true cult of friendship among Chinese literati at precisely the period he arrived)<sup>10</sup> had made him able to express universal ideas on the topic by drawing on Cicero and other ancient Western authors. On the contrary, the book on the *ars memoriae* did not meet the favor of the Chinese public and soon fell into oblivion. There is no need to go into the details of the tremendous difference in the Chinese reception of the Jesuits' publications, but suffice it to say that success or failure of this reception depended less on the question of whether the content of the book was "scientific" or "theological", but rather on a specific interest of the Chinese audience that seems to have been difficult to predict for the Jesuit authors.

A second remark should be devoted to the question of the so-called cultural "accommodation", a missionary view, which has been ascribed to Matteo Ricci in China and Roberto de Nobili in India; paying homage to local creeds and customs (by, for instance, allowing the Chinese Christian literati to worship their ancestors and Confucius, declaring these rituals as merely "civil" and not "religious"), respecting to a large extent their philosophical worldview is very close to the first method of translation I have described: a willingness to cultural compromise for the sake of conversion is characteristic of

this approach. However, already the first successor of Matteo Ricci, Niccolò Longobardo, expressed doubts about Ricci's far-reaching assimilation and concessions to Chinese traditions that was partly based on the medieval idea of a division between the sacred and the secular spheres.<sup>11</sup> Nowadays, it is clear that the religious orders that rivaled the Jesuits in the mission (the Dominicans and Franciscans) had a much more realistic image of the intrinsic religious character of the Chinese rituals than the one cherished by Ricci<sup>12</sup>. The famous Chinese Rites Controversy lasted for more than a century, and eventually ended in Pope Clement's XI decision in 1704 to prohibit the Chinese Rites. In a large part of Jesuit works containing theological elements, we can observe both approaches: the uncompromising one as well as the one that is more inclined to a tolerant and moderate attitude. And this holds especially true for the linguistic style of their works in Chinese language.

## I. Buglio and his translations

It seems that Ludovico Buglio (Chinese name: Li Leisi 利類思) the translator of the *summa*, embraced all the methods of translation that were at disposal in his times. Before analyzing this translation, a brief account of his life shall help identify the variety of methods he chose for translation. In the following, I heavily draw on Buglio's biography by Giuliano Bertuccioli<sup>13</sup>: Born in January 1606 from a Sicilian aristocratic family in Mineo (Father: Mario, barone di Burgio, Bifara e Favarotta; Mother: Antonia dei marchesi di Francofonte), Buglio joined the Societas Jesu in 1622, and studied in Rome at the Collegio Romano; in 1635, he leaves Italy for Macao; stays in the provinces of Jiangsu (1637) and Sichuan (Chengdu, from 1640), and from 1642 on he is an associate of Gabriel de Magalhaes (安文思 1609-1677); during the prelude to the victory of the Manchu dynasty he joins, in 1644 (first, as it seems, reluctantly) the service of Zhang Xianzhong, the leader of a peasant revolt. After the defeat of Zhang Xianzhong he is taken as a captive (with Magalhaes)

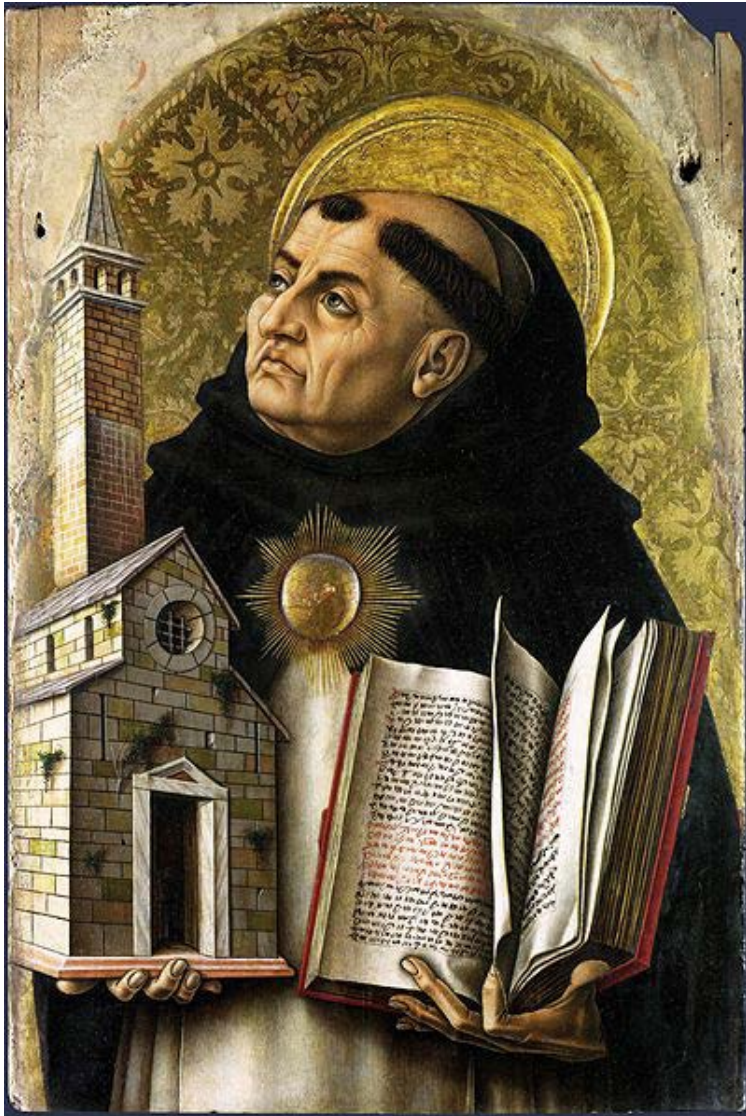
to the Manchu court as a prisoner and collaborationist (1648). His life is saved by another Jesuit, Adam Schall von Bell (who had placed himself on the right side from the very beginning of the Manchu uprising), but Magalhaes and Buglio were not released for some time, which gave rise to resentments by Magalhaes against Schall. Later on, Buglio participated in a controversy instigated by Yang Guangxian, a Confucian writer, who was the head of the Astronomical Bureau and had composed a pamphlet against the Christians; with Adam Schall's successor, the Flamish Jesuit Verbiest, Buglio wrote two refutations against Yang's diatribes, the first one emphasizing a common origin of mankind (*Tianxue chuangai* 天學傳概 - 1664)<sup>14</sup>, the second being a collection of arguments in favor of Christianity. (*Pudeyi bian* 不得已辯-1665); however, from 1665 to 1671, Buglio was in „exile“ in Canton. He died in October 1682 in Peking.

Buglio seems to have written or co-written only three works of non-religious character: the (*yulan*) *xifang yaoji* 御覽西方要紀 (Memoria compendiosa sulle contrade occidentali {redatta per l'esame imperiale}), 1668, with Verbiest and Magalhaes, which has even been translated into the Manchu language (Silvia Toro has recently provided a translation of the first chapter into Italian)<sup>15</sup>; *Shizi shuo* 獅子 on lions, 1678; because a Portuguese ambassador had donated a lion to the Emperor), and the *Jingcheng ying shuo* 敬呈鶯說 (on falcons, dedicated to the Emperor, a book that reappears in the encyclopedia *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成 from 1726).

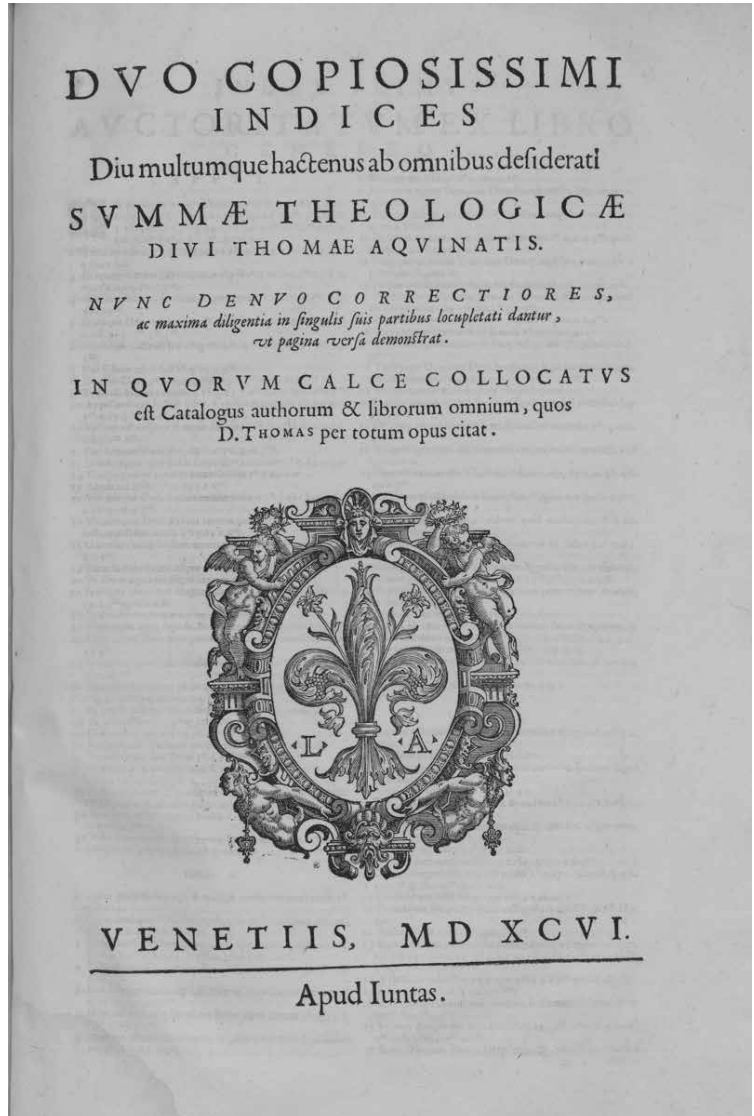
Buglio was more prolific in works on religion: he provided a Chinese translation of the Missale Romanum (following the *breve* of Pope Paul V, 1615, allowing the translation of the Holy Scriptures into Chinese and the use of Chinese for the celebration of Mass), in 1670, and the *Breviarium* in 1674; furthermore, he composed many others on special services (prayers for the deceased, in hora mortis, on the Madonna, and several works on Christian doctrine). Let us also note that Buglio's liturgical works were rejected by some Franciscans (Francesco Jovino d'Ottaja-







2



3

no and Carlo Orazi da Castorano, 1727-1737).<sup>16</sup>

I had the opportunity to have a look into some of these works, unfortunately not all have been accessible to this moment; however, for all the texts Buglio wrote in cooperation with other Jesuit *confrères*, it can be said that they reflect a sober, sometimes rather simple Chinese style, not much adorned with the beautiful expressions that are at the disposal of the Chinese language – but, as far as I can see, without any mistakes, neither in the choice of vocabulary nor in matters of syntax. This is most probably due to the fact that, in the overwhelming majority of Jesuit Chinese texts, the missionaries recurred to the help of native speakers of Chinese, who – just as had been the case for the Buddhist translations centuries before – “polished” (*runwen* 潤文) the texts that had been transmitted either in an oral form (*koushu* 口述) or in a colloquial style.

We cannot be sure this procedure was chosen for Buglio’s translation of the *summa theologica*, on which he spent more than 20 years of his life. It rather seems that Buglio acted as some sort of lone fighter, devoting all his spare time to a task he eventually did not finish: only parts one and three of the *summa* were achieved, but even these parts are incomplete.

The Chinese *Summa* was published with the title *Chaoxing xueyao* 超性學要 (approximative translation: „Essentials for the study of the transcendence“) between 1654 and 1677 in Peking; Buglio added some general remarks on the translation: “Sapendo noi benissimo che sarebbero a trovarsi molti i quali non approverebbero ch’una tal traduzione fosse fatta da nostri padri e che cercerebbe di riformarla ponendola alla censura di molti giudici, perciò siamo stati cautelatissimi e scrupolosisimi nel seguire il senso proprio e let-

Fig. 2 - Thomas Aquinas

Fig. 3 - *Summa Theologica*

terale delle parole latine contenute nel sacro testo”. The *summa* was published in a very limited number of copies and „was buried in libraries for almost two centuries“<sup>17</sup>; the edition by the Catholic Shanghai press Tushanwan (土山湾, 1930-32) gives an overview of the parts translated into Chinese.

## II. The Chinese *summa*

### 1. Arrangement of the text.

The three parts of the Latin *summa* are divided into *quaestiones*, which in turn are subdivided into articles. At the beginning of each article, we find either a short introduction (*prooemium*) or the first objection, then a series of objections (*argumentum*) which is often followed by a counterargument (*sed contra*). The core of the article (*corpus articuli*) contains an analysis and a doctrinal judgment. Finally, the article provides individual refutations of the objections.

The Chinese version has for the „Questiones“ *lun* 論, „treatise“. At first, we have a (sub)topic, (*zhang* 章), most frequently in form of a question (*fou* 否). This is followed by a short counter-statement (*sed contra*, frequently with quotations from the Bible, therefore with the heading: *jing* „Canon“ 經, or a Church Father, e.g. *Sheng Yadanaxiao* 聖亞達納削 St. Athanasius, and even *Sheng Duomasi yun* 聖多瑪斯云 „St. Thomas says“ (when the prooemium is translated) – , sometimes with a „guideline“ (*yin* 引) presented by the translator, sometimes establishing the systematic place of the articulus (*chengqian danglun* 承前當論...“brought down to the question“), sometimes missing. The original counter-statement is thus turned into an assertion. Third follows the actual argument (*corpus articuli*, *shu* 疏, „{sub-} commentary“) and fourth: a series of objections (*bo* 駁), each of them being directly followed by the refutation or „correction“ (*zheng* 正).<sup>18</sup>

To sum it up, we can observe that for the convenience of the Chinese reader, Buglio changed the sequence of the original text’s standard format; whereas the Latin text, in general, ex-

poses first a series of objections to an argument that will be articulated later on, then proceeds to a counter-statement (*sed contra*), and only in the last part gives the clarification of the entire issue in form of the final argument, Buglio usually first exposes the argument, then translates the objections; and in the final step, he combines the counter-statements with the clarification. He thus proceeds step by step, and so facilitates the comprehension. Secondly, we can observe an avoidance of the often repetitive style of the original with its recurrences to previous passages: “it has been shown” *videtur* (quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult), “therefore it is obvious” *Patet ergo* (quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult); this way, entire passages that he considered to be repetitive were emended.

Example, part I, quaestio 116

**I<sup>a</sup> q. 116 pr.** Deinde considerandum est de fato. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, an fatum sit. Secundo, in quo sit. Tertio, utrum sit immobile. Quarto, utrum omnia subsint fato.

For this passage, Buglio simply states: *ming nai bu de cibi zhi yin suoyiran* 命,乃不得辭避之隱所以然 „Fate is the hidden cause of what cannot be avoided“, which is no real translation.

In some cases, Buglio added a commentary of his own in order to elucidate the meaning, for instance when he wants to clarify the concept of „conclusion“: *ru wei fan shengjue dong. Renwei shengjue, ze ren dong. Ze ren dong yunzhe, wei shouli. Shen ming. Gai yu liang li, jie fan shengjue dong, shouli. Ji ren wei shengjue, cili youguran xiangyin, gu mingsi guran yizhi* 如謂凡生覺動。人為生覺，則人動。則人動云者，為收例。甚明。蓋於兩例，即凡生覺動，首例。即人為生覺，次例有固然相因，故明司固然依之。

„As when we say that animated beings move. Man is an animated being, therefore he moves. Therefore to say that man moves, is a conclusion. Very clear. Now syllogism: animated beings move – first premise. Man is an animated being – second premise. They have a

necessary connection, ergo the intellect will necessarily rely on it“. (Question 82 a. 2. co). Buglio also introduced Chinese titles for each paragraph.

### 2. „Mistakes“ in syntax.

One astonishing characteristic of Buglio’s translation is the violation of Chinese grammar.

In the entire text, he consistently uses an interrogative *he* for denoting a “something”, for instance *hewu*, 何物 for aliquid; but *he* is an interrogative: a Chinese reader, when coming across this text, would probably read: „then (*ze* 則, see below), fate is **what** thing?“, instead of “fate is something”. And that would not make sense. Or take: *bi gui he yupai zhi suoyiran* 必歸何預排之所以然 (in aliquam causam praeordinantem): „must be reduced to the cause of **what** arrangement in advance“.

And yet another example: *fengji aozhe wu wei ming wei he* 奉教者,勿謂命為何 (absit a fidelium cordibus ut fatum esse **aliquid** dicant): „The faithful should not call fate a what“. *Sui you he yi* 雖有何 (aliquo modo) 易, „although there is what change...“

Buglio probably had both the Latin *quid*, *qua*-? and the Italian „qualcosa“ for *aliquid*, *aliqua res* in mind, and the Italian *quale* can be used as an interrogative. We have to keep in mind that classical Chinese did not possess an expression for “something”; we do have a word for “thing” (*wu* 物) but not the abstract connotation of “aliquid”, “aliqua res”.

There are some other astonishing words in Buglio’s translation, for instance, *Xing tian* 形天 for *caelestia corpora* or *caelestes sidera*: *xing*, however, means form, shape, body; so the expression reads in Chinese „the shaped heaven“, the „formed heaven“ instead of „the heavenly forms“ (which would make more sense in Chinese).

Another violation of Chinese is the frequent (although not ubiquitous) use of *ze* (則 “then”, in that case”) instead of the word *gu* 故, which is the only appropriate solution in cases that demand a “therefore”, “ergo”. In Chinese, one may say 太平則天下和安 GREAT PEACE THEN SKY UNDER HARMONY PEACE “When there is great peace THEN in All under Heaven there will





be harmonious peace.” But this THEN refers to time, not to a cause, as does *gu*.<sup>19</sup> Here, a contemporaneous Chinese reader might have hesitated for a moment, but the infraction of the spirit of Chinese is certainly not as grave as in the previously mentioned case.

My last example is probably the most complicated one: when Thomas Aquinas speaks of *finis* (il fine, the end, the scope of something), Buglio frequently uses the Chinese word *wei* 爲. This word is, first of all, a verb, meaning „to act as“, „to do“, „to accomplish“, and „to be“; pronounced in a different tone, it means „to stand for“, or simply „for“, „on account of“. For the first acceptance, one may say, for instance, „he acted as/he was/he became (*wei*) a general“; for the second one, one may say „He did this for (*wei*) the welfare of the people“. We remark that the second meaning might have led Buglio to nominalize the idea of „on account of“ and transform it to an „end“, a „finis“. The Latin text reads as follows: „Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente” An English translation has: “And this is ‘natural’ and ‘absolute necessity.’ In another way, that a thing must be, belongs to it by reason of something extrinsic, which is either the end or the agent”. (*xu, you you wai shi, huo xi wei* 須, 有由外始, 或係為 (vel fine) *huo xi zuo* 或係作 (vel agente) *xi weizhe, yin bu de qi wei, huo bu shan de qi wei* 係為者, 因不得其為, 或不善得其為). Now, a Chinese reader, who has not yet realized that *wei* denotes the „finis“, will most probably have read the following: “‘Must’ can also emerge from an extrinsic beginning, either as belonging to an ‘in account of’ or to an action. As for the ‘in account of’ it can either not be attained or not well attained.” To make the confusion even more troublesome, let us remind that *wei*, pronounced in a different tone, can also denote “to act”. So the poor Chinese reader must have been completely perplexed.

We may now ponder over two hypotheses: a) Buglio, without the help of a Chinese native speaker, sitting alone in his spare time evenings and brooding over St. Thomas, tries to invent suitable translations for words that do not exist

in Chinese. Sometimes he confounds meanings (like “then” for “therefore”), in other cases he simply says to himself “what is good for Latin and Italian, will also work for Chinese, so let us put an interrogative for ‘something’”.

Hypothesis b): in spite of confounding the meaning of some particles, Buglio deliberately aims at introducing the notion of “something” or an unfamiliar word for the “heavenly bodies” or a word for “finis” into Chinese, thus trying to enlarge both the vocabulary and the world-view of the Chinese. He would have thus hoped for a “fusion of horizons” in the sense of Hans-Georg Gadamer, because after having read for dozens or even hundreds of times a “mistaken” expression, a Chinese reader could have realized that the author of the translation had something different in mind than the reader was accustomed to. In this case, Buglio would have aimed at creating a Christian Chinese language.

### 3. Translational sensitivity

There are some indications that speak in favor of the second hypothesis. In fact, we find a large amount of excellent neologisms in his translation and a certain sensitivity with regard to Chinese taboos or absence of concepts. For instance, in qu. 82 in 11 a. 1 co., Thomas speaks of the possibility that someone who knows a place where a treasure is hidden, might instigate a rustic, ignorant of this, to dig a grave there. In the Chinese text, the grave is omitted, instead Buglio chose to speak of “cutting a tree”. In another passage, Thomas Aquinas mentions “fetus and semen”, foetum seminumque, which Buglio simply renders as “metamorphosis” *hua* 化. Since „sin“ was one of the most difficult Christian ideas to convey, Buglio tends to omit it in certain passages, like, for instance, *shan xing yu fou* 善行, 與否 (peccatur et recte vivitur) – „good conduct and its opposite“. In many cases, he elegantly transforms a negation into a rhetorical question (*Ruo guran yu, he de wei qi zhu* 若固然欲, 何得謂其主 (82: sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini; „as for the will as necessity, how can one call oneself its master?“). A gentle form of obeisance to Chinese tradition can be found in Buglio’s ren-

dering of the title of Aristotle’s *Ethics* as *Yali kejixue* 亞利克 己學, „Aristotle’s doctrine of overcoming oneself“, which refers to the Confucian Analects.

Thomas’ rhetoric devices are transformed into easily intelligible Chinese: *bixuyun* 必須云 (videtur), „one has to say“; *you er yi* 有二義 (potest dupliciter considerari): „has two meanings“; *ran yi cun qi yi, er yi qi ming* 然宜存其義, 而易其名 (sententiam teneat, linguam corrigat), „preserves the meaning, but changes the name“; *ru qian lun yi ming* 如前論已明 (ut supra habitum est), „as has already been made clear in the previous argumentation“; *jin* 今 (manifestum est), „now“; *ci lun yi fei* 此論亦非 (hoc stare non potest), “this argument is definitely wrong“; *wuyi* 無疑 (ergo videtur) “no doubt“.

### 4. The problem of free will

Does the text provide us with a hint concerning the possibility of a trans-cultural rendering of the concepts of „will“ and „free will“? Firstly, we have to observe that the „mistakes“ mentioned above may not really count as mistakes, but may have been deliberate innovative choices (albeit without any consequences in the Chinese language). Secondly, in a very convincing way, Buglio has chosen nominalizations by using *de* 德 („virtue“) as a kind of suffix, as, for instance, *mingde* 明德 (bright/clear + *de*) for *intellectus*, *xinde* 信德 (trust+*de*) for „faith“, *yude* 欲德 (desire+*de*) for „will“ etc. In distinction from English, Latin knows no linguistic affinity between „will“ (*voluntas*) and „free will“ (*liberum arbitrium*), therefore Buglio could feel free to choose a term that was not cognate with *yu* 欲 (desire, will): he opted for *zizhuan* 自專. A Chinese reader with some background in exegetical literature could have associated Kong Anguo’s (ca. 156 -74 BC) commentary on the passage in the *Analects* (1:11) “The Master said, “While a man’s father is alive, look at the bent of his will; when his father is dead, look at his conduct. If for three years he does not alter from the way of his father, he may be called filial.” (transl. James Legge). The commentary says: „As long as the father is alive, the son cannot act on his own“ (*zizhuan* 自專). It is impossible to know whether Buglio was acquainted



with Kong Anguo's commentary, but the choice is congenial, although „acting on one's own“ is not a really positive notion in this context. Buglio also uses *zizhu* 自主 (to be one's own master) as an adjective in context with „free will“. For „natural instinct“ (ex naturali instinctu) Buglio uses *xingran zhi yin* 性然之引 (“natural attraction”), and the „decision to do or to avoid something“ (iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum) is rendered by *duanyi, yi bici, yi qubi* 断意, 意避此, 意趣彼 („decision on the intention: the intention to avoid, the intention to do“), whereas an actual decision on the basis of free will (agit libero iudicio) is called *duanyong* 断用 („decision applied“). The Latin term *ratio* is usually rendered by *li* 理 (“principle, pattern“), but when the text deals with the activity of Reason, we also find *tuilun zhi xing* 推论之性 („deduction“/“deduction-ism“). Another evidence for Buglio's congenial translation is his choice of *keran keburan zhi wu* 可然可不然之物 („something that can be or not“) for the concept of contingency (contingentia).

The sentence „Further, whoever has free will has in his power to will or not to will, to do or not to do“ (qu. 83a 1 arg.2: Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari) reads in Chinese: *zizhuan zhi wei wu, yu er bu yu, xing er bu xing, you zi ye* 自专之为物, 欲而不欲, 行而不行, 由自也. (“As for the thing of free-will, it emerges from the self, whether wanting and not wanting, whether acting and not acting“). This rendering allows us to closely observe both the ingenuous and the less successful features of Buglio's translation: on the one hand, he provides an abstraction by translating the Latin „whoever“ into a „whatever“, a “thing” (*wei wu*), with the consecutive – equally abstract – *you zi* „(emerging) from the Self“; on the other hand, *er 而* does not imply the „or“ alternative, because its basic coordinative meaning is „and, furthermore“ as well as „and yet“. However, in a felicitous way, the use of *you* 由 („emerging from“) alternates here with *zizhuan* 自专 or simply *zi* 自.

And one more example for the flexibility of the translation: „Those words of the Apostle are not to be taken as

though man does not wish or does not run of his free-will, but because the free-will is not sufficient thereto unless it be moved and helped by God“. (83a. 1 ad2, referring to *Romans* 9:16: quod verbum illud apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuuetur a Deo.)– *Jing zhi, fei zhi yu yu qu fei you ren, wei zhi zizhuan zhi bu zu, bixu tianzhu zhi dong yi fuyou zhi* 经旨, 非指欲与趣非由人, 惟指自专之不足, 必须天主之动以扶佑之. „The Canon's (i.e. the Bible's) intention does not aim (to state that) will or inclination emerge from man (*you ren*), it only aims (to state that) when free-will (*zizhuan*) does not suffice, it needs God's activity to help it“.

## Conclusion

Au fond, it is regrettable that this creative translation has never found the echo it deserves. Chinese thought could have been enriched by the elegance of the literary style and the creative choice of vocabulary. In the context of our point of departure, one might even conclude that the passages on free will could have contributed to foster a Chinese reflection on that topic. Gabriel de Magalhaes transmits the statement of a Chinese scholar: „This book is a mirror for us and makes us recognize the shallow nature of our learning“<sup>20</sup>. This is most probably an exaggeration, but it may contain a grain of truth.

Ludovico Buglio's translation of the *summa* displays an interesting blend of the different techniques that have been used over centuries to bridge the gap between languages and civilizations. From the point of view of vocabulary, there is no doubt that Buglio has tried to create a „Christian Chinese language“; in some cases, this „Christian Chinese“ even represents an attempt to change the rules of Chinese grammar. At the same time, Buglio apparently has been willing to make compromises concerning certain Chinese cultural sensitivities. Moreover, the modification of the sequence of the original Latin text facilitates the comprehension for a reader, who is not familiar with the rhetoric de-

vices of European scholasticism. Buglio was also rather successful in summarizing many arguments by using a succinct style. However, it is still difficult to assess the nature of what I would call “idiosyncratic elements”: little is known about the development of the publication of the *summa*. We know that a first volume was published in 1655, but later parts seem to have been published still in the 1670s. The translation is definitely not the work of a beginner. And a preface, written by Hu Shi'an 胡世安 (d. 1663), an influential politician both under the Ming and the Qing dynasties, makes us believe that at least one literate Chinese understood the text.

## Conclusion

È deplorabile che questa traduzione creativa non abbia mai trovato l'eco che merita. Il pensiero cinese avrebbe potuto essere arricchito dall'eleganza dello stile letterario e dalla scelta creativa del vocabolario. Nel contesto del nostro punto di partenza, si potrebbe anche concludere che i passaggi sul libero arbitrio avrebbero potuto contribuire a promuovere una riflessione cinese su questo tema. Gabriel de Magalhaes trasmette la dichiarazione di uno studioso cinese: “Questo libro è uno specchio per noi e ci fa riconoscere la natura superficiale del nostro apprendimento”. Si tratta probabilmente di un'esagerazione, ma potrebbe contenere un fondo di verità.

La traduzione della *summa* di Ludovico Buglio presenta un'interessante commistione delle diverse tecniche che sono state utilizzate nel corso dei secoli per colmare il divario tra lingue e civiltà. Dal punto di vista del vocabolario, non c'è dubbio che Buglio abbia cercato di creare una “lingua cinese cristiana”; in alcuni casi, questo “cinese cristiano” rappresenta addirittura un tentativo di cambiare le regole della grammatica cinese. Allo stesso tempo, Buglio sembra essere stato disposto a scendere a compromessi per quanto riguarda alcune sensibilità culturali cinesi.

Inoltre, la modifica della sequenza del testo originale latino facilita la comprensione per un lettore che non ha





familiarità con gli artifici retorici della scolastica europea. Buglio è riuscito anche a riassumere molti argomenti utilizzando uno stile sintetico. Tuttavia, è ancora difficile valutare la natura di quelli che chiamerei “elementi idiosincratici”: si sa poco dello sviluppo della pubblicazione della *summa*. Sappiamo che un primo volume fu pubblicato nel 1655, ma le parti successive sembrano essere state pubblicate ancora negli anni Settanta del XVI secolo. La traduzione non è certo opera di un principiante. E una prefazione, scritta da Hu Shi'an 胡世安 (morto nel 1663), influente uomo politico sia sotto la dinastia Ming che sotto quella Qing, ci fa credere che almeno un cinese letterato abbia compreso il testo.

#### NOTE

\* The present contribution is based on a lecture at the Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan in February 2015. Sincere thanks to Gianluca Potestà for his invitation and for having provided a forum for fruitful discussion. In January 2016, I had the opportunity to stay at the Swedish Collegium for Advanced Study, Uppsala. I am indebted to Björn Wittrock for the generous support and to Christoph Harbsmeier for great conversations.

<sup>1</sup> For all English and Latin quotations of the *summa* see: <http://www.logicmuseum.com/authors/aquinas/summa/Summa-I-80-83.htm>

<sup>2</sup> cf. Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden 1972.

<sup>3</sup> For the following considerations, cf. Masini, Federico: *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, Monograph No. 6 of the *Journal of Chinese Linguistics*, University of California, Berkeley, USA, 1993; Lackner, Michael: - *Mapping meanings. The Field of New Learning in Late Qing China* (ed. with Natascha Vittinghoff). Leiden, 2004; Lackner, Michael: *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China* (ed. with Iwo Amelung and Joachim Kurtz). Leiden, 2001.

<sup>4</sup> Cf. the respective entries in Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites en Chine, 1552-1773*, Shanghai 1932.

<sup>5</sup> English translation: Lancashire, Douglas and Peter Hu: *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Boston, 2016 (first edition 1985); French translation Meynard, Thierry, *Le sens réel du Seigneur du Ciel*, Paris, 2013.

<sup>6</sup> Gernet, Jaques: *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982; German revi-

sed edition *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum*, St. Augustin, 2012.

<sup>7</sup> The best overview is provided by Standart, Nicolas (ed.): *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635 – 1800*, Leiden, 2000.

<sup>8</sup> English translation by Billings, Timothy: *On Friendship. One Hundred Maxims for a Chinese Prince*, New York, 2009.

<sup>9</sup> Spence, Jonathan: *The Memory Palace of Matteo Ricci*, London, 1985; Lackner, Michael: *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart, 1986; Piccinini, Chiara: *Il castello della memoria. La mnemotecnica occidentale e la sua applicazione allo studio dei caratteri cinesi*, Milano, 2016.

<sup>10</sup> Haun Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Harvard University Asia Center, 2001.

<sup>11</sup> Cf. Elisabetta Corsi, „Niccolò Longobardo“, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 65 (2005).

<sup>12</sup> Cummins, J.S.: *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, 1993.

<sup>13</sup> Bertuccioli, Giuliano: „Ludovico Buglio“, *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 15* (1972).

<sup>14</sup> Mungello, David: „Die Schrift ‚Tian xue chuan gai‘ als eine Zwischenformulierung der Jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert“, *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 4 (1982), pp. 24-39; (1983), p. 44.

<sup>15</sup> Toro, Silvia: *Ludovico Buglio. L'Europa presentata ai cinesi - Nuova traduzione ambientata del Yulan Xifang Yaoji*, Tesi di laurea, Roma, 2015.

<sup>16</sup> Bertuccioli, loc.cit.

<sup>17</sup> *Appendice al Messale cinese*, in Arch. S. Congr. Prop. Fide, *Diverse scritture della Cina, 1686-1689*, ff. 123 e 124).

<sup>18</sup> It would be interesting to know whether Buglio was acquainted with the vast commentary literature of the *summa* (the so-called *summistae* – Coimbra, Salamanca – of the 15th to 17th centuries).

<sup>19</sup> Once again, I want to thank Christoph Harbsmeier for this and many other suggestions.

<sup>20</sup> Quotation in modern Chinese, not really reliable: 「中國學者極重視這部著作。有一位學者閱後感慨地說：這書對我們是一面鏡子，使我們認識到我們學識的膚淺。」 (<http://summatheologiae.studium-pi-usx.org/05.html>).



# I gesuiti geografi e cartografi missionari in Cina

di Aldo Caterino

56

## Matteo Ricci: il protagonista della missione cinese

Una delle figure centrali nella storia della presenza occidentale in Cina in età moderna fu senza dubbio quella di Matteo Ricci (1552-1610). Anche se, dal punto di vista strettamente cronologico, l'azione del padre marchigiano venne preceduta da quella di altri esponenti della Compagnia di Gesù (dal precursore Francesco Saverio, all'organizzatore Alessandro Valignano, al pioniere Michele Ruggieri), fu Ricci che, una volta stabilito sulla terraferma cinese, lasciò l'impronta più evidente non solo nello sviluppo dell'azione missionaria, ma anche e soprattutto nell'evoluzione dell'immagine della Cina agli occhi degli occidentali e in quella dell'Europa agli occhi dei cinesi, giocando un ruolo decisivo nel dialogo culturale tra i due mondi. Egli fu l'artefice della costruzione di quel "ponte" intellettuale fatto di scambi tecnico-scientifici, storico-linguistici e artistico-letterari fra i due estremi dell'ecumene eurasiatica che, da quel momento in poi, era destinato a non interrompersi più, anche nei momenti di crisi o di conflitto.

Valignano (1539-1606), inviato dal Preposito generale della Compagnia Everardo Mercuriano come Visitatore apostolico in Estremo Oriente, ossia plenipotenziario dell'Ordine per la gestione delle missioni nei paesi asiatici da poco raggiunti dagli europei, in affiancamento, ma spesso anche in contrasto con il *padroado* portoghese (il sostegno finanziario, logistico e militare garantito dalla corona lusitana all'evangelizzazione dei nuovi mondi, in cambio, però, di uno stretto controllo sul personale e l'attività religiosa), fu colui che impostò programmaticamente lo svolgimento dell'apostolato cattolico in quelle terre di antica e gloriosa civiltà, con cui non

era possibile un approccio distruttivo e/o sostitutivo come quello attuato nelle due Americhe. Il dotto padre abruzzese sosteneva la necessità di formare del personale missionario locale, allo scopo di interagire meglio con i convertiti, sottolineandone la pari dignità con quello europeo, idea che, invece, le autorità portoghesi (anche quelle religiose) osteggiavano, attraverso l'istituzione di appositi seminari per la formazione dei futuri sacerdoti cinesi e giapponesi. A tale scopo, egli pianificò la traduzione e la pubblicazione di numerosi libri occidentali nelle lingue locali e, per poterli stampare, richiese l'invio di macchine tipografiche dall'Europa. Inoltre, precisò la politica di adattamento della vita e dell'insegnamento dei missionari alle usanze tipiche delle culture locali. In terzo luogo, sollecitò l'invio di un'ambasceria di giovani nobili giapponesi in Europa e stabili forme concrete e affidabili di comunicazione fra le varie chiese sorte in Asia e il resto della cristianità. Infine, adottò un atteggiamento dolce e accondiscendente nei confronti sia dei confratelli missionari, sia dei convertiti cinesi e giapponesi, per mostrare il volto più umano e meno intransigente della nuova fede.

Tra i suoi continuatori in terra cinese, il più intelligente e preparato, almeno nella fase iniziale, fu senza dubbio Matteo Ricci, che seppe adattare mirabilmente le indicazioni di Valignano alla particolare situazione cinese. Per un paese che si considerava il centro del mondo, il più grande, potente e civilizzato degli imperi, cui tutti gli altri regni dovevano rispetto e obbedienza, facendo atto di sottomissione sotto forma di invio di tributi annuali, l'arrivo di un culto straniero rappresentava una sfida al potere costituito e, per questo, era guardato con malcelato sospetto. Solo quando veniva assimilato e rielaborato



1

in chiave cinese poteva essere diffuso nel territorio dell'impero, sempre sotto l'occhio vigile delle autorità sia centrali sia locali. Per tale ragione, le conversioni in Cina rimasero sempre terribilmente poche, anche a causa delle violente persecuzioni cui missionari e convertiti furono periodicamente sottoposti. Rispetto al Giappone, però, non vi fu una cacciata definitiva, perché la Cina si sentiva abbastanza sicura di poter in qualche modo assorbire l'impatto della civiltà occidentale e della fede cristiana.

Lo studio della cultura cinese indusse Ricci ad approfondire i concetti d'inculturazione e adattamento, già teorizzati e applicati da Valignano in India e Giappone, ovviamente in maniera differenziata in base alle caratteristiche locali. Analogamente, trovandosi alle prese con il problema di sviluppare un dialogo tra due culture molto lontane, Ricci ritenne che la filosofia greca si avvicinasse maggiormente al pensie-





ro confuciano e fosse perciò in grado di aprire le porte del Celeste Impero al cristianesimo. Valignano, dal canto suo, si rese conto che l'approccio ispirato al buddismo, adottato da padre Ruggieri (1543-1607) nel presentarsi ai suoi interlocutori e nel redigere il catechismo in cinese, non aveva ottenuto i risultati sperati sia per la scarsa autorevolezza dei bonzi in quel periodo storico, sia perché ricordava l'analogo fallimento di padre Francesco Saverio (1506-1552) in Giappone, scambiato per l'esponente di una nuova setta buddista indiana. Valignano, quindi, esonerò Ruggieri dai suoi compiti missionari, rimandandolo in Europa per sollecitare il papa a inviare un ambasciatore in Cina e ottenere il permesso, per i missionari, di trasferirsi da Macao alla terraferma continentale, in modo da avvicinarsi progressivamente ai centri di potere, e ordinò a Ricci di cambiare metodologia missionaria e di riferirsi al confucianesimo: da ciò Ricci trasse il mandato per redigere un nuovo catechismo, modellato sugli schemi di pensiero cinesi. Inoltre, invece di rivolgersi alle classi popolari, come facevano gli ordini mendicanti provenienti dalle Filippine spagnole, stante la struttura fortemente gerarchizzata della società cinese, pensò di stimolare la conversione prima di tutto della corte imperiale e della casta mandarinale, che avevano il monopolio del potere a livello sia centrale sia locale, in modo che fossero poi queste a sensibilizzare positivamente il resto della popolazione nei confronti della Chiesa di Roma.

Fra i molti meriti ascrivibili al suo apostolato, Ricci fu anche il primo europeo a disegnare un planisfero del mondo conosciuto con *legende* e didascalie in lingua cinese, un evento di portata storica perché, per la prima volta, le conoscenze geo-cartografiche occidentali furono applicate alla realizzazione di uno strumento di consultazione destinato espressamente alle classi colte cinesi. In tal senso, il mappamondo di Ricci influenzò sia i cartografi cinesi, che ebbero accesso alle informazioni sul resto del mondo raccolte dagli europei in quasi due secoli di esplorazioni geografiche, sia i cartografi europei, che poterono iniziare a conoscere le fonti cinesi, scoprendo così i segreti di una scuola cartografica per nulla inferiore alla loro. Nella prospettiva di Ricci, infatti, ogni aspetto della scienza, della tecnica e della cultura

europée doveva essere utilizzato per suscitare l'interesse dei letterati confuciani, altrimenti piuttosto indifferenti, se non addirittura refrattari, alla predicazione di una religione così diversa e per molti aspetti incomprensibile ai loro occhi. E la cartografia, per la sua intrinseca capacità descrittiva ed evocativa e per il fatto che permetteva di viaggiare ovunque e di pianificare qualunque iniziativa stando comodamente seduti in poltrona, poteva essere un elemento chiave nello stabilire un dialogo cultura-

Fig. 1 Athanasius Kircher, *China illustrata*. Matteo Ricci e Paolo - Xu Guangqi, Amsterdam, 1667, Londra, Sotheby's

Fig. 2 - "Neue Zeyttung". I componenti della prima ambasceria nipponica in Europa, svolta con il supporto dei gesuiti, Augusta, 1586, Kyoto University Rare Materials Digital Archive



2

le, tanto più nei confronti di un popolo, come quello cinese, che era abituato a redigere e consultare opere geo-cartografiche di alto livello qualitativo, frutto di una tradizione plurisecolare risalente a epoche remote.

Già Ruggieri aveva dato un importante contributo allo sviluppo della cartografia europea della Cina, sia attraverso l'invio di numerose lettere ai superiori a Roma, contenenti importanti notizie di prima mano, sia attraverso la stesura di un *Atlante della Cina* intorno al 1606, purtroppo rimasto incompiuto e in forma manoscritta, attualmente conservato presso l'Archivio di Stato di Roma, di cui è stata pubblicata, una trentina d'anni or sono, un'importante edizione critica (Lo Sardo, 1993). Esso contiene 28 carte disegnate da lui a mano, una carta cinese a stampa e 37 fogli di descrizioni geografiche, che rappresentano dettagliatamente tutte le 15 province storiche della Cina

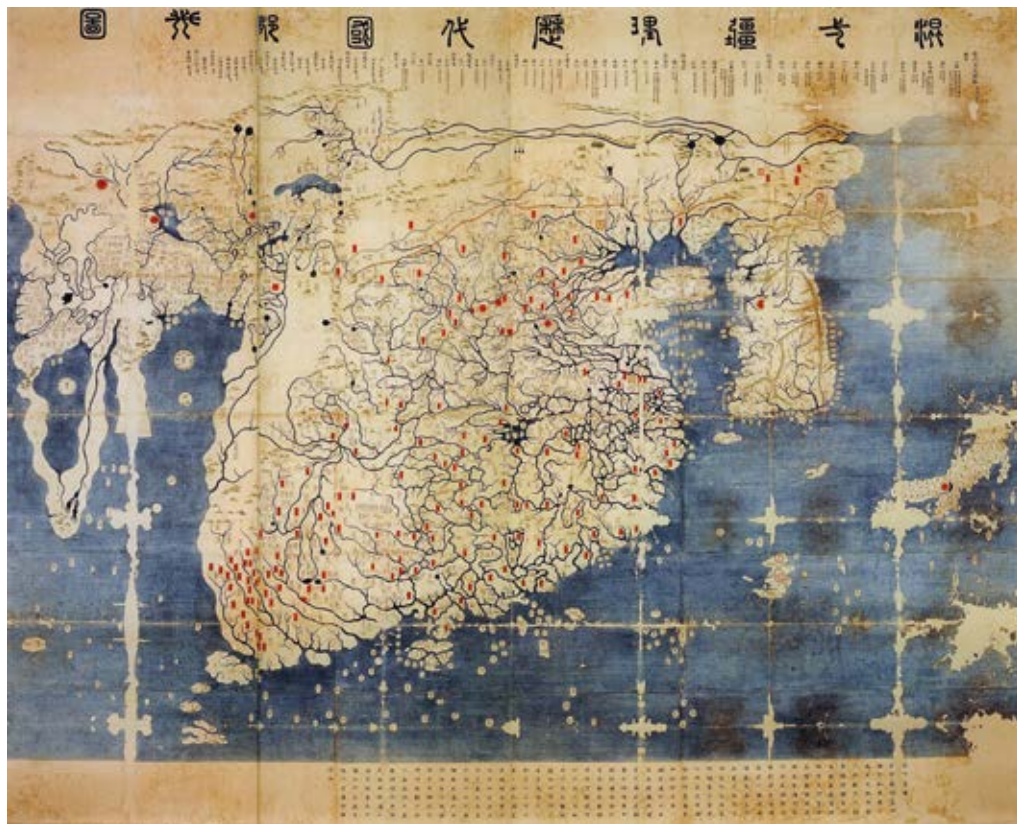
di epoca Ming. Lo ricorda Daniello Bartoli, il grande storiografo della Compagnia di Gesù, che riconosce a Ruggeri il merito di aver fatto conoscere: "tutta al disteso, e minutissima la Geografia della Cina, non che delineata, ma neanche tutta scorsa e veduta da niuno fin ora tornatone in Europa: essendone colà innumerabili tavole fedelmente stampate, e delle Province intere, e delle parti loro suggerite. Portollecì di colà il P. Michel Ruggieri, fin dall'anno 1589, e le abbiám qui tuttavia, nell'uno, e l'altro carattere, Cinese, e nostrale; quelle stampate e queste a mano: colle distanze a misura: e tutto interissimo l'ordine, la disposizione, i nomi; e le qualità de gl'innumerabili luoghi di quell'Imperio [...]: fatica da lui intrapresa in ordine al comporne, e publicar colle stampe un Teatro Cinese: ma gli si finì il tempo prima che l'opera".

Ruggieri, in particolare, aveva subito compreso la grande importanza attribu-



ita dai cinesi alla geografia e alla cartografia, due scienze praticate ai più alti livelli per esigenze prima di tutto amministrative e fiscali, ossia conoscere la forma e l'estensione delle varie proprietà o concessioni terriere, valutarne le risorse e le capacità produttive, stabilire quali e quante tasse dovessero corrispondere e così via. Così facendo, l'autorità imperiale si sforzava di mantenere uno stretto controllo sul paese, in modo da poter assumere le decisioni più appropriate in campo militare, politico, economico e

nastia all'altra, a partire almeno dall'epoca Zhou (1045-256 a.C.), come indica lo *Zhou Li* [Riti della dinastia Zhou]: "I Direttori delle regioni sono incaricati delle carte dell'impero, sulla cui base sovrintendono alle terre dei diversi distretti. Il Geografo reale ha la responsabilità delle carte dei circuiti provinciali e, quando l'imperatore compie un giro d'ispezione, cavalca accanto al veicolo imperiale per fornire spiegazioni sulle caratteristiche del paese e sui suoi prodotti. In queste occasioni è presente anche l'Antiquario



3

sociale, con particolare riferimento alle esigenze di difesa delle frontiere settentrionali, perennemente minacciate dai nomadi delle steppe. Una conoscenza puntuale e precisa del territorio, basata non soltanto sui nomi delle province, delle contee, delle prefetture e delle città grandi e piccole e sulla rappresentazione di fiumi, laghi, catene montuose e deserti, ma anche di strade, canali e piste carovaniere, nonché di rotte marittime e di quant'altro potesse servire per spostarsi da una parte all'altra, con una dotazione di particolari del tutto sconosciuta alla cultura europea.

Alla luce di questo fatto, la formidabile impresa dei gesuiti si spiega anche e soprattutto con la possibilità di attingere a questa lunga e significativa tradizione di studi specialistici e alla continuità di una burocrazia imperiale di matrice confuciana che si perpetuava da una di-

reale, armato di appunti sulla geografia storica, per dare delucidazioni su punti di interesse archeologico. Vi sono poi gli Agenti di frontiera, che annotano i confini di principati e domini. Si fa anche cenno a carte geografiche speciali, come quelle dei Sovrintendenti minerari che rilevano la presenza di giacimenti di minerali metallici e ne riportano l'ubicazione su mappe come quelle militari". Al primo periodo imperiale risale colui che è considerato il padre della cartografia scientifica cinese, Zhang Heng (78-139 d.C.), astronomo di corte della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), che fu il primo a teorizzare il metodo di costruzione delle carte per mezzo di una griglia di riferimento e secondo una scala ben precisa, successivamente perfezionato da Pei Xiu (224-271 d.C.), ministro delle Opere (Lavori pubblici) sotto la dinastia Jin (265-316 d.C.).

I missionari gesuiti avevano tentato ripetutamente ma invano di insediarsi in Cina, a partire dalla metà del Cinquecento, dopo che Francesco Saverio era morto nel 1552 sull'isola di Shangchuan, vicino a Taishan, 14 miglia a sud della costa meridionale del paese, avendo fallito nell'impresa. La concessione, nel 1557, da parte delle autorità provinciali del Guangdong, ai mercanti portoghesi attivi nel Mar Cinese Meridionale, di un'isola alla foce del Fiume delle Perle per potervi costruire una base permanente (Macao), in cambio dell'aiuto prestato nella lotta contro i pirati giapponesi che infestavano il litorale, consentì loro di acquisire un punto d'appoggio di notevole importanza strategica, perché situato alla confluenza delle principali rotte marittime tra l'India, la Malesia, l'Indonesia, le Filippine, il Giappone e la Cina e di quelle fluviali verso il porto di Canton (Guangzhou), il più grande e trafficato della Cina meridionale e uno dei pochi aperti al commercio con l'estero. I gesuiti vi s'insediarono immediatamente, creando una serie di istituzioni dipendenti da Goa volte al reclutamento e alla formazione dei nuovi missionari, con l'idea di approfittarne per tentare prima o poi l'ingresso nel Celeste Impero.

Ma per raggiungere il loro scopo, dovettero attendere un'altra trentina d'anni, quando Ricci venne finalmente autorizzato a stabilirsi nella Cina continentale per svolgervi la propria opera di apostolato. Egli godeva già di una certa notorietà come matematico, astronomo e geografo, e questo aveva suscitato l'interesse dei letterati confuciani, di solito alquanto restii a concedere il loro favore a sapienti provenienti da altre culture. Approfittando della passione dei cinesi per i congegni meccanici, Ricci si propose anche come costruttore di orologi, globi, sfere armillari, prismi riflettenti e altri gingilli del genere, acquisendo fama e prestigio in un settore particolarmente innovativo come quello della misurazione del tempo. I cinesi, infatti, sebbene avessero elaborato secoli prima raffinati sistemi cronometrici basati sulle clessidre ad acqua o sull'ombra del Sole, non possedevano nulla di paragonabile ai cronografi meccanici europei. Durante la sua permanenza in Cina, Ricci mise in pratica il metodo già teorizzato da Valignano: "farsi cinese in Cina", ovvero assumere i costumi locali, indossare





le stesse vesti, mangiare lo stesso cibo, parlare - per quanto possibile - la stessa lingua. In altre parole, abbandonare il proprio euro-centrismo per indurre i cinesi, a loro volta, ad abbandonare il loro sino-centrismo.

Ricci individuò nella cartografia uno dei più promettenti veicoli di comunicazione in questo dialogo fra le culture, finalizzato, ovviamente, all'evangelizzazione, cioè all'illustrazione di una verità assoluta verso la quale i cinesi, fino a quel momento, si erano mostrati piuttosto scettici. Ma proprio per questo appare ancora più rilevante il contributo dato dai gesuiti: essi funsero da mediatori tra Oriente e Occidente usando la rappresentazione del mondo come veicolo per una migliore conoscenza reciproca. Nelle biblioteche dei loro colleghi di Goa e Macao, infatti, non mancavano opere geografiche come il *Theatrum orbis terrarum* di Abraham Ortelius (uscito in prima edizione nel 1570) e l'*Atlas, sive cosmographicae meditationes* di Gerardus Mercator (uscito in prima edizione nel 1595), oltre naturalmente a qualche edizione di Tolomeo, contenente sia le carte antiche, ispirate a quelle di epoca ellenistico-romana, sia le carte nuove, disegnate in base alle recenti acquisizioni delle esplorazioni geografiche rinascimentali; da queste partirono i gesuiti per le loro rielaborazioni in lingua cinese.

In particolare, l'edizione del *Theatrum* pubblicata nel 1584 conteneva la prima carta singola della Cina mai apparsa in un atlante occidentale, opera del gesuita portoghese Luiz Jorge de Barbuda (nominato dal re di Spagna Filippo II "maestro de hacer cartas de marear y cosmographias"), che si era basato principalmente su fonti cinesi. Per molti anni missionario in Cina, Barbuda (1564-1613) aveva raccolto le sue esperienze personali e disegnato questa carta intitolata: *Nova descriptio Chinae olim Sinarum regionis* [Nuova rappresentazione della Cina anticamente detta regione dei Sinae]. Essa è orientata con l'Occidente in alto, "come se l'europeo, lontano dalla propria terra e in un altro mondo, potesse più facilmente orientarsi solo privilegiando questa direttrice culturale" come ha scritto lo storico della geografia Massimo Quaini. Che tale orientamento non fosse casuale è dimostrato dal fatto che la carta di Barbuda fa compiere una rotazione alla fonte cartografica cinese di cui si è servito: la carta generale

tratta dal *Guang yutu* [Atlante terrestre ampliato] di Zhu Siben (1273-1337) - "la figura centrale della storia della cartografia cinese" (Needham, 1986) - che conosciamo attraverso una rielaborazione a stampa di Luo Hongxian (1504-1564) della metà del Cinquecento, nota anche a Ricci, Aleni e Martini. In ambedue compaiono sia la Grande Muraglia, sia un grande lago, inesistente, ai limiti occidentali della Cina.

La carta è accompagnata da un testo descrittivo ricavato dall'opera dello

Fig. 3 - *Hunyi jiangli lidai quodu zhi tu* [Carta generale delle distanze delle capitali storiche], 1402. Shimabara, Nagasaki prefecture, Honkoo-ji Tokiwa Museum of Historical Materials

Fig. 4 - Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*. Carta della Cina di Luiz Jorge de Barbuda, Anversa, 1592. Londra, Bonhams



4

spagnolo Bernardino de Escalante intitolata *Discurso de la navegacion que los Portugueses hacen a los Reinos y Provincias de Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (1577), a dimostrazione del forte interesse per la Cina e per le possibilità di espansione territoriale e commerciale che essa sembrava offrire alla monarchia spagnola nel momento di massimo sviluppo della sua potenza militare. Non a caso, nelle Filippine (occupate a partire dal 1565), punta avanzata dell'imperialismo spagnolo verso l'Asia orientale, che dipendevano amministrativamente dal vicereame della Nuova Spagna (Messico), furono concepiti diversi progetti per l'occupazione dei paesi vicini, compresa la terraferma asiatica, nell'ottica di controllare i maggiori centri di produzione e scambio del Mar Cinese Meridionale. Progetti che, seppur abortiti

per l'evidente sproporzione delle forze, non potevano non allarmare le autorità cinesi e quelle giapponesi circa le reali intenzioni degli spagnoli e il ruolo che essi assegnavano ai missionari, in particolare a quelli degli ordini mendicanti, come pionieri e battistrada di una successiva penetrazione commerciale, militare e politica, asservendo la religione agli scopi geo-strategici della monarchia di Madrid.

Invano i cartografi europei dell'epoca si affannavano a cercare di conciliare le vedute degli autori classici con le osservazioni dei navigatori portoghesi: tutti i loro sforzi non facevano altro che creare nuova confusione. Dando eccessivo credito all'autorità di Tolomeo, si attribuiva alla Cina una superficie molto più ampia di quella reale, spostando esageratamente le sue frontiere settentrionali verso la Siberia, mentre quelle orientali

venivano estese fino alla longitudine della California. Vi era anche l'idea che l'Asia orientale e l'America formassero un'unica massa continentale, il che avrebbe consentito di raggiungere direttamente la Cina viaggiando via terra dal Canada, o che fossero separate da un fantomatico stretto, lo stretto di Anian, che avrebbe permesso di approdare in Cina passando a nord della Russia (passaggio a nord-est) o a nord del Canada (passaggio a nord-ovest) e sbucando nell'Oceano Pacifico.

In ogni caso, era d'importanza vitale, per i missionari europei, avere informazioni precise sull'ubicazione geografica delle loro missioni in Estremo Oriente. Perciò, appena sbarcato a Macao nel 1582, Ricci, per ordine di Valignano, fu incaricato di redigere una descrizione del paese, basandosi sulle fonti, i testi e le carte cinesi. Egli, agendo sul posto, comprese che le mappe elaborate in Europa fino a quel momento erano del tutto inutili, per cui dedicò a questo lavoro gran parte della sua attività. Con l'aiuto di interpreti cinesi, studiò le cosmografie indigene e notò ben presto, come avrebbero fatto poi altri osservatori, che "nessun popolo aveva saputo fino ad allora descrivere il proprio paese con tanta precisione e tanto senso geografico" (Hedin, 1931). Tutti i loro rilievi erano fatti e controllati sul posto. Mancava soltanto un quadro matematico di riferimento e un sistema di proiezione per ordinare convenientemente quell'insieme di dati molto dettagliati e fissarli sulla carta.

Purtroppo, i gesuiti non avevano ancora presso di sé degli strumenti astronomici di grande precisione, ma Ricci poté servirsi di un'eclissi di Luna per determinare la longitudine di Macao. Egli collocò quel porto a 125° di longitudine est rispetto al meridiano delle Canarie (le isole Fortunate degli antichi, che in genere costituivano il meridiano di riferimento, almeno per le monarchie iberiche), ciò che costituiva un errore di soli 5° rispetto alla realtà. Per la latitudine, egli la calcolò a 22,5° nord, sbagliando di solo mezzo grado. I suoi calcoli fornirono una base di partenza abbastanza sicura; con l'aiuto di queste coordinate, infatti, fu possibile raggruppare in maniera più precisa le indicazioni cinesi sulle distanze tra le varie città. Quando Ricci ebbe finito di riportare le dimensioni della Cina a quelle reali, l'autorità

di Tolomeo incominciò a vacillare e la rappresentazione cartografica del Regno di Mezzo ebbe per la prima volta le proporzioni delle carte attuali. Questo risultato capovolse totalmente le teorie accettate fino a quel momento, mettendo in discussione l'intera impalcatura del sapere geografico occidentale.

Ma da buon discepolo di Christophorus Clavius (1538-1612), il famoso docente di matematica e astronomia al Collegio Romano, nonché principale artefice della riforma del calendario cristiano voluta da papa Gregorio XIII nel 1582, Ricci era sicuro del suo metodo e sostenne con tenacia le conclusioni delle sue ricerche, che sottopose tuttavia a una verifica di parecchi anni, effettuando numerosi rilievi e osservazioni nel corso dei suoi viaggi all'interno del paese. Allorquando compì la sua prima visita a Pechino, il 7 settembre 1598, egli vide confermata la propria ipotesi: la capitale dell'impero si trovava un po' più a sud del 40° parallelo nord. I cosmografi cinesi, che erano serviti come base per i suoi calcoli, si erano dunque dimostrati degni della massima fiducia: più degni, in ogni caso, delle coeve mappe europee, che ponevano Pechino a 10° più a nord, vale a dire pressappoco nella regione della Transiberiana attuale, il che equivaleva a porre Napoli all'altezza di Berlino.

Nella sala principale della loro sede, i gesuiti avevano appeso un grande mappamondo, per mostrare ai loro interlocutori da quale continente provenissero e insegnare loro i rudimenti della geografia in stile occidentale. Ricci si era accorto, infatti, che le carte di produzione locale offrivano una visione irrimediabilmente sino-centrica dell'ecumene, perché la Cina occupava i quattro quinti delle terre conosciute e i restanti continenti erano ridotti a piccole appendici quasi insignificanti poste ai margini della figura centrale. Il missionario si convinse che l'ignoranza della geografia mondiale fosse una delle cause dell'ostilità cinese verso gli altri popoli: "e con questa loro immaginazione della grandezza del loro regno e piccolezza del resto del mondo stavano tanto superbi che gli pareva essere tutto il mondo barbaro e inculto in sua comparazione; e non vi era molta speranza di aversi a soggettare a maestri forastieri".

Il suddetto planisfero suscitò tanta meraviglia e curiosità nei visitatori

cinesi da indurre Wang Pan, governatore della regione di Zhaoqing, la città a sud-ovest del delta del Fiume delle Perle nella quale era stato concesso a Ricci di stabilire la propria residenza, a chiedere con insistenza che ne fosse realizzata una versione in lingua cinese. Ricci accolse entusiasticamente la proposta, pensando così di poter contribuire a una più facile e rapida accettazione e diffusione del cristianesimo in Cina. In un primo momento - nel 1584, dopo un solo anno di permanenza nel paese - realizzò un proto-planisfero (che non ci è pervenuto) disegnato secondo la visione occidentale, ovvero con l'Europa posta in alto al centro dell'ecumene, l'Asia collocata a destra e l'Africa a sud, mentre a sinistra compariva l'America e ancora più a sud il gigantesco continente antartico inesplorato. Questo mappamondo, chiaramente derivato dal *Typus orbis terrarum* di Ortelius, ma con l'aggiunta delle più recenti scoperte geografiche, era disegnato in proiezione ovale, per dare conto della sfericità della Terra, e suddiviso in fasce climatiche, per riaffermare l'appartenenza dell'Asia alla parte abitabile del pianeta; inoltre, indicava il corso di due soli fiumi (il Nilo e il Rio delle Amazzoni) e recava un titolo riecheggiante le analoghe formule cinesi: *Yudi shanghai quantu* [Carta geografica completa dei monti e dei mari]. Inciso e stampato in xilografia, ebbe una diffusione essenzialmente di carattere locale.

Attraverso questo primo tentativo, il gesuita maceratese introdusse in Cina almeno quattro nozioni fondamentali: una concezione unitaria del mondo e l'idea che esso contenesse cinque continenti; il fatto che ogni punto sulla Terra potesse essere identificato grazie alle coordinate di latitudine e longitudine; l'idea della sfericità del pianeta, con la conseguente necessità di adottare un sistema di proiezione che consentisse di riportarne la superficie curva su un piano; la divisione del globo in cinque zone climatiche. Concetti che dovettero apparire rivoluzionari per chi era avvezzo a una rappresentazione riduttiva e stereotipata del resto del mondo, a cui non veniva prestata soverchia attenzione perché giudicato indegno di rivaleggiare o anche solo di commerciare con il grande Regno di Mezzo.

La simbologia cinese, infatti, contrapponeva un cielo circolare a un'ecumene quadrangolare, formata da diversi





quadrati concentrici. La superiorità della Cina derivava proprio dal fatto che questa si trovava fisicamente più vicino alla convessità del cielo, ricavandone tutte le influenze benefiche, mentre i barbari delle periferie non avevano questo privilegio. Il primo quadrato, quello centrale, rappresentava i domini diretti dell'imperatore; il secondo comprendeva i domini dei principi cinesi; il terzo, la cosiddetta zona della "pacificazione", era abitato da popoli che versavano un tributo annuo all'imperatore; il quarto quadrato era abitato dagli alleati barbari, civilizzati da poco ma che riconoscevano la superiorità dell'imperatore; il quinto era abitato da popoli talmente barbari e arretrati che non riconoscevano la superiorità dell'imperatore, tra cui anche quelli europei; e infine il sesto quadrato era abitato dalle popolazioni selvagge e semiselvagge del Sud-est asiatico.

La prima edizione andò rapidamente esaurita, grazie alla popolarità di cui godette in ogni angolo del paese e anche al di fuori (Giappone). Ma la reazione dei letterati non fu del tutto positiva, perché essi si accorsero che "la Cina non occupava nemmeno la millesima parte del mondo, contro a quello che loro si avevano persuaso e i loro cosmografi hanno descritto e scritto che la Cina almanco almanco conteneva di quattro parti del mondo le tre". Inoltre, come abbiamo visto, nella tradizionale rappresentazione euro-centrica, al Vecchio Continente veniva attribuita una posizione dominante non certo giustificabile per la sua estensione o popolazione. Ora, un conto era accettare un generale ridimensionamento dell'impero cinese in conseguenza della scoperta dell'esistenza di altri continenti e un altro era vederlo spostato verso il bordo esterno della mappa, quasi alla periferia dell'ecumene. Infatti, nella cartografia cinese, il Regno di Mezzo [*Zhong Guo*] era così denominato perché collocato rigorosamente al centro dell'ecumene, secondo una rappresentazione che teneva conto soprattutto delle regioni dell'Estremo Oriente, lasciando poco spazio al resto dell'Asia e ancor meno all'Europa e all'Africa, per non parlare dell'America, di cui in Cina non si conosceva neppure l'esistenza.

L'obiettivo di Ricci, naturalmente, non era quello di urtare la suscettibilità dei propri interlocutori e tanto meno

di offenderli o provocare il loro risentimento. Perciò, nel 1600, dovendo realizzare a Nanchino una seconda edizione dell'opera, rielaborò i dati in suo possesso e propose un planisfero, intitolato *Shanghai yudi quantu* [Mappa terrestre completa], inciso da Wu Zhongming, maggiormente vicino alla sensibilità cinese: l'Europa era spostata a sinistra, l'America a destra e il Celeste Impero collocato sul meridiano centrale. Di quest'opera uscì una seconda edizione nel 1604, incisa da Guo Zhizang. Il suc-

pannelli di grandi dimensioni, a mo' di paravento decorativo, e intitolata *Kunyu wanguo quantu* [Mappa della miriade di paesi del mondo], fu costruita in proiezione pseudo-cilindrica, in modo da non deformare eccessivamente le aree eccentriche. Nel 1603 ne uscì una versione ancora più grande, in otto pannelli, intitolata *Liangyi xuanlan tu* [Mappa per l'osservazione ad ampio raggio del cielo e della terra], meno conosciuta della precedente perché più rara. Dell'edizione del 1608, una dozzina di copie



5



6

cesso della nuova, più accorta versione è confermato dalla pubblicazione di altre due edizioni a Pechino nel 1602 e nel 1608 e dai numerosi plaghi che essa subì nel corso degli anni. L'edizione del 1602, realizzata, su richiesta dell'imperatore Wanli (1563-1620), in collaborazione con Zhong Wentao e Li Zhizao, in sei

Fig. 5 - Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*. Planisfero ovale, Anversa, 1570, Washington DC, Library of Congress

Fig. 6 - Matteo Ricci, *Kunyu wanguo quantu* [Carta geografica completa di tutti i regni del mondo], Pechino, 1602, Tohoku University Library, Image Database of the Kano Collection



furono donate all'imperatore come segno di devozione e di ringraziamento per il suo mecenatismo. L'anno successivo ne uscì una versione divisa in due emisferi (in proiezione stereografica equatoriale), basata sul planisfero di Rumold Mercatore del 1587.

Il governatore della regione di Guizhou, il letterato Guo Zizhang (1543-1612), nel 1604 inserì il planisfero di Ricci in un'opera cosmografica pubblicata a Guiyang che ebbe una vasta risonanza a livello nazionale. In

cali, contribuendo alla modernizzazione della produzione cartografica dell'intera Asia orientale.

Nelle nuove edizioni, l'autore aggiunse via via ulteriori informazioni in campo geografico, astronomico, politico, economico, botanico, zoologico, storico, etnografico e antropologico, per soddisfare la crescente curiosità dei letterati verso gli altri continenti e presentare una visione "edulcorata" della realtà europea, un espediente avente un chiaro intento propagandistico. Ricci

Mercator e Petrus Plancius. Quest'ultimo fu uno dei fondatori della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (VOC) e cartografo ufficiale della stessa, derivando i propri dati dalle carte del portoghese Bartolomeu Lasso. Per descrivere la Cina e le altre regioni dell'Asia orientale, invece, Ricci si avvale del contenuto delle mappe cinesi, verosimilmente aiutato dal convertito Li Zhizao (1571-1630), a sua volta matematico, astronomo e geografo. Dalla cartografia locale, per esempio, si ritiene abbia mutuato l'uso di rappresentare il deserto con una serie di puntini, un simbolo cartografico allora sconosciuto nelle mappe europee, ma comunemente impiegato in quelle cinesi. Inoltre, inserì oltre un migliaio di toponimi, un notevole incremento rispetto ai soli 30 della prima edizione, il che dimostra l'accuratezza e la completezza del lavoro di revisione da lui effettuato a più riprese. Per indicare alcune località costiere dell'Africa, adoperò i nomi cinesi contenuti nelle mappe compilate durante i viaggi dell'eunuco Zheng He (1371-1434). Per battezzare con nomi cinesi le località sconosciute ai propri interlocutori, scelse, come già aveva fatto in precedenza, caratteri che avessero una qualche relazione con il significato della parola, oppure ne fossero una trascrizione fonetica. Ciò, se da un lato permise una rapida ed efficace trasmissione di conoscenze tra Europa e Cina in vari campi dello scibile umano, dall'altra segnò in maniera indelebile l'approccio cinese alla geografia del resto del mondo.

Evidentemente, il lungo processo di assimilazione voluto da Ricci incominciava a dare i suoi frutti: una maggiore padronanza della lingua, unita a una più approfondita conoscenza dei gusti e delle passioni dei letterati cinesi, lo avevano indotto a trovare un efficace compromesso tra la cartografia europea e quella cinese. L'esperienza di Ricci, quindi, segnò una svolta nella visione europea della Cina, non foss'altro perché le sue carte, sebbene scritte in cinese, influenzarono notevolmente l'approccio dei successivi cartografi gesuiti. Nate dal dialogo interculturale, furono realizzate attingendo alle conoscenze scientifiche di entrambe le civiltà, quella cinese e quella europea: dalla prima furono ricavate le notizie necessarie per arricchire i testi di commento alle carte, che divennero così dei veri e propri trattati



7

alcuni casi, le copie venivano dipinte a vivaci colori per differenziare i cinque continenti. Oltre alle versioni a stampa, colorate o in bianco e nero, di cui Ricci sosteneva fossero stati tirati un migliaio di esemplari, furono eseguite delle copie disegnate a mano, spesso per iniziativa degli eunuchi del Palazzo imperiale: queste avevano soprattutto a scopo decorativo, per abbellire le loro dimore. I cinesi continuarono per anni a riprodurre il mappamondo di Ricci e, a partire dalla fine del Seicento, le copie dipinte a mano vennero arricchite da disegni di velieri che solcavano gli oceani (uno dei simboli dell'espansione europea), di animali marini come balene, delfini, squali e trichechi e di animali terrestri a volte fantastici come struzzi, elefanti, rinoceronti e dinosauri. Altre versioni furono stampate, in maniera più o meno clandestina, in Corea e in Giappone, con i nomi tradotti nelle rispettive lingue lo-

s'impegnò anche a fornire indicazioni di astronomia e matematica applicata, ben sapendo che per i cinesi la parola scritta aveva molto più valore di quella parlata. Disegnò ai quattro angoli del mappamondo la rappresentazione tolemaica dell'universo, con la Terra al centro del sistema solare, riprodusse il modello di una sfera armillare, sempre con la Terra al centro, e aggiunse due piccoli disegni degli emisferi australe e boreale e due schemi per spiegare il meccanismo delle eclissi di Sole e di Luna. Inoltre, descrisse il movimento dei pianeti, illustrò il metodo per misurare le dimensioni della Terra e della Luna, corredandolo di una tabella comparata con le dimensioni dei pianeti e la loro distanza dalla Terra, e infine presentò due metodi per stabilire l'altitudine di una località.

Per le caratteristiche del mondo occidentale, Ricci si basò sulle informazioni contenute nei planisferi di Ortelius,



di geografia e non delle semplici rappresentazioni grafiche; dalla seconda, oltre al sistema di proiezione, derivarono le tecniche di rilevamento del territorio, con l'ausilio dell'astrolabio, impiegate da Ricci e dai suoi confratelli per calcolare le coordinate sferiche dei luoghi principali. Una sintesi feconda fra due tradizioni diverse destinata a mutare per sempre l'immagine del mondo.

Nello stesso periodo, il viaggio terrestre del gesuita portoghese Bento de Góis (1562-1607) da Agra, in India, al Gansu, in Cina, (1602-1607), dimostrò definitivamente che il Catai di Marco Polo e la Cina di Matteo Ricci - come aveva intuito sin dal 1596 il gesuita maceratese - erano la stessa cosa, mettendo fine a una controversia geografica che aveva animato il dibattito culturale europeo per tutto il Cinquecento e riempito le mappe di indicazioni fantasiose sulla loro rispettiva collocazione. Riunificato idealmente il paese agli occhi degli europei e dimostrato ai cinesi che il mondo era enormemente più vasto e articolato rispetto alle loro credenze, non restava che ampliare e approfondire i dati e le informazioni, al fine di consentire un più stretto collegamento fra le due civiltà. Agli interessi commerciali, che erano comunque molto potenti in relazione alla crescente domanda di prodotti di lusso asiatici sul mercato europeo e anche su quelli delle colonie americane, si univano quelli religiosi e culturali, postulando un'unione di intenti fra il mondo occidentale e quello estremo-orientale al fine di contenere l'espansione islamica, che minacciava l'integrità e la coesione di entrambi. Pertanto, se il Cinquecento fu il secolo della scoperta e dell'esplorazione dell'America, il Seicento lo fu dell'Asia orientale e in particolare della Cina.

La prima globalizzazione dell'economia che fu realizzata dalle potenze europee nel XVII secolo, collegando tutti i mari del mondo in un unico immenso oceano quasi interamente navigabile, ebbe come elementi chiave lo sfruttamento delle risorse minerarie del Nuovo Mondo (oro, ma soprattutto argento) per consentire al Vecchio Mondo di acquistare sempre più prodotti di lusso orientali (seta, spezie, porcellane, tè, ecc.), arricchendo così le élite asiatiche, che controllavano i fattori di produzione locali, almeno finché i vari paesi non vennero pian piano soggiogati dalle potenze europee.

## Giulio Aleni: il prosecutore dell'opera di Ricci

Dopo la morte di Ricci, i suoi confratelli Diego de Pantoja (1571-1618) e Sabatino de Ursis (1575-1620) ne continuarono l'opera di divulgazione geografica, provvedendo a far ristampare più volte il suo mappamondo. Ai due missionari, l'imperatore Wanli chiese anche di tradurre in cinese due carte, una dell'Europa e l'altra dell'America, sequestrate a bordo di una nave europea



8

dalla dogana del Fujian, alle quali essi ne aggiunsero altre due, una dell'Asia e l'altra dell'Africa, in modo da completare il quadro dei continenti conosciuti e abitati. Sulla base di ricordi e osservazioni personali, i due missionari redassero una serie di note esplicative a corredo e a commento delle quattro mappe. I mandarini che lessero questi appunti furono talmente colpiti dal loro contenuto da volerli riprodurre in più esemplari, ma essi rimasero in forma manoscritta. Per timore che questo prezioso lavoro potesse andare perduto, il gesuita bresciano Giulio Aleni (1582-1649) decise di revisionare e integrare le note di Diego de Pantoja (che era un esperto di questioni religiose) e Sabatino de Ursis (che era impegnato nella riforma del calendario su richiesta sempre della corte) fino a ricavarne un libro, fatto stampare in xilografia dai suoi amici cinesi, intitolato *Zhifang waiji* [Geografia dei paesi non tributari], con la descrizione delle terre e dei popoli esclusi dalle opere geografiche ufficiali cinesi (la traduzione letterale del titolo suona come "Notizie

Fig. 7 - Petrus Plancius, Planisfero in proiezione stereografica equatoriale, Amsterdam, 1594, Londra, Sotheby's

Fig. 8 - Ritratto di Giulio Aleni, BNF chinois 1017

Fig. 9 - Artista cinese, Ritratto dell'imperatore Wanli, XVII secolo, Taipei, National Palace Museum



9

sui paesi al di fuori dell'ambito del Geografo Imperiale").

L'opera, uscita in prima edizione ad Hangzhou (nel Zhejiang) nel 1623, è composta da sei volumi, dedicati rispettivamente ad Asia, Europa, Libia o Africa, Americhe e Magellanica, ossia Antartide, mentre il sesto tratta degli oceani, delle isole e dell'arte nautica, ed è corredato da un mappamondo in proiezione ovale, da carte separate di Asia, Africa, Europa e Americhe e da due proiezioni polari, nord e sud, quest'ultima con la Terra Australis Incognita. Le carte sono meno dettagliate e precise di quelle di Ricci, anche per la scala notevolmente inferiore, ma i contorni dei continenti sono abbastanza ben delineati, specie per quanto riguarda le coste dell'Asia (grazie, evidentemente, alle fonti cinesi consultate dall'autore) e quelle dell'Africa (grazie alle fonti portoghesi).

La *Geografia dei paesi non tributari* offrì per la prima volta ai letterati cinesi una chiara e dettagliata descrizione di tutti i paesi del mondo, con notizie e informazioni su quanto esplorato e

conosciuto dagli occidentali fino a quel momento e ignoto invece ai cinesi. Nulla o quasi, infatti, sapevano i pur colti mandarini della scoperta dell'America, dell'esplorazione dell'Africa o della storia dei paesi del Medio e del Vicino Oriente, culla delle più antiche civiltà umane. I contatti secolari con i mercanti musulmani, purtroppo, non avevano portato a un reale avanzamento delle loro conoscenze geografiche, per una sorta di diffidenza reciproca fra le due civiltà. Il Regno di Mezzo, fino all'arrivo

Persia, da cui importavano il prezioso pigmento, costituito da una combinazione di cobalto, alluminio e ossigeno, che serviva per realizzare la meravigliosa porcellana bianco-blu detta *qing-hua* [fiore blu], uno dei principali prodotti d'esportazione cinesi dell'epoca.

All'arrivo dei gesuiti all'inizio del Seicento, questa era l'ecumene per la Cina. Un impero che si riteneva "l'ombelico del mondo" fu dunque ridestato dal suo sonno secolare, per non dire millenario, proprio grazie alle opere geografiche

mare, mentre sulla terraferma potevano mettere in campo una quantità davvero esigua di uomini. La Cina, invece, per altri due secoli, continuò a seguire perveracamente una politica di orgogliosa chiusura intellettuale alle sollecitazioni provenienti dall'Occidente, venendo brutalmente risvegliata dalle fregate a vapore britanniche dotate di potenti cannoni a lunga gittata, che fecero letteralmente scempio delle sue imponenti e colorate ma deboli e infiammabili giunche da guerra.

Molto apprezzata sin dall'inizio dai letterati confuciani, la *Geografia* di Aleni ebbe il grande onore, insieme a poche altre opere scritte in cinese da eruditi stranieri, di essere inclusa nel *Siku quanshu Zongmu* [Catalogo generale delle quattro sezioni della letteratura], una sorta di registro cronologico d'entrata della biblioteca imperiale, in cui erano descritte tutte le opere considerate di valore, compilato nel 1782. Così, infatti, vi si legge: "Le sue descrizioni sono assai strane e non si possono riscontrare, quasi che egli non abbia potuto fare a meno di vantarsi e di esagerare. Tuttavia, siccome il mondo è così grande che c'è posto per qualsiasi cosa, anche la più strana, noi registriamo questo libro in entrata nella biblioteca, anche perché servirà ad accrescere la nostra raccolta di *mirabilia*".

La *Geografia* divenne perciò l'unica fonte disponibile riguardo la maggior parte dei paesi del mondo, per lo più occidentali, che sarebbero stati poi descritti in altre opere cinesi copiando parola per parola le descrizioni fornite da Aleni. Ad esempio, la *Mingshi* [Storia dei Ming] del 1739 e la *Qingchao wenxian tongkao* [Analisi completa delle fonti storiche e dei documenti della dinastia Qing], commissionata nel 1747 dall'imperatore Qianlong (1711-1799), contengono intere sezioni dedicate ai paesi occidentali che riproducono, senza citarne la fonte, in tutto o in parte le descrizioni di Aleni. Ancora nel 1891, oltre 250 anni dopo la sua pubblicazione, uno dei primi diplomatici cinesi in missione in Italia, Xue Fucheng, annotava nel suo diario di viaggio a Roma che egli stava visitando i monumenti della città tenendo in mano, a mo' di guida turistica, proprio il capitolo dedicato all'Italia della *Geografia* di Aleni.

Poiché tale opera non conteneva soltanto notizie geografiche, ma anche,



10

di Ricci e Aleni, ignorava perfino la conformazione di quella gigantesca massa continentale eurasiatica di cui esso occupava l'estrema propaggine orientale. Sino a quel momento, la Cina era vissuta conoscendo - a volte in maniera molto sommaria - soltanto i paesi che le erano tributari, ossia quelli che ricadevano, in maniera diretta o indiretta, sotto la sua sfera d'influenza. Ovvero i popoli barbari che scorrazzavano nelle steppe del nord (unni, mongoli, tartari, mancesi), nomadi e bellicosi, sempre pronti a penetrare in territorio cinese per compiere razzie e devastazioni, contro i quali andava rafforzata la Grande Muraglia; il Giappone e la Corea a est, considerati dei paesi semi-barbari, semplici appendici della civiltà cinese, anche se il primo era giudicato pericoloso per la pirateria marittima che esercitava nei mari orientali; e infine i popoli del Sud-est asiatico, non molto evoluti, ma dai quali s'importavano le spezie più pregiate. Notizie vaghe avevano anche dell'India, dalla quale avevano ricevuto il buddismo, e della

dei gesuiti, che ebbero buon gioco nel far conoscere i loro paesi d'origine, magnificando la civiltà occidentale nel suo complesso e il suo prodotto intellettuale più importante: quella fede cristiana che speravano appunto di diffondere anche in Cina. Se grazie al planisfero di Ricci, da lui disegnato e fatto stampare in xilografia su poco agevoli fogli di grandi dimensioni, alcuni letterati avevano potuto visualizzare la conformazione dei continenti e la traduzione in cinese di tanti nomi di paesi e località remoti rispetto alla Cina, fu grazie alle opere di Aleni che la classe mandarinale poté, per la prima volta, leggere le descrizioni di usi, costumi, tradizioni e istituzioni di tanti popoli di cui non avevano mai sentito pronunciare neppure il nome. L'impatto dell'opera di Aleni avrebbe potuto essere anche più forte e dare una scossa effettiva a un impero che, in termini di vastità, ricchezza e numero di abitanti, surclassava nettamente tutte le piccole nazioni europee messe insieme, le quali erano realmente forti soltanto sul





come abbiamo visto, informazioni relative agli usi e ai costumi delle varie popolazioni, divenne anche la fonte privilegiata attraverso cui la maggior parte dei letterati confuciani entrarono in contatto con i primi rudimenti della fede cattolica. Ma non solo: essi impararono a conoscere le istituzioni occidentali, il sistema scolastico, quello sanitario e l'amministrazione della giustizia. Grazie ad Aleni, concetti fino a quel momento sconosciuti trovarono per la prima volta una parola in lingua cinese che li rappresentasse. Decine di espressioni introdotte da Aleni, sebbene in seguito leggermente modificate, sono vive ancora oggi nella lingua cinese, a testimonianza dello straordinario ruolo di mediazione culturale da lui svolto non soltanto al servizio della religione di cui era portatore, ma anche dell'intera civiltà occidentale.

L'opera di Aleni si basava principalmente sulle informazioni contenute nell'edizione della *Geografia* di Tolomeo curata dall'astronomo, geografo e matematico padovano Giovanni Antonio Magini (1555-1617), con il quale Aleni, che era stato suo allievo all'Università di Padova, era rimasto in contatto epistolare. Magini aveva iniziato a lavorare al suo atlante, intitolato, nella versione italiana (uscita un anno dopo quella latina) *Geografia cioè Descrizione universale della terra partita in due volumi, nel primo de' quali si contengono gli otto libri della Geografia di Cl. Tolomeo, nuovamente con singolare studio rincontrati, & corretti dall'eccell.mo sig. Gio. Antonio Magini padovano...* Nel secondo vi sono poste XXVII. tavole antiche di Tolomeo, & XXXVII. altre moderne, tutte reviste, & in alcuni luoghi accresciute, & illustrate da ricchissimi commentarij di detto sig. Magini... (Venezia, 1597-1598), intorno al 1590, volendo aggiornare le conoscenze geografiche e le relative rappresentazioni cartografiche in base alle più recenti esplorazioni geografiche.

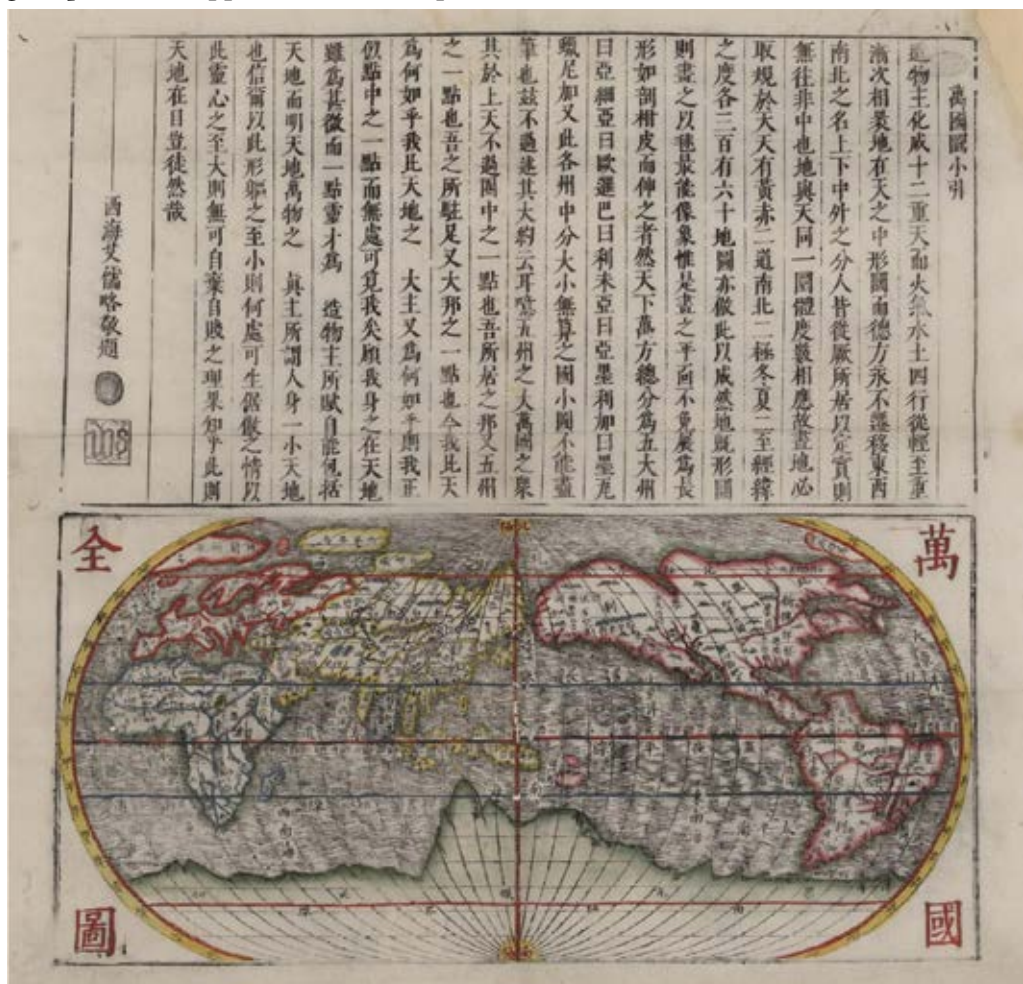
Il primo dei due volumi contiene il testo originale di Tolomeo e il commento di Magini; il secondo, le 27 tavole geografiche originali e le 37 moderne, finemente disegnate e incise su matrici di rame da Girolamo Porro. Tali rappresentazioni, derivate in parte da quelle di Mercator, erano destinate a influenzare l'intera cartografia europea seicentesca. Magini aggiunse anche una serie di descrizioni e spiegazioni relative alle ta-

vole moderne. Notevoli, in particolare, quelle allegate alle carte dell'America e dell'Estremo Oriente (le seconde edite a Douay nel 1605, 1607, 1611: *Histoire universelle des Indes orientales. Divisee en deux livres*). L'edizione complessiva fu ristampata a Colonia nel 1597 e nel 1608 e, in latino o in italiano, a Venezia (1598, 1599, 1608 e 1616), ad Arnheim (1617) e a Padova (1620 e 1621).

Tornando all'opera geografica di Aleni, il suo planisfero, intitolato *Wanguo quantu* [Mappa dei diecimila pae-

Fig. 10 - Giulio Aleni, *Zhifang waiji* [Geografia dei paesi non tributarj]. Carta dell'Europa, Hangzhou, 1623, Washington DC, Library of Congress

Fig. 11 - Giulio Aleni, *Wanguo quantu* [Mappa completa di tutti i paesj], Hangzhou, 1623, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana



11

si], mostra alcune differenze rispetto a quello di Ricci: talune positive, come la separazione tra la Nuova Guinea e l'Australia, individuata dall'esploratore spagnolo Luís Vaz de Torres nel 1606-1607, e la forma della Corea e del Giappone più aderente alla realtà; altre, invece, negative, come la collocazione della Cina fra i 140° e i 160° di longitudine est, anziché fra i 112° e i 132°, seguendo Tolomeo (mutuato da Magini) invece di Ricci, che aveva già corretto tale errore. Il geografo alessandrino, infatti, aveva calcolato, per la Terra, delle dimensioni inferiori al reale e dilatato eccessivamente in lunghezza il Mediterraneo e la massa continentale eurasiatica. Come linee di

riferimento, l'opera presenta l'equatore, i tropici e i circoli polari, mentre paralleli e meridiani sono indicati di 10° in 10° sia sui margini dell'ovale, sia sulla linea dell'equatore, in conformità con Ortelius.

Accettare l'idea di Ricci sulla longitudine della Cina avrebbe significato accrescere enormemente l'estensione del Pacifico e quindi allontanare la possibilità di raggiungere facilmente le coste orientali dell'Asia partendo da quelle occidentali dell'America. Una rotta che, come abbiamo visto, veniva comunque percorsa annualmente dal Galeone di Manila, che collegava le Filippine con il Messico, anche chiamato *nao de la Chi-*

na perché trasportava prevalentemente prodotti cinesi. Aleni, tuttavia, non omissi di precisare che “l'uomo determina i punti cardinali, basandosi sul luogo dove si trova: in realtà, dunque, non v'è luogo che non possa essere al centro”; in questo modo proseguiva la disputa già avviata da Ricci sulla superiorità della logica europea (quattro punti cardinali, quattro elementi) rispetto a quella cinese.

Il gesuita bresciano compose ben 23 opere in cinese, per informare i letterati confuciani sugli aspetti geografici, politici, economici, sociali, religiosi, filosofici e artistici della cultura europea, tanto da essere considerato dai cinesi il “Confucio d'Occidente”. La metà dei suoi testi ha carattere divulgativo, apologetico e morale; gli altri trattano di scienza, geografia, astronomia, matematica e geometria: un mix sapientemente costruito a scopo promozionale, perché improntato al desiderio, già espresso da Ricci, di usare la scienza come mezzo per far accettare il cristianesimo. Così facendo, inoltre, si cercava di differenziare il più possibile la fede cattolica dagli altri culti praticati in Cina, in particolare il buddismo, per contrastare il relativismo e il sincretismo che caratterizzava la cultura cinese dell'epoca, incline ad accogliere e a sinizzare un po' tutte le religioni, con la speranza che portassero comunque buoni frutti.

Nel 1637, Aleni pubblicò un'altra vivida descrizione dell'Europa intitolata *Xifang dawen* [Domande e risposte sull'Occidente], che probabilmente circolò solo nella provincia del Fujian, dove operava prevalentemente come missionario. Questa e l'opera precedente rappresentavano le più aggiornate descrizioni dell'Europa disponibili in Cina in quel periodo e come tali sarebbero state ripetutamente citate, anche a distanza di tempo, dai maggiori studiosi cinesi. L'edizione di Hangzhou della *Geografia* contiene tre prefazioni dei convertiti Yang Tingyun, Li Zhizao e Qu Shigu, che evidentemente collaborarono alla sua stesura e pubblicazione. La seconda edizione, uscita a Fuzhou (nel Fujian) nel 1626, vide l'aggiunta di una prefazione del Gran segretario Ye Xianggao e di una nota introduttiva di un certo Wang Yiqi Fuqing sulle conoscenze dei marinai cinesi riguardo al continente Magellanica.

Il mappamondo, che mostra una

chiara rassomiglianza con quello di Ricci, circolò anche separatamente. A Milano se ne conservano due esemplari, pressoché identici: uno alla Biblioteca Ambrosiana (firmato sotto il testo del primo riquadro) e l'altro alla Biblioteca Braidense. Il primo, pur non recando il nome dell'autore, risulta realizzato nel periodo Ming, come riportato in rosso nella scritta *Da Ming yi tong* [Mappa completa dell'impero Ming], posta al centro della Cina. L'interno delle aree continentali è fortemente stilizzato, mentre le coste sono delineate abbastanza accuratamente, mettendo così in luce la maggiore importanza delle aree marittime e dei loro rapporti reciproci. La Bassa California continua a essere rappresentata correttamente come una penisola, benché dal 1625 una carta inglese avesse cominciato a diffondere l'idea che l'intera California fosse un'isola. Un espediente adottato dagli spagnoli per distogliere l'attenzione delle potenze rivali (Olanda e Inghilterra) dai porti nei quali era solito fare scalo, durante il viaggio di ritorno dalle Filippine, il Galeone di Manila stracarico di prodotti di lusso cinesi e indonesiani, prima di scendere lungo le coste messicane fino ad Acapulco.

Il secondo, oltre a essere accompagnato dalla prefazione di Aleni, riporta alcune varianti, tra cui la modifica del nome della dinastia imperiale (da Ming a Qing), in seguito all'ascesa al trono dei mancesi nel 1644. L'opera conservata alla Braidense è dunque databile a quell'anno, oppure a uno dei seguenti, comunque prima della scomparsa dell'autore nel 1649. Il planisfero è stampato su un sottile foglio di carta di riso. Il disegno è costituito da tre rettangoli di dimensioni quasi uguali: il primo racchiude un breve testo di commento al mappamondo con riflessioni sull'uomo, Dio e il creato; il secondo è un planisfero in proiezione ovale; nel rettangolo inferiore sono disegnati due emisferi separati, ciascuno con il suo titolo e la raffigurazione di un'eclissi di Sole e una di Luna, con notazioni in ideogrammi. Una carta così concepita fa supporre un utilizzo frequente, con la possibilità di intercambiare il testo introduttivo. È possibile che le carte, pur mantenendo l'impianto generale, venissero aggiornate di volta in volta, raschiando e modificando alcuni ideogrammi sulla base delle novità intervenute nel frattempo.

## Martino Martini: colui che portò la Cina in Europa

Il terzo “gigante” italiano protagonista del dialogo culturale tra Europa e Cina nel Seicento fu Martino Martini (1614-1661), che ebbe il merito di rinnovare completamente l'immagine della Cina agli occhi degli occidentali. Nato a Trento da una famiglia di mercanti, entrò come novizio nella Compagnia di Gesù nel 1632 e fu avviato agli studi di specializzazione presso il Collegio Romano. Nel 1640 fu scelto insieme ad altri 40 confratelli per la missione in Asia, dove giunse l'anno successivo, dopo una serie di rocambolesche peripezie fra Genova, Lisbona e Goa: l'itinerario classico seguito dai padri missionari diretti in Estremo Oriente. Durante il viaggio di andata, su richiesta del suo professore di matematica e astronomia al Collegio Romano, Athanasius Kircher (1602-1680), considerato uno dei massimi eruditi del suo tempo, eseguì puntuali osservazioni sul campo magnetico terrestre, che gli meritavano già a bordo la fama di abile uomo di scienza.

Lo stesso Kircher fu autore di un'importante opera descrittiva sulla Cina, intitolata *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis Naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis* illustrata, pubblicata ad Amsterdam prima da Johannes Jansson van Waesberg e poi da Jacob Meurs, nel 1667. Il libro è diviso in sei parti, ciascuna delle quali abbondantemente illustrata con disegni e incisioni. Kircher era particolarmente interessato alle lingue orientali e alla loro scrittura (raffigurata nelle ricche illustrazioni), e cercava di individuare una relazione tra i sistemi di scrittura orientali e i geroglifici egizi, uno dei suoi principali interessi scientifici. Nella prefazione, Kircher riconosce il suo debito nei confronti dei confratelli missionari in Estremo Oriente. Le sue fonti principali furono: Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), missionario in Cina dal 1622, Martino Martini, suo allievo al Collegio Romano, Johann Grueber (1623-1680), assistente di Adam Schall e missionario in Cina dal 1656 al 1661, e Michał Boym (1612-1659), missionario in India dal 1643 e in Cina dal 1650.

Tornando a Martini, dopo il tradizionale periodo di acclimatazione a Macao, durante il quale i nuovi venuti





approfondivano la conoscenza della lingua e della cultura cinese e la pastorale missionaria, nel 1643 fu autorizzato a stabilirsi ad Hangzhou, capoluogo della provincia del Zhejiang, per dedicarsi all'apostolato religioso, al seguito del confratello Giulio Aleni, che gli fece da mentore. Nel corso di quegli anni turbolenti, quando la Cina fu sconvolta da calamità naturali, carestie e rivolte e dalla lunga guerra tra Ming e Qing, Martini svolse un'intensa attività missionaria in varie province, effettuando allo stesso tempo osservazioni astronomiche, geodetiche e topografiche. Nel 1644, Aleni gli ordinò di recarsi a Nanchino, dove Martini fu coinvolto nelle iniziative insurrezionali dei partigiani dei Ming, per poi rientrare ad Hangzhou e spostarsi infine a Yanping.

Il padre provinciale Manuel Dias (1574-1659) decise d'inviare sia lui sia Adam Schall, di una ventina d'anni più vecchio, a Pechino, dove il nuovo imperatore Shunzhi (1638-1661), secondo della dinastia Qing (1644-1912), desiderava avvalersi della competenza astronomica e matematica dei gesuiti per riformare il calendario imperiale. Ma i due confratelli non andavano molto d'accordo, forse per divergenze sui metodi di calcolo e sulle teorie scientifiche da applicare, per cui, per evitare guai, Martini fu rimandato ad Hangzhou. Un'altra ipotesi plausibile è che Martini, avendo operato con successo nel Zhejiang, si fosse troppo compromesso con la precedente dinastia Ming (forse aiutandola a dotarsi di artiglieria moderna e a impiegarla efficacemente sul campo, tanto da essere ribattezzato "mandarino polvere di cannone"), tanto da non essere molto ben visto a corte e facendo così temere che la sua presenza a Pechino potesse mettere in pericolo il delicato equilibrio appena raggiunto con i nuovi dominatori della Cina. Dias, in ogni caso, apprezzandone l'intraprendenza e la determinazione, decise di affidargli un delicato incarico diplomatico: tornare in Europa per riferire alla Santa Sede sulla Questione dei riti confuciani, una controversia che stava minando la credibilità dell'intera missione in Cina.

Infatti, se fosse prevalsa la posizione intransigente degli ordini mendicanti, che propugnavano una predicazione ortodossa del Vangelo, la maggior parte dei letterati confuciani faticosamente convertiti dai gesuiti avrebbero proba-

bilmente abiurato, la posizione di privilegio da essi acquisita a corte e nelle province sarebbe stata rimessa in discussione e l'incolumità stessa dei missionari sarebbe stata in pericolo. Proponendo una conciliazione fra le due culture, ossia consentendo ai cristiani cinesi di officiare i riti tradizionali per i morti, gli antenati e Confucio, considerati delle semplici manifestazioni pubbliche di carattere civile e non religioso, i gesuiti mostravano rispetto verso una civiltà che era notevolmente più antica



12

di quella europea, e quindi degna del massimo rispetto, e considerazione per le idee di un popolo che era tanto orgoglioso e superbo quanto pragmatico e poco spirituale, almeno nelle sue manifestazioni esteriori. La difesa di questa posizione "aperturista" era essenziale per consentire alla pianta del cristianesimo, ancora piccola e fragile in Cina, di attecchire definitivamente nel paese e di contribuire gradualmente all'ingentimento dei costumi locali. Un approccio troppo radicale, ossia l'affermazione decisa dell'inconciliabilità tra la religione cattolica e i riti tradizionali, con la necessità, per i convertiti, di abbandonare questi ultimi perché considerati idolatri, avrebbe potuto portare alla rottura definitiva del patto di tolleranza stipulato con le autorità locali e centrali, specie in un periodo turbolento come quello. Ecco le ragioni che Martini avrebbe dovuto esporre davanti alla Curia romana.

Salpato da Anhai, un porto meridionale del Fujian, perché la via per Macao era ancora bloccata a causa della guerra

Fig. 12 - Michaelina Wautier, Ritratto di Martino Martini, 1654, Collezione privata

Fig. 13 - Athanasius Kircher, *China illustrata*. Ritratto di Johann Adam Schall von Bell, Amsterdam, 1667, Collezione privata



13

in atto tra Ming e Qing, Martini approdò a Manila, dove fu costretto a fermarsi per sette mesi in attesa di una nave che lo riconducesse in Europa. Una sosta non programmata ma fortunata, perché così poté riordinare il materiale che aveva portato con sé dalla Cina e continuare la stesura delle opere che aveva già iniziato. Inoltre, egli ebbe occasione di entrare in contatto con gli ambienti ecclesiastici spagnoli, che avversavano l'approccio dei gesuiti alla Questione dei riti, e farne oggetto di dialogo e di discussione. Ripartì dalle Filippine ai primi di agosto del 1651, su una nave olandese, toccando Makassar, un importante porto sull'isola di Sulawesi, colonia portoghese fino al 1667, poi occupata dagli olandesi. Raggiunta l'isola di Giava, fu trattenuto dalle autorità della VOC a Batavia per un anno, in attesa che i funzionari olandesi esaminassero attentamente il copioso materiale documentario che aveva portato con sé (tra cui una cinquantina di libri in cinese) e facessero tradurre in neerlandese il testo



14



15

dell'atlante che aveva redatto durante il suo soggiorno in Cina.

Ottenute le informazioni che desideravano, gli olandesi condussero Martini in Europa come ospite di riguardo su una delle loro navi, che attraversò rapidamente l'Oceano Indiano, facendo sosta per una ventina di giorni a Città del Capo, dove il gesuita incontrò il neo-governatore della colonia Jan van Riebeck, risalì l'Oceano Atlantico e si presentò all'ingresso della Manica per l'ultimo tratto del viaggio, ma a causa dei venti contrari, fu costretta a rinunciare e a percorrere la rotta alternativa esterna, effettuando il periplo dell'Irlanda e della Scozia e approdando a Bergen, in Norvegia, il 31 agosto 1653, due anni e mezzo dopo la sua partenza dalla Cina. La

VOC gli diede pure un lauto compenso di 100 fiorini, quanto mai benvenuti per garantire il necessario sostegno alle sue attività missionarie. Il viaggio di ritorno sulla nave olandese fu un'esperienza molto più rilassante di quello d'andata sulla nave portoghese della *Carreira da Índia*. Intanto perché non fu costretto a dedicarsi a pesanti incombenze religiose pubbliche e poté quindi concentrarsi sulla stesura e la correzione delle sue opere. E in secondo luogo perché la navigazione si rivelò molto più rapida e sicura, grazie alla rotta diretta sul filo dei Quaranta Ruggenti che seguivano le navi olandesi, peraltro migliori di quelle lusitane.

Dopo essersi trattenuto ad Amsterdam e ad Anversa per curare la pubblicazione di alcune sue opere, scegliendo accuratamente i paesi più ricchi e avanzati sia economicamente sia culturalmente dell'Europa barocca, al fine di ottenere consensi e adesioni per la missione gesuitica cinese, nel 1654 Martini si recò a Roma per difendere la validità dell'approccio conciliante verso la cultura tradizionale cinese di fronte alla Curia, ottenendo alla fine una decisione favorevole alla posizione dei gesuiti. Evidentemente la sua eloquenza e la sua preparazione sul tema furono tali da impressionare i membri della commissione chiamata a giudicare della Questione dei riti, che ribaltò la precedente decisione papale. Almeno per il momento la missione in Cina era salva.

Nel 1655 uscì ad Amsterdam, per i tipi di Joan Blaeu (1596-1673), il più grande editore cartografico dell'epoca, la sua opera più famosa, il *Novus Atlas Sinensis*, primo atlante occidentale de-

dicato interamente alla Cina. Il volume contiene 17 tavole disegnate in proiezione conica e finemente incise su rame dagli operai delle officine Blaeu, di cui 15 dedicate alle varie province della Cina storica (quella compresa entro i confini dell'impero Ming) e una al Giappone e la Corea, più la carta generale del paese, di cui veniva data per la prima volta una forma assolutamente verosimile. Il *Novus Atlas* è considerato tale anche perché riporta le coordinate di latitudine e longitudine di 2.100 località, ricavate in parte da fonti cinesi e in parte da rilievi compiuti direttamente, e vi sono descritti confini, caratteristiche generali, variazioni storiche del nome, costumi degli abitanti, principali produzioni e sistema amministrativo.

A quel tempo, uno degli ostacoli principali per l'accesso degli europei al mercato cinese, a parte l'ostilità dei funzionari locali e la diffidenza del governo centrale, era la scarsa conoscenza delle caratteristiche dell'entroterra continentale, vale a dire la geografia fisica e antropica, le risorse del suolo e del sottosuolo, le produzioni agricole e artigianali, le vie di comunicazione terrestri e fluviali, i laghi e i canali, i centri principali e quelli secondari, per cui questa pubblicazione, ricca di dati e notizie significativi, ebbe l'effetto di una scossa per la cultura occidentale, eliminando molti dubbi e pregiudizi che avevano impedito fino ad allora di penetrare nei segreti del mondo cinese. Essa fece pertanto giustizia delle innumerevoli leggende e superstizioni che avevano offuscato fino a quel momento la visione europea del Regno di Mezzo. A maggior ragione per un paese tanto geloso della propria *privacy*, che aveva poco interesse a commerciare con il resto del mondo, dal quale sembrava non potesse arrivare nulla di realmente utile, e che basava il proprio sistema di comunicazioni interno soprattutto sulle vie fluviali e i canali navigabili, disdegnando le vie marittime, considerate poco sicure a causa della presenza di pirati e contrabbandieri, terreno sul quale, invece, operavano con crescente successo gli europei.

L'opera fu inserita da Blaeu come sesto e ultimo volume nel *Theatrum orbis terrarum sive Atlas Novus* (1635-1655), iniziato da suo padre Willem, deceduto nel 1638, e portato a termine da lui e da suo fratello Cornelis e poi, come undicesimo volume, nel suo *Atlas Ma-*



ior (1662-1672), la più grande impresa editoriale del XVII secolo (12 volumi in folio, di cui 11 sulle terre emerse e uno sugli oceani, 3.000 pagine di testo e 593 tavole). Uno specchio evidente della straordinaria espansione commerciale attuata dalla Repubblica delle Sette Province Unite dei Paesi Bassi nel breve torno di un secolo, da quando, cioè, si erano ribellate al dominio spagnolo per questioni sia religiose sia economiche, comprovata dal fatto che la maggior parte dei traffici a media e lunga distanza tra l'Europa e il resto del mondo facevano capo ad Amsterdam.

Il cartografo olandese, incidentalmente, era anche il fornitore ufficiale della VOC, a cui procurava carte, globi e atlanti per le navi dirette in Estremo Oriente. Ciò significa che aveva accesso alle informazioni riservate contenute nei diari di bordo dei comandanti che andavano e venivano dalle Indie Orientali. In tal modo, era in grado di aggiornare costantemente i propri prodotti, che infatti erano assai meno ripetitivi di quelli della concorrenza, a cui non restava altro che copiare brutalmente le opere di Blaeu per tentare di batterlo commercialmente. Ogni nave della VOC era tenuta ad avere almeno tre copie (una per il comandante, una per il pilota e una per il suo assistente) di un atlante nautico composto da almeno nove carte, tali da coprire come minimo la rotta Amsterdam-Batavia, cui doveva essere aggiunto un atlante di scorta, meno voluminoso, contenente solo cinque carte. Nel complesso, quindi, per ogni viaggio erano necessarie almeno 32 carte nautiche a stampa per ciascuna nave delle flotte semestrali che salpavano per le Indie Orientali, che la Compagnia pagava in blocco 228 fiorini. Un fatturato enorme per un editore come Blaeu, che gli consentì di investire ingenti somme nella pubblicazione di opere sempre più raffinate e costose. Per garantire che tale documentazione d'importanza strategica fosse conservata con la dovuta cura, e che non finisse nelle mani sbagliate, ossia quelle dei nemici dell'Olanda, la VOC multava il personale che avesse perso le proprie carte, facendogliene ripagare per intero. Addirittura, fra il 1655 e il 1670, faceva firmare una ricevuta per la consegna delle carte a ciascun pilota il quale, in caso di smarrimento, avrebbe dovuto rifonderle a prezzo doppio.

Due anni dopo il suo ritorno in

Europa, Martini ripartì alla volta della Cina, insieme ad altri 17 missionari, tra cui Ferdinand Verbiest (1623-1688) e Prospero Intorcetta (1626-1696), destinati anch'essi a svolgere un ruolo cruciale nella storia dei rapporti culturali tra Oriente e Occidente. Viaggiò nuovamente sulle navi della *Carreira da Índia* da Lisbona a Goa, dove si fermò solo per qualche giorno, per ripartire poi per Macao, sempre a bordo di una nave portoghese. Chiusi i rapporti con il Giappone nel 1639, a causa della



16

contemporanea cacciata dei missionari gesuiti e dei mercanti portoghesi, la cui alleanza sembrava minacciare l'integrità non solo economica ma anche culturale del paese del Sol Levante, la vecchia *nau negra* (*kurofune* in giapponese) o *nau do trato* annuale che faceva la spola tra Goa e Nagasaki ora si fermava a Macao. Stante il blocco navale olandese, però, i missionari furono costretti a deviare verso Makassar, da dove presero la via della colonia portoghese in Cina a bordo di una nave inglese che, temerariamente, osò sfidare le unità olandesi di pattuglia in quelle acque. Ritornato ai propri doveri missionari, Martini si dedicò alla costruzione di una nuova chiesa ad Hangzhou, che al tempo dei Song meridionali (1127-1279) era stata capitale della Cina e rimaneva uno dei centri principali della produzione serica, città nella quale morì nel 1661. La sua chiesa, dedicata all'Immacolata Concezione, esiste tuttora ed è considerata uno dei massimi monumenti della cristianità cattolica in Cina.

Diversamente da alcuni scritti di Matteo Ricci, pubblicati (solo parzialmente) da divulgatori successivi, Martini costruì la propria opera con l'intento specifico di rivolgersi a un pubblico

Fig. 14 - Jacob van Strij, *Uno yacht della Camera di Rotterdam della VOC accoglie un East Indiaman di ritorno dall'Oriente*, 1790, Rotterdam, Maritiem Museum

Fig. 15 - Martino Martini, *Novus Atlas Sinensis*. Antiposta con titolo e dedica, Amsterdam, 1655, Collezione privata

Fig. 16 - Artista giapponese, *Arrivo di una nau negra portoghese a Nagasaki*, 1620-1640, San Francisco, Asian Art Museum

molto ampio. L'accordo stipulato con l'editore Blaeu era finalizzato proprio a questo. Attraverso la rete distributiva dei fratelli Blaeu, Martini si assicurò che la sua compilazione non rimanesse sepolta in qualche archivio polveroso, ignorata da tutti. Il *Novus Atlas*, infatti, pubblicato originariamente in latino, fu prontamente tradotto nelle principali lingue europee: francese, spagnolo, olandese e tedesco. Il suo scopo era fare in modo che il maggior numero possibile di uomini di potere e di cultura europei conoscesse meglio la Cina e si appassionasse al problema della sua evangelizzazione, per sostenere le missioni e continuare l'opera di proselitismo attuata fino a quel momento con risultati altalenanti dai gesuiti. Anche se le sue altre pubblicazioni di carattere storico, cronologico e cronachistico ebbero un notevole successo, fu la perfezione delle rappresentazioni cartografiche e la ricchezza delle vignette poste a corredo delle numerose tavole a rendere universalmente noto il suo nome, in Europa come in Cina, tanto che, stando alla testimonianza di padre Domingo Fernández Navarrete (circa 1610-1689), durante la persecuzione contro i cristiani attuata sotto l'imperatore Kangxi (1654-1722) nel 1668, i

Fig. 17 - Martino Martini, *Novus Atlas Sinensis*. Carta della Cina, del Giappone e della Corea. Amsterdam, 1655. Washington DC, Library of Congress

Fig. 18 - Martino Martini, *Novus Atlas Sinensis*. Carta del Beizhili, o provincia di Pechino, Amsterdam, 1655. Collezione privata



17

gesuiti si affrettarono a nascondere tutte le copie in loro possesso del *Novus Atlas* per paura che cadessero nelle mani dei mancesi, dato che l'opera descriveva dettagliatamente l'impero sotto la deposta dinastia Ming, non volendo con questo essere sospettati di parteggiare ancora per essa.

Tale fu l'importanza anche strategica di quest'opera che, fino ai rilievi sul terreno effettuati dai gesuiti "matematici del re di Francia", la cartografia di Martini rimase il punto di riferimento imprescindibile per la conoscenza geografica della Cina da parte degli europei, alla quale si riferirono tutti gli studiosi e i cartografi successivi, compreso il principale concorrente dei Blaeu, Joannes Janssonius (1588-1664). Lo riconobbe anche Kircher, ripetendo più volte che il merito principale del suo allievo consisteva nell'aver compilato l'atlante della Cina: "opera mirabile in quanto contiene tutto ciò che vi è di meraviglioso nella natura e nell'arte" soprattutto grazie alle quindici mappe delle province in grande scala che la corredano "il quale apparato pone davanti agli occhi la Corografia

dell'intero Impero Cinese". Non a caso, le descrizioni di Martini contribuirono a diffondere quella "passione per la Cina" che avrebbe contraddistinto la cultura europea fino alla metà del Settecento e anche oltre, con la diffusione della moda delle *chinoiserie*, ossia dell'uso di stilemi, figure e motivi decorativi ispirati all'arte cinese, anche in maniera piuttosto libera e fantasiosa, a dimostrazione del fatto che mito e leggenda, quando si trattava dell'Estremo Oriente, facevano sempre presa sulle coscienze occidentali.

che egli aggiunse molto di suo, se non altro per rendere il testo comprensibile ai lettori europei, oltre al calcolo delle coordinate geografiche delle principali città, senza le quali sarebbe stato impossibile costruire delle carte così precise come quelle che compaiono nel *Novus Atlas*. L'impostazione stessa richiama i grandi atlanti regionali europei e non le coeve opere cinesi, con informazioni ricavate da diverse fonti e attentamente vagliate, al fine di realizzare una sintesi quanto più aggiornata, completa, esau-



18

Pur affermando di aver viaggiato in lungo e in largo attraverso l'impero, visitando personalmente sette province, Martini riconosce esplicitamente di aver utilizzato le migliori fonti cinesi per documentarsi: "Non c'è motivo di credere che ciò sia nato dal mio cervello o inventato da me. Io, infatti, confesso candidamente e con sincera onestà di aver attinto tutte queste notizie dai libri di geografia e da mappe fatte e stampate dai cinesi stessi, una per ogni provincia, che ho con me e che sono pronto a mettere sotto gli occhi di chi è curioso di tali argomenti. Chiunque non sia del tutto incompetente di geografia, capirà facilmente con quale cura e attenzione io abbia compiuto questo lavoro" (Martini, 2002).

Studiosi recenti hanno individuato le fonti di Martini in alcuni atlanti cinesi molto noti, corredati di carte o composti di solo testo. Qualche storico olandese ha voluto affermare che l'atlante di Martini fosse una semplice traduzione in latino delle opere cinesi da lui consultate, quasi un plagio, ma una comparazione attenta tra l'opera e le sue fonti dimostra

stiva e autorevole possibile.

Esaminando l'opera, appare evidente una maggiore attenzione per il dettaglio e la complessa articolazione in regioni e province della Cina, più per la geografia umana che per quella fisica. L'atlante si apre con una sintesi storica, dove ancora una volta sono del tutto assenti i francescani e i loro tentativi di evangelizzazione della Cina nel Medioevo. Dato che non è pensabile che i gesuiti non conoscessero la loro storia, è probabile che non intendessero mescolare il loro approccio "morbido" alla cultura cinese con lo zelo iconoclasta che animava gli ordini mendicanti provenienti dalle Filippine, i quali, proprio in quegli anni, stavano creando non pochi problemi alla missione cinese. Per ciascuna provincia (*sheng*), Martini applica la suddivisione in città (*fu*), circondari (*zhou*), distretti (*xian*) e municipi (*zhen*), rispettando la tradizionale struttura gerarchica dell'amministrazione cinese. In questo modo, per alcune località, egli fu il primo europeo non soltanto a indicare il nome, ma anche a fornire dati geografici o economici.





La presenza di numerose carte a scala corografica permette altresì di visualizzare le città descritte direttamente sulla mappa: anche in questo caso, sono innumerevoli le località che compaiono per la prima volta in un'opera di matrice europea. La suddivisione in province caratterizza anche la grande carta generale della Cina, nel cui cartiglio si legge: "Impero Cinese suddiviso in quindici Regni o Province insieme alla vera posizione di Città Metropolitane, Monti, Fiumi, Laghi, e delle restanti cose degne di considerazione". Una curiosità è che tutti gli studiosi gesuiti successivi e di conseguenza anche i cartografi europei che ad essi si ispirarono, continuarono a rappresentare le 15 province in cui era suddivisa la Cina in epoca Ming e non le 18 in cui fu ripartita dalla nuova dinastia Qing sotto l'imperatore Kangxi nel 1676, comprendendo anche i territori aviti della Mancuria e quelli conquistati in Asia centrale. Tra le varie cose, Martini chiarì anche la questione della presunta insularità della Corea: "Riguardo la Corea, se essa sia isola o continente, presso gli europei esistono opinioni diverse e incerte, ma secondo me è assolutamente certo che è una penisola e che non può essere circumnavigata in alcuna maniera" (Martini, 2002).

Un'altra novità importante fu la geniale idea di far passare il meridiano zero per Pechino invece che per le Canarie, al duplice scopo di facilitare il calcolo della longitudine e garantire la giusta enfasi alla rappresentazione della Cina, collocata non più ai margini ma al centro dell'ecumene. In tal modo, l'evoluzione risultava completa: dalla prima carta di Ricci a quella di Martini, il Regno di Mezzo aveva recuperato la sua posizione centrale primitiva, almeno nella coscienza dei cinesi. Alcune affermazioni di Martini, che a prima vista possono sembrare strane, si spiegano come il portato di miti e leggende tratte dalle fonti cinesi. È il caso, ad esempio, di quando scrive che "nel suo insieme l'Impero Cinese è di forma quasi quadrata e così è rappresentato sulle mappe cinesi" (Martini, 2002). Nella simbologia cinese, infatti, la città e in generale tutto ciò che è abitato dall'uomo deve essere, per definizione, di forma quadrata, compresa la superficie terrestre. La stessa Città Proibita, centro del potere imperiale fino all'avvento della Repubblica, mostra ancora oggi la sua pianta quadrata,

già descritta da Marco Polo. Le prove archeologiche confermano le informazioni del viaggiatore veneziano a proposito dell'urbanistica di Cambaluc-Pechino: "Questa nuova città è grande in giro da ventiquattro miglia, cioè sei miglia per ogni canto, ed è tutta quadra, ché non ha più dall'uno lato che dall'altro [...] e sapiate che le strade della città sono così dritte che una porta vede l'altra" (Marco Polo, 1975).

A parte le fonti cinesi, Martini usò probabilmente anche fonti europee, tra cui la relazione di Ricci (quasi sicuramente, però, nella forma divulgata da Nicolas Trigault) e le mappe dei suoi predecessori, comprese quelle di Aeni. Tuttavia, l'autore europeo citato - e confutato - il maggior numero di volte è Marco Polo, che nell'indice troviamo indicato con le sole iniziali: "M.P. Venetus". Questa contrapposizione, a distanza di secoli, mirava a sottolineare le caratteristiche intrinsecamente superiori della propria opera rispetto a quella di Marco Polo. Fin dalle prime pagine, infatti, Martini indica nel veneziano una delle principali cause dell'arretratezza e degli errori presenti nella cartografia europea: "Che cosa poi siano Khanbaliq, Quinsay, Catay e Mangi, più avanti io mostrerò più chiaramente che con la luce del mezzogiorno, quando deluciderò anche molte altre cose, da cui si potrà facilmente comprendere che sono presso Marco Polo Veneziano e sono state causa di errore per molti fino a oggi" (Martini, 2002).

Da un lato, la scelta dell'antagonista ci conferma ancora una volta il perdurare della fortuna del *Milione* durante il Seicento, come d'altronde appare evidente anche dalla cartografia e dalle relazioni di viaggio di quel periodo, che continuavano a riportare nomi e informazioni risalenti al viaggiatore duecentesco. Sebbene Ricci e gli altri gesuiti avessero confutato molte delle sue affermazioni, la visione europea era ancora saldamente ancorata alle parole fiabesche del veneziano, che tanto avevano influenzato gli esploratori del Rinascimento, a partire dallo stesso Cristoforo Colombo. Per questo motivo, nonostante il maceratese avesse più volte indicato l'identità fra il Catai e la Cina, fu necessario attendere il sacrificio di Bento de Góis perché i geografi europei accettassero finalmente il dato di fatto.

Il punto è che c'erano grossi interessi

in ballo riguardo a possibili vie alternative a quella del Capo di Buona Speranza per raggiungere l'Estremo Oriente e faceva gioco a molti sostenere che a nord della Cina esistesse un altro impero, altrettanto ricco e civile, raggiungibile attraverso un passaggio a nord-est o a nord-ovest che non interferisse con il monopolio della corona portoghese sancito a suo tempo dal trattato di Tordesillas, con quello della VOC stabilito dagli Stati Generali della Repubblica delle Sette Province Unite e con quelli delle altre Compagnie delle Indie Orientali concessi dai rispettivi governi. Lo dimostra anche il fatto che per lungo tempo il Nord America fu ritenuto un'appendice dell'Asia, unito a questa per le appendici settentrionali o separato da essa da uno stretto facilmente navigabile. Dall'altro lato, sembra quasi che Martini volesse fare giustizia dei tanti pregiudizi che avevano inficiato fino a quel momento la conoscenza europea del mondo orientale, come il mito delle 7.448 isole che avrebbero punteggiato i mari della Cina, lo stretto di Anian che avrebbe consentito di raggiungere direttamente la Cina passando a nord del continente americano e la divisione tra la Cina settentrionale (Catai) e quella meridionale (Mangi), frutto di una ben precisa contingenza storica e assurda invece a dogma geografico.

La contrapposizione tra le due opere è netta, non soltanto nei contenuti - com'è ovvio - ma anche e soprattutto nelle forme. Il racconto di Marco Polo nacque dall'esperienza diretta e quotidiana di un mercante: anche se alcune informazioni potevano essere giunte al suo orecchio come racconti di seconda o terza mano, nel complesso si trattava di notizie ricavate prevalentemente dall'esperienza di viaggio. Non c'era nessuna astrazione, nessuna concettualizzazione, nessuna generalizzazione, per cui dal *Milione* non si può ricavare altro che una cartografia itineraria, piena di incongruenze e contraddizioni, costituita in fondo più da simboli e da *mirabilia* che da dati oggettivi. Al contrario, l'atlante di Martini poteva a ben ragione essere considerato interamente "nuovo", perché basato sullo studio delle fonti cinesi e sulle osservazioni effettuate mediante l'astrolabio durante i suoi lunghi spostamenti attraverso il paese. L'autore stesso lo scrive nella dedica: "per ampio tratto percorsi con lo sguardo i territo-



ri soggetti alla Cina e quanti più regni potei, sottoponendoli a misurazione in rapporto al cielo” (Martini, 2002).

Dal punto di vista concettuale, era un ritorno alla cartografia scientifica d’ispirazione greco-ellenistica, ma depurata da tutte le fantasie dovute all’eccessiva distanza, alla frammentarietà delle notizie e alla mancanza di conoscenza diretta. Finalmente, per l’estremità orientale dell’ecumene, si dissolveva l’antico mito, ancora coltivato da Erodoto, secondo cui tutte le meraviglie si rifugiavano sull’orlo dell’oceano. Avendo vissuto a lungo in Cina, Martini fu in grado di escludere tutto ciò che non aveva riscontro nella realtà. La sua è a buon diritto una “geografia scientifica”, perché basata soprattutto sui rilievi astronomici, eseguiti direttamente o mutuati dalle opere cinesi. Nel volume compaiono delle tabelle con le coordinate delle varie città: nel lettore attuale queste tabelle non suscitano particolare interesse, perché siamo abituati a vederle sulle nostre carte, ma per il Seicento erano una novità assoluta. La cartografia derivava quindi dall’esatta ubicazione dei toponimi in base alle coordinate, secondo quanto aveva insegnato Tolomeo. Le distanze e le direzioni cessavano di essere informazioni indispensabili, perché le coordinate erano sufficienti per individuare i luoghi. Martini adoperava ancora i nomi dei venti della tradizione mediterranea, ma senza insistere per ubicare ogni luogo in relazione con gli altri.

In base alle coordinate, il gesuita trentino poté collocare le città e i luoghi in maniera precisa e definitiva sulla carta e paragonare le loro posizioni con quelle delle principali città europee, cosa impossibile per i viaggiatori che, come i Polo, si muovevano empiricamente. In questo modo, Martini riuscì a mettere fine una volta per tutte all’errore commesso da molti cartografi europei che collocavano la Grande Muraglia e Pechino a 50° di latitudine nord, mentre i rilievi da lui eseguiti dimostravano che Pechino era situata a circa 40° o, meglio, a 39° 59’ nord (Martini, 2002), poco più dei 39° 57’ odierni. Grazie alle sue caratteristiche innovative, il *Novus Atlas Sinensis* divenne il punto di riferimento per intere generazioni di mercanti, diplomatici, missionari e viaggiatori occidentali diretti in Estremo Oriente, acquisendo una fama e una notorietà offuscate soltanto un secolo dopo, con

la pubblicazione delle ancora più accurate descrizioni dei gesuiti francesi. Da quel momento, il *Novus Atlas Sinensis* fece perdere le proprie tracce, sostituito da altri, più avanzati strumenti di conoscenza geografica e solo in anni recenti è stato riscoperto e riportato agli onori della cronaca come una delle maggiori imprese culturali del Seicento.

### Ferdinand Verbiest e i gesuiti “matematici del re”

La nuova dinastia mancese dei Qing, salita al potere nel 1644, essendo impegnata a consolidare il proprio dominio sul paese, soprattutto nelle province meridionali, dove si era concentrata la resistenza dei loro predecessori Ming, e ad ampliare la propria sfera d’influenza all’esterno, principalmente verso la Mongolia esterna, dove le popolazioni nomadi erano in fermento, e verso il Turkestan, dove l’espansionismo tibetano minacciava il predominio cinese, non prestava molta attenzione a quanto accadeva nel resto del mondo. Ma la sempre più massiccia presenza europea lungo le coste meridionali del paese, la temporanea occupazione di Taiwan da parte di spagnoli e olandesi e gli evidenti vantaggi economici che derivavano dal commercio con gli occidentali, spinsero l’imperatore Kangxi, terzo della dinastia Qing e uno dei più grandi dell’intera storia della Cina, a chiedere informazioni più dettagliate sull’Europa. Nel 1669, quindi, i gesuiti Ludovico Buglio (1606-1682), Gabriel de Magalhães (1610-1677) e Ferdinand Verbiest prepararono un breve resoconto sul mondo occidentale, intitolato *Yulan xifang yaoji* [Descrizione dei più importanti regni dell’Occidente per la conoscenza dell’imperatore], in parte derivato dal *Xifang dawen* di Aleni con gli opportuni aggiornamenti, e lo presentarono all’imperatore, che lo fece poi tradurre in mancese. Testi e didascalie erano più brevi rispetto al prototipo e fornivano notizie sommarie sui territori, le dogane, i popoli, i prodotti, le distanze via mare e le rotte in Occidente.

Verbiest era destinato a diventare il più illuminato prosecutore dell’opera di Ricci, Aleni e Martini nella seconda metà del Seicento, tanto da essere nominato responsabile dell’intera missione in Cina, un riconoscimento per il suo

elevato contributo in difesa dei gesuiti e in favore della propagazione del cristianesimo. Giunto a Macao nel 1658 insieme a Martini, svolse attività missionaria nello Shaanxi fino al 1660, quando fu chiamato ad assistere il confratello Schall a Pechino, che si stava occupando della correzione del calendario. Nominato da Kangxi presidente dell’Ufficio di astronomia e direttore dell’Osservatorio astronomico, s’impegnò nella sua ricostruzione, dotandolo anche di nuovi strumenti. Inoltre, completò la riforma del calendario già iniziata da Schall, eliminando il mese supplementare che veniva aggiunto per accordare i calcoli con le osservazioni. Nel 1672 Verbiest pubblicò il *Kunyu tushuo* [Commenti alle mappe del mondo], in cui discuteva importanti questioni relative alla topografia, ai terremoti, alle montagne, alle maree, alle correnti oceaniche, ai fiumi, ai torrenti, ai popoli del mondo, ai costumi e a vari prodotti. I gesuiti avevano pubblicato molte opere su questi argomenti in precedenza. Verbiest selezionò le notizie più interessanti e aggiunse nuove informazioni, per rendere più evidenti le verità espresse in quelle opere. Nel secondo volume incluse anche una versione ridotta del *Zhifang waiji* di Aleni, cui aggiunse però una serie di immagini di animali mitici dei vari continenti (unicorno, rinoceronte, tacchino, giraffa, ecc.) e delle meraviglie del mondo antico (giardini pensili di Babilonia, mausoleo di Alicarnasso, tempio di Efeso, faro di Alessandria, ecc.). Le tavole naturalistiche erano ricavate dalla *Historiae animalium* del medico e naturalista svizzero Conrad Gesner (Zurigo, 1551-1558 e 1587), mentre quelle dei monumenti provenivano dal *Theatrum orbis terrarum sive Atlas Novus* di Blaeu.

Nel 1674, Verbiest pubblicò un planisfero intitolato *Kunyu quantu*, [Carta geografica di tutto il globo terrestre], eseguito in proiezione stereografica equatoriale. Derivato dal prototipo di Rumold Mercator (figlio e continuatore del più noto Gerard) del 1587, consiste in due emisferi, ciascuno dei quali misura 154 centimetri di diametro. È inciso su matrici xilografiche e diviso in otto fogli, che misurano approssimativamente 179 x 54 centimetri ciascuno, molto simili a quelli del mappamondo di Ricci del 1602. La stampa xilografica, ovviamente, produceva un segno meno netto e preciso di quella calcografica,





per cui le grandi dimensioni delle carte erano un espediente utile per poter inserire maggiori dettagli. In secondo luogo, le matrici xilografiche tendevano a consumarsi più velocemente durante il processo di stampa, per cui consentivano di tirare un numero inferiore di esemplari di adeguata qualità tipografica. Ogni emisfero è composto da tre sezioni, mentre le due esterne sono destinate ai cartigli e danno informazioni generali sulla geografia fisica. Grazie alle sue gigantesche dimensioni, infatti, il planisfero di Verbiest consentiva di inserire le più svariate informazioni: i 14 cartigli spiegano fenomeni naturali e meteorologici come i quattro elementi, i due poli, la Terra e la sua forma sferica, la pioggia e le nuvole, i venti, i movimenti dell'aria, gli effetti delle maree, le correnti oceaniche, i terremoti, gli esseri umani, i fiumi, i torrenti, le montagne, ecc. La maggior parte del disegno cartografico è occupata dalle raffigurazioni dei cinque continenti (Europa, Asia, Africa, America e Magellanica).

La rappresentazione della Cina appare senz'altro più accurata rispetto alle coeve mappe europee, sebbene vengano riproposti, senza correzioni o approfondimenti, alcuni errori tradizionali: continua a mancare l'isola di Hokkaido nella raffigurazione del Giappone, America e Asia appaiono divise da uno stretto molto approssimativo e la Grande Muraglia si spinge erroneamente fino al mare. La modifica più evidente, però, riguarda la California, diventata un'unica gigantesca isola che corre parallela alla costa occidentale degli attuali Stati Uniti, segno che le fonti europee di Verbiest erano successive al 1625. I toponimi sono arricchiti da note e descrizioni. Navi di foggia europea compaiono in mezzo agli oceani, mentre sulla terraferma sono sparse varie specie di animali.

Come fonte più immediata per le informazioni relative al resto del mondo, Verbiest usò probabilmente la *Nova totius orbis terrarum tabula* di Willem Blaeu, nella versione rivista del 1660. Oltre alle opere dei predecessori Ricci e Aleni, l'autore utilizzò anche il *Biao-du shuo* [Spiegazione dello gnomone] di Sabatino de Ursis e il *Kongji gezhi* [Trattato sulla composizione materiale dell'universo] di Alfonso Vagnoni (1566-1640). Probabilmente consultò pure il planisfero di Francesco Sambiasi (1582-1649), pubblicato a Nanchino nel

1633, visto che questo porta lo stesso titolo della mappa di Ricci ma con i necessari aggiornamenti per tenere conto dei progressi nelle esplorazioni geografiche, specie nell'area dell'Indo-Pacifico, grande protagonista del XVII secolo.

Nel 1678, Verbiest spedì una lettera ai suoi superiori a Roma per chiedere aiuti materiali per la missione in Cina e in particolare l'invio di gesuiti versati in matematica e astronomia, necessari per portare a termine la riforma del calen-

drone, un compito che i gesuiti si erano assunti sin dal loro arrivo a corte, in sostituzione degli astronomi musulmani che se ne occupavano prima. In un impero prettamente agricolo, come quello cinese, conoscere esattamente le date per le cerimonie religiose propiziatorie

rivestiva la massima importanza per garantire il potere della dinastia regnante, la cui permanenza sul trono dipendeva dal favore del Cielo, che si manifestava sotto forma di tempo favorevole, ricche messi e cibo abbondante. In Francia, il confessore del re, François d'Aix de la Chaise (1624-1709), anch'egli gesuita, si fece portavoce di questa richiesta e convinse Luigi XIV della convenienza di finanziare una spedizione di gesuiti matematici e astronomi francesi in Cina. Nel 1684, padre



19



20



21

dario, un compito che i gesuiti si erano assunti sin dal loro arrivo a corte, in sostituzione degli astronomi musulmani che se ne occupavano prima. In un impero prettamente agricolo, come quello cinese, conoscere esattamente le date per le cerimonie religiose propiziatorie

Fig. 19 - Ritratto di Ferdinand Verbiest, XIX secolo, Roma, Minerva Auctions

Fig. 20 - Artista cinese, Ritratto dell'imperatore Kangxi, tardo XVII secolo, Pechino, Palace Museum

Fig. 21 - Ferdinand Verbiest, *Kunyu quantu* [Carta geografica di tutto il globo terrestre], Pechino, 1674, Londra, Sotheby's



Philippe Couplet (1622-1693), matematico gesuita missionario in Cina, inviato da Verbiest, fu ricevuto a Versailles dal Re Sole insieme al giovane convertito cinese Michael Alphonsus Shen Fuzong, allo scopo di sollecitare l'intervento di Parigi a sostegno della missione in affiancamento o in sostituzione di Lisbona, ora che il Portogallo aveva meno risorse e meno interesse a promuovere l'attività di evangelizzazione in Cina. La simultaneità e l'insistenza delle richieste fecero sì che Luigi XIV si convincesse a



22

inviare una spedizione scientifica ufficiale in Estremo Oriente.

Per fornire ai missionari-scienziati la necessaria preparazione culturale e un equipaggiamento tecnico-scientifico di prim'ordine, vennero coinvolti l'Académie royale des sciences, fondata da Colbert nel 1666, e l'Observatoire astronomique di Parigi, nella persona del suo direttore, l'astronomo italiano (nativo di Perinaldo, in Liguria) naturalizzato francese Gian Domenico Cassini (1625-1712), che incaricò i gesuiti di eseguire osservazioni, misure e calcoli di tipo particolare, per ricerche di carattere geodetico. La spedizione, formata dai padri Jean de Fontaney (1643-1710, superiore della missione), Guy Tachard (1648-1712, destinato a fermarsi nel Siam), Claude de Visdelou (1656-1737), Louis Le Comte (1655-1728), Joachim Bouvet (1656-1730) e Jean-François Gerbillon (1654-1707), che portavano il titolo di "Matematici del Re di Francia nelle Indie e in Cina", salpò da Brest a bordo di due navi il 3 marzo 1685 e sbarcò a Ma-

cao nel 1687, dopo una sosta nel Siam. La loro dotazione comprendeva i più moderni strumenti astronomici, geodetici e topografici disponibili, tavole delle effemeridi aggiornate e un gran numero di libri di argomento scientifico.

Il Tribunale dei riti, sempre sospettoso nei confronti degli stranieri, inizialmente proibì loro di entrare in Cina e fu solo grazie all'intercessione di Verbiest che essi poterono stabilirsi a Pechino nel 1688. I gesuiti francesi operavano al di fuori del *padroado* portoghese, perché il



23

re di Francia non poteva accettare che un gruppo di suoi sudditi, benché religiosi, fosse sottoposto all'autorità di un monarca straniero. Questo fatto generò conflitti di attribuzioni e competenze in seno alla Compagnia, che non giovarono alla causa del cristianesimo in Cina, perché misero in cattiva luce tutti i missionari agli occhi delle autorità. In ogni caso, anche se non occupavano posizioni ufficiali a corte, l'opera dei gesuiti francesi fu molto significativa per quanto riguarda il trasferimento delle conoscenze scientifiche occidentali ai cinesi. Bouvet e Gerbillon si fermarono nella capitale e vi fondarono una nuova residenza nel 1700. La casa francese divenne ben presto un importante centro di ricerca scientifica, perché aveva una buona biblioteca, moderni strumenti di fisica e chimica e un piccolo osservatorio astronomico. Antoine Gabil (1688-1759) eccelleva tra i gesuiti astronomi francesi. Egli fu l'autore della prima storia europea dell'astronomia cinese, pubblicata in Francia nel 1732. Un altro

gesuita francese, Michel Benoist (1715-1774), introdusse per la prima volta il sistema copernicano in Cina nel 1761. I gesuiti francesi mantennero stretti legami con la madrepatria e per questo Etienne Souciet pubblicò a Parigi nel 1729 una raccolta di osservazioni effettuate dai gesuiti astronomi in Cina. L'ultimo gesuita della missione francese, che rimase a Pechino anche dopo la soppressione della Compagnia nel 1773, fu Joseph Amiot (1718-1793).

Bouvet e Gerbillon, come abbiamo visto, si stabilirono a Pechino per insegnare matematica e astronomia all'imperatore Kangxi, che aveva un forte interesse ad apprendere le scienze occidentali: un arazzo di Beauvais esposto al Paul Getty Museum di Malibu, in California, li raffigura mentre dispiegano tutta la loro sapienza di fronte all'augusto spettatore, in mezzo a globi celesti, sfere armillari, cannocchiali e libri di effemeridi. Essi, fra l'altro, scrissero diversi trattati matematici in lingua mancese, che l'imperatore volle fossero tradotti in cinese, aggiungendo di suo pugno la prefazione. La stima e la confidenza reciproche aumentarono a tal punto che egli consentì loro di erigere una residenza e una chiesa entro le mura della Città Proibita, completate nel 1702. Il loro impegno in difesa del cristianesimo contro le persecuzioni da parte degli oppositori fu ben degno di quello del loro predecessore Verbiest.

Bouvet ritornò in Francia nel 1697, allo scopo di reclutare nuovi missionari, portando con sé in dono per il Re Sole ben 49 volumi in lingua cinese. Luigi XIV, a sua volta, affidò a Bouvet per l'imperatore Kangxi un'intera collezione di incisioni magnificamente rilegata. Nel 1699, Bouvet giunse per la seconda volta in Cina, accompagnato da 10 nuovi missionari, tra cui Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736), Jean-Baptiste Régis (1663-1738) e Dominique Parrenin (1665-1741). Kangxi lo onorò con il titolo di precettore di suo figlio, l'erede al trono designato. Fra il 1708 e il 1715, Joachim Bouvet, Pierre Jartoux (1668-1720) e Jean-Baptiste Régis furono occupati nel rilevamento topografico del paese e nella redazione di mappe delle varie province. La pianificazione di questa impresa cominciò alla fine del XVII secolo e l'intero progetto fu completato nel 1717. Uno degli scopi era la precisa determinazione della lunghezza del *li* ci-



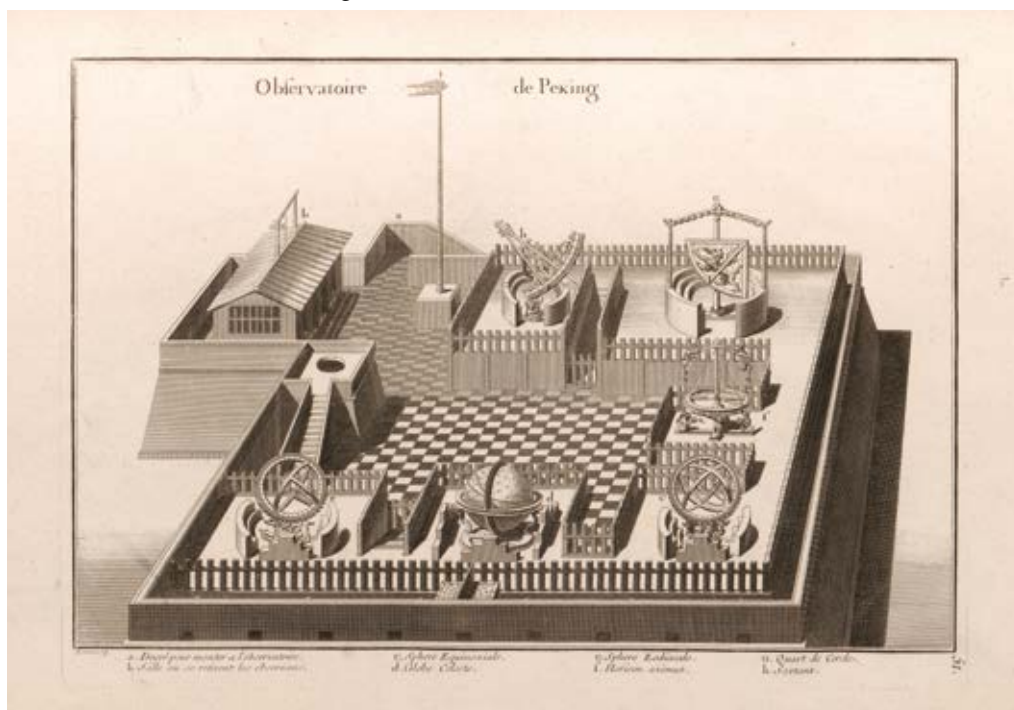


nese in termini di gradi di meridiano. Il lavoro sistematico sul campo iniziò nel 1702.

L'imperatore Kangxi mostrò subito un grande interesse per le attività del gruppo, che comprendeva ufficiali imperiali, astronomi cinesi (tra cui He Guandong e Ming Antu) e lama tibetani, formati in matematica presso l'Ufficio di astronomia, insieme ai gesuiti. Per facilitarne il compito, chiamò a collaborare i funzionari locali e fece aprire gli archivi provinciali, onde mettere a disposizione tutto il materiale raccolto in precedenza. Gli studiosi accertarono che un grado di longitudine terrestre corrispondeva a 195 *li* e 6 *pu* degli standard di misurazione in uso a quei tempi. Così la lunghezza del *li* cinese venne fissata astronomicamente una novantina d'anni prima di quella del chilometro, perché fu solo nel 1791 che l'Académie royale des sciences di Parigi suggerì che il metro dovesse essere la diecimillesima parte della circonferenza terrestre al livello del mare. Un'altra sorprendente scoperta fu la lunghezza ineguale del grado di longitudine. Si scoprì infatti che, alla latitudine di 47° nord, un grado di longitudine era di 258 piedi più lungo rispetto a uno analogo misurato alla latitudine di 41° nord. Anche se Régis e gli altri gesuiti avevano fiducia nell'accuratezza delle loro misurazioni, essi subivano l'influenza di Gian Domenico Cassini, che pensava che la Terra fosse schiacciata all'equatore e non ai poli.

Questa iniziativa, che secondo Joseph Needham portò "non solo alla migliore carta mai eseguita in Asia, ma anche alla più valida e accurata", fu tanto apprezzata da meritarsi persino l'elogio di Voltaire, il quale, nella voce dedicata alla geografia del suo *Dizionario filosofico*, sottolineò che "la Cina è il solo paese dell'Asia di cui si abbia una misura geografica, perché l'imperatore Cam-Hi impiegò i gesuiti astronomi per costruire delle carte esatte; ed è ciò che i gesuiti hanno saputo fare meglio. Se si fossero limitati a misurare la Terra, non sarebbero stati proscritti sulla Terra" (Quaini-Castelnovi, 2007). L'opera che ne derivò, intitolata *Huangyu quantu* o *Huangyu quanlantu* [Mappa completa dei territori dell'imperatore], prese il posto dell'atlante di Martini come descrizione più aggiornata e completa dell'impero cinese. In Europa fu pubblicata da Matteo Ripa fra il 1717 e il 1726.

Quasi contemporaneamente ne comparvero anche quattro differenti edizioni cinesi, che servirono a loro volta come base per le rappresentazioni cartografiche della *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, pubblicata dal gesuita francese Jean-Baptiste du Halde (1674-1743) a Parigi nel 1735 presso l'editore Pierre-Gilles Le Mercier in quattro grossi volumi, arricchiti da 50 fra tavole e carte, incise dal migliore carto-



24

grafo francese dell'epoca, Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville (1697-1782), autore a sua volta, nel 1737, di un *Nouvel Atlas de la Chine, de la Tartarie chinoise et du Thibet*, pubblicato all'Aia, da Henri Scheurleer, nel 1737 e contenente 42 carte della Cina propriamente detta, del Tibet, del Giappone e della Corea, con un dettaglio mai visto fino a quel momento. Per completare il quadro, nel 1756 l'imperatore Qianlong (1711-1799) incaricò i gesuiti Félix da Rocha (1713-1781), José d'Espinha (1722-1788) e Michel Benoist di effettuare un nuovo rilevamento completo del territorio dell'impero. Da esso derivò l'opera intitolata (in portoghese) *Territórios nacionais do imperador Qianlong*, più noto come *Atlas da China de Qianlong*, con un corredo di 104 mappe che furono incise nel 1775.

Jean-Baptiste du Halde fu uno dei più valenti sinologi del Settecento, anche se non conosceva la lingua cinese, né visitò mai la Cina. Entrato nella

Fig. 22 - Sir Godfrey Kneller. Ritratto del convertito cinese Michael Alphonsus Shen Fuzong, 1688. Royal Collection Trust

Fig. 23 - Manifattura di Beauvais, Gesuiti astronomi all'Osservatorio di Pechino, 1697-1705. Malibu (CA), The J. Paul Getty Museum

Fig. 24 - Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, *Atlas général de la Chine, de la Tartarie chinoise, et du Tibet*. L'Osservatorio di Pechino, Parigi, 1790. Washington DC, Library of Congress

Compagnia di Gesù nel 1692, divenne successivamente professore in un collegio parigino. Fra il 1711 e il 1743, curò la pubblicazione delle *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, una raccolta in 34 volumi di testimonianze di missionari gesuiti sui più lontani paesi del mondo. Le opere di du Halde, e in particolare la *Description de la Chine*, esercitarono una notevole influenza sugli intellettuali illuministi. Le biografie e i trattati dei gesuiti, fino ad allora per la maggior parte inediti, divennero argomento di animate discussioni nei circoli culturali di tutta Europa sulla natura della monarchia filosofica, sul deismo, sulla religione naturale, ecc. La *Description* fu la prima opera enciclopedica a descrivere dettagliatamente tutti gli aspetti della vita cinese, compresi l'organizzazione dello Stato, le biografie degli imperatori, le tecniche agricole, i metodi di fabbricazione della porcellana, ecc. La sua



Fig. 25 - Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, *Atlas général de la Chine*. Carta della Cina, della Tartaria e del Tibet, Parigi, 1790, Washington DC, Library of Congress

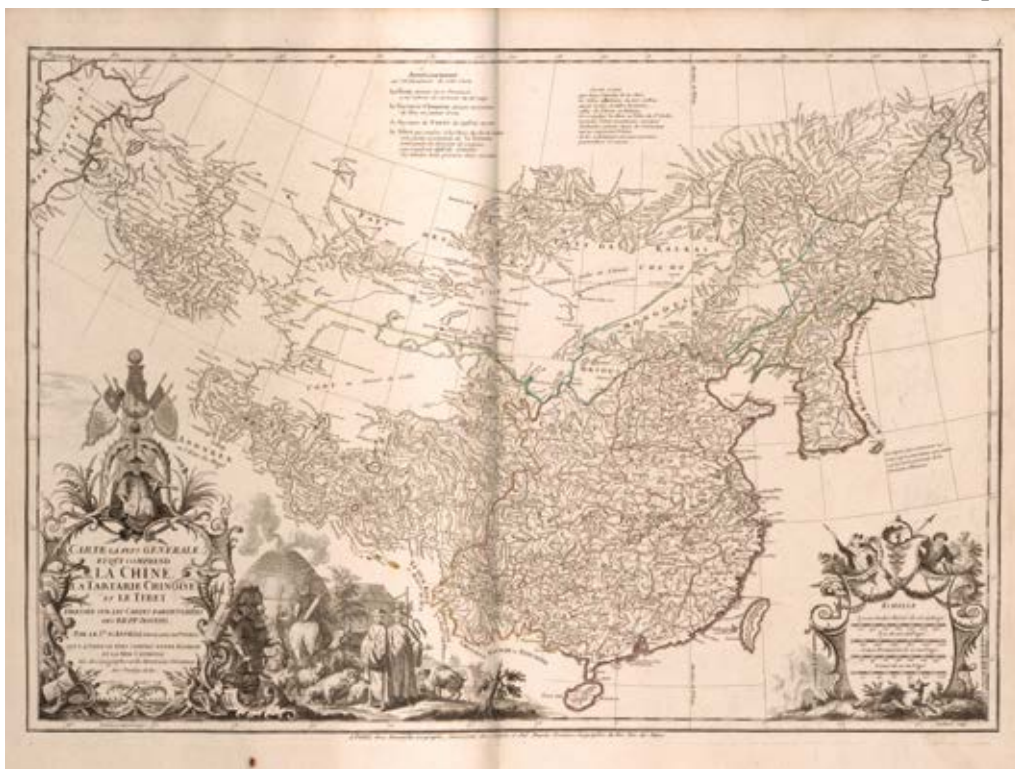
Fig. 26 - Giuseppe Castiglione, L'imperatore Qianlong a cavallo con armatura da parata, 1758, Pechino, Palace Museum

fama era tale e il suo costo così proibitivo che già l'anno dopo ne venne fatta un'edizione pirata in Olanda (all'Aia), in quarto e in broccatura: il suo prezzo di vendita, molto inferiore a quello dell'edizione originale, contribuì certamente alla maggiore diffusione dell'opera. Negli anni successivi si ebbero edizioni in lingua inglese (1738), tedesca (1741) e russa (1786, limitatamente al primo e secondo volume). L'opera, che continuò ad avere una grande fortuna per tutto il Settecento e anche oltre, è citata più

d'Anville, che solo più tardi sarebbe diventato "primo geografo del Re", ma che nel 1735 portava soltanto il titolo di "geografo ordinario del Re". Fu anche grazie a quest'opera, eseguita da uno dei migliori incisori di carte del tempo, Guillaume Nicolas Delahaye, che d'Anville, socio dell'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, diventò geografo-aggiunto dell'Académie royale des sciences e socio corrispondente di molte accademie straniere.

Nella prefazione all'opera, du Halde introduce così il lavoro del cartografo: "Per redigere le Carte e metterle in condizione di passare nelle mani degli Incisori ho messo gli occhi sul Sig. d'Anville, Geografo ordinario del Re. È quanto in effetti ha fatto con quella nettezza ed esatta giustezza che gli si riconosce. Sulla base delle Carte particolari ha costruito le Carte generali e ha dato loro un'estensione appropriata a far conoscere, anche indipendentemente dalle carte particolari, fino a che punto i Missionari hanno portato il dettaglio e la precisione in questa grande opera di Geografia. Ha intrapreso la Carta generale della Tartaria solo dopo aver preso comunicazione delle Memorie particolari del padre Gerbillon e averle combinate con le Carte". Il prospetto di vendita dell'opera, fatto circolare nel 1733, riconosce l'importanza del corredo cartografico: "Le Carte tutte nuove (...) che fanno parte dell'opera saranno da sole capaci di arricchire la Repubblica delle Lettere. È noto che i nostri più abili Geografi non hanno conosciuto che molto confusamente tutti questi vasti paesi che la Cina, la Tartaria Cinese, la Corea e il Regno del Tibet racchiudono. I Missionari che sono stati impiegati dall'imperatore Cang-hi a costruirne le carte, hanno percorso con i metodi di misura attuali questi paesi immensi della Cina e della Tartaria e non hanno risparmiato nessuna cura e fatica per darcele con un'esattezza e una precisione che quasi non si trova nelle Carte dei paesi più conosciuti". Più avanti questo rilevamento viene definito "l'opera più vasta di Geografia che sia stata fatta finora secondo le regole dell'Arte" (Quaini-Castelnovi, 2007).

Limitatamente al territorio del Tibet, du Halde è costretto ad ammettere che, a causa del divieto d'accesso imposto ai missionari, le carte sono state costruite, secondo il metodo perfezionato



25



26

volte nelle voci dell'*Encyclopédie*, dai fisiocratici nelle loro pubblicazioni e da numerosi accademici francesi nelle loro corrispondenze. All'estero fu letta da Goethe nel 1783 e, cosa ancor più rilevante, le missioni diplomatiche inglesi dirette in Cina dell'ammiraglio Lord Anson (1742) e dell'ambasciatore Lord Macartney (1793) s'imbarcarono con essa.

Il corredo cartografico consiste in 43 mappe, di cui 18 della Cina propriamente detta, tra carte generali e particolari, secondo la suddivisione amministrativa del paese in 15 province, e 25 che coprono le altre province e le regioni autonome della Mongolia Interna, del Xinjiang e del Ningxia. Per portare a termine l'edizione del lavoro cartografico, come abbiamo visto, du Halde decise di avvalersi della competenza del più grande cartografo francese del Settecento, Jean-Baptiste Bourguignon





da d'Anville, sulla base di dati tratti da "itinerari molto dettagliati e da misure prese da Tartari inviati appositamente, ben istruiti e diretti dai medesimi missionari". Un'altra innovazione e un grande vantaggio per lo studioso, segnalati nel prospetto, consistono nel fatto che tutte le carte regionali sono state costruite alla medesima scala e con la stessa proiezione, "come se tutte le tavole dovessero comporne una sola ed effettivamente si potrebbero riunire per farne una sola carta", per esempio una grande carta murale. Alle carte particolari delle varie province, che costituiscono l'obiettivo principale, vanno aggiunte sia le piante delle città cinesi, sia le mappe generali della Cina e della Tartaria, che comprende anche il Giappone, quella del Tibet e infine la carta generale, in apertura di volume, la cui area comprende tutte quelle delle carte più o meno particolari. Un ultimo dettaglio, interessante per capire come nell'economia della carta e dell'iconografia nessuno spazio dovesse andare sprecato, viene ancora sottolineato nel prospetto: "Oltre le carte, le tavole e le piante delle città, i cartigli e le vignette saranno ornati di figure, di simboli, degli animali e delle piante più singolari della Cina". Di fronte all'esattezza geometrica della carta, fu proprio nei cartigli che si rifugiarono i vecchi immaginari che avevano riempito delle loro fantasiose figure le mappe di un tempo. Per quanto l'inerzia dei fastosi cartigli barocchi che avevano caratterizzato le grandi opere olandesi si facesse ancora sentire, ci si era ormai avviati verso uno stile più austero e geometrico, che tendeva ad abbandonare il gusto per le allegorie in favore di una maggiore obiettività delle rappresentazioni.

Un indicatore di questa più moderna mentalità lo troviamo anche in du Halde, quando, non senza indulgere a un certo sensazionalismo, non esitò a includere nella sua *Description* "la carta e la relazione delle nuove scoperte che il capitano Bering aveva fatto nel suo viaggio da Tobolsk alla Kamtschacka, dove era stato inviato dallo Czar per verificare l'esistenza di un passaggio che desse accesso alla parte settentrionale dell'America". Con l'inclusione di questa carta, avuta dal re di Polonia, che creò non pochi fastidi all'autore in quanto le scoperte dell'esploratore danese Vitus Bering non erano state ancora pubbli-

cate in Russia, si può considerare concluso un periodo storico: quello segnato dalla grande e reciproca attrazione per l'esplorazione dei passaggi a nord-ovest e a nord-est che videro affaticarsi molti geografi e cartografi - dagli italiani agli inglesi, dagli spagnoli ai francesi, dagli olandesi ai russi - convinti di poter trovare una scorciatoia per annullare il vantaggio ispano-portoghese nella corsa all'Estremo Oriente. L'effetto della pubblicazione di queste carte delle alte latitudini fu molto rilevante, come ebbero a notare nel 1737 i "Mémoires de Trévoux", che proprio alla *Description* di du Halde accreditarono l'avvicinamento dell'Asia all'America e dunque l'allontanamento della Cina settentrionale dall'Europa: "la nuova Storia del P. Du Halde, stendendo più lontano la Tartaria cinese e più lontano ancora la Moscovia (...) aggiungendo 500 o 600 leghe alle 1.200 che finora si contavano, avvicina i russi all'America". Una conseguenza che avrebbe avuto un notevole effetto sui lettori più colti delle carte, aumentando ulteriormente la distanza fra l'Europa e la Cina (Quaini-Castelnovi, 2007).

#### BIBLIOGRAFIA

- G. Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina. Zhifang waiji*, a cura di P. De Troia, Brescia, 2009
- G. Bertuccioli-F. Masini, *Italia e Cina*, Roma-Bari, 1996
- B. Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina. Prima biografia di Padre Martino Martini, missionario-sinologo-geografo*, Trento, 1979
- N. Broc, *La geografia del Rinascimento*, Modena, 1996
- T. Brook, *Il cappello di Vermeer. Il Seicento e la nascita del mondo globalizzato*, Torino, 2015
- T. Brook, *La mappa della Cina del signor Selden. Il commercio delle spezie, una carta perduta e il Mar Cinese Meridionale*, Torino, 2016
- T. Brook, *Il leopardo di Kublai Khan. Una storia mondiale della Cina*, Torino, 2020
- P. Carloti-L. Caterina, *La Via della Porcellana. La Compagnia Olandese delle Indie Orientali e la Cina*, Genova, 2010
- M. Castelnovi, *Il primo atlante dell'Impero di Mezzo. Il contributo di Martino Martini alla conoscenza geografica della Cina*, Trento, 2012
- A. Caterino, *L'Universo in una Mano. Storia dei globi nel mondo occidentale*, Genova, 2005
- A. Caterino (a cura di), *Riflessi d'Oriente. L'immagine della Cina nella cartografia europea*, Genova, 2008

F. Demarchi-R. Scartezzini (a cura di), *Martino Martini. Umanista e scienziato nella Cina del XVII secolo*, Trento, 2005

M. Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, 2005

M. Fontana, *Matteo Ricci. Gesuita scienziato umanista in Cina*, Roma, 2010

G. Guadalupi, *La Cina rivelata. L'Occidente incontra il Celeste Impero*, Vercelli, 2003

J. Gernet, *Cina e Cristianesimo. Azione e reazione*, Casale Monferrato (AL), 1994

G.O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. Vita e opere di Martino Martini*, Milano, 2009

E. Lo Sardo (a cura di), *Atlante della Cina di Michele Ruggeri*, Roma, 1993

M. Martini, *Opera Omnia*. Volumi I, II e III, a cura di G. Bertuccioli, Trento, 1998-2002

E. Menegon, *Un solo cielo. Giulio Aleni S.J. (1582-1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina*, Brescia, 1994

L.M. Paternicò (a cura di), *La generazione dei giganti. Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, numero monografico della rivista semestrale "Sulla via del Catai", Trento, 2011

M. Quaini, *Il Mito di Atlante. Storia della cartografia occidentale in Età Moderna*, Genova, 2007

M. Quaini-M. Castelnovi, *Visioni del Celeste Impero. L'immagine della Cina nella cartografia occidentale*, Genova, 2007

G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, 2001

R.J. Smith, *Chinese maps. Images of 'All under heaven'*, New York, 1996

F. Surdich, *La Via della Seta. Missionari, mercanti e viaggiatori europei in Cina nel Medioevo*, Genova, 2008

F. Surdich, *La Via delle Spezie. La Carreira da Índia portoghese e la Cina*, Genova, 2009

V. Volpi, *Il Visitatore - Alessandro Valignano. Un grande maestro italiano in Asia*, Milano, 2011



# La Cartografia della Cina, i gesuiti, la Tabula Rogeriana

di Lu Huizhong



1

re orientali da cui provenivano esotici prodotti, l'immagine era quella di terre favolose abitate da mostri e dove si trovava il Giardino dell'Eden.

Parallelamente la cartografia cinese, pur avendo creato un valido sistema di mappatura del territorio, ignorava volutamente la rappresentazione dei paesi oltre i propri confini.

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 mussulmani arabo-persiani prima e i racconti di viaggio di Ibn Battuta (1304-1369) poi.

Conoscenze cinesi di prima mano vennero inoltre dai viaggi marittimi di Wang Dayuan (1311-1350) e dalle esplorazioni del generale Zheng He (1371-1434).

La prima mappa "cinese" con una parziale rappresentazione dell'Europa e dell'Africa è del 1402 e venne prodotta in Corea: il Kangnido, Mappa generale delle regioni e capitali storiche.

Ma alla lettura i toponimi sull'Europa e Africa suonano "strani", trascritti foneticamente in caratteri cinesi, derivanti da mappe arabo-persiane, la più celebre stampata nella Sicilia di Ruggero II nel 1154: la *Tabula Rogeriana* di Muhammad al-Idrisi.

Quindici anni erano stati impiegati per completare il testo della *Tabula*, illustrato con un planisfero e 68 tavole a colori bordate in oro, che raggruppate formano un rettangolo di circa 350 x 150 cm.

Vi è rappresentata anche una grande muraglia, che però è posta più a nord, per rinchiudere le mitiche genti di Gog e Magog, con la porta di ferro costruita da Alessandro Magno.

La *Tabula Rogeriana* fu per secoli la più completa rappresentazione dell'ecumene, la conformazione della Cina

Dalla Sera Metropolis, la città della seta di Tolomeo nel 150 d.C., fino al XVI secolo, nonostante le numerose ambascierie alla Cina: nel 166 (imperatore Antonino), nel 284, nel 643 (da Bisanzio Costante II), nel 711, nel 719, nel 742, nel 1081, nel 1091; i successivi resoconti dei viaggi di Marco Polo (1271-1295) e di Giovanni da Montecorvino (1289-1328), le conoscenze geografiche sulla Cina rimanevano scarse.

Sebbene gli europei aspirassero a una maggior comprensione delle ter-

Fig. 1 - Tolomeo Tavola XI dell'Asia, revisione di Gerardus Mercator, 1704

Fig. 2 - Versione Honkōji del Kangnido

Fig. 3-4 - Africa e Europa, particolari dalla versione Riukoku del kangnido

Fig. 5 - Planisfero della *Tabula Rogeriana* (capovolto per una visione Nord-Sud)



vi rimaneva ancora approssimativa, ma per la prima volta erano localizzati i nomi dei maggiori porti commerciali, Kanfou (Guangzhou) e Djankou (Quanzhou). A Quanzhou è ancora oggi esistente la più antica moschea costruita in Cina, nel 1009.

Quando nel 1555 venne prodotta la più completa mappa della Cina inclusa nell'atlante Guangyutu, i cartografi europei stavano completando i planisferi con le nuove scoperte geografiche, America soprattutto.

Ma sulla Cina permanevano dubbi e errori.

Le coste erano ancora approssimative, la Corea mancava, o forse era un'isola; non rilevando lo stretto di Anian si giungeva persino a considerare l'America come continuazione della Cina, così che la Terra del Fuoco era la "coda del drago cinese".

Tocca ai missionari gesuiti il compito di fare la sintesi delle mappe europee, arabe e cinesi: tra il 1582 e il 1602 Matteo Ricci produce i primi planisferi cinesi moderni, dalla Cina all'America.

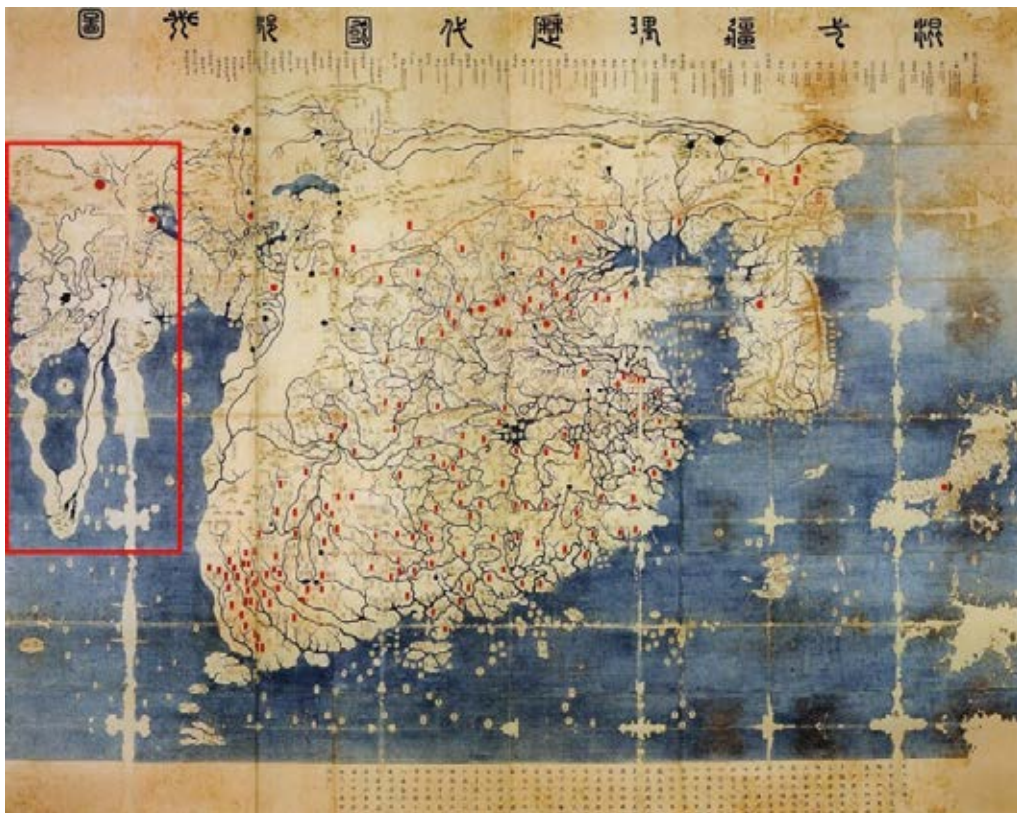
Nel 1623, ricorre questo anno il 400mo anniversario, Giulio Aleni con una felice intuizione, fa stampare il Wanguo Quantu, un planisfero accurato pur nelle ridotte dimensioni, in modo da poter essere inserito nel suo libro *Zhifang waiji* o tenuto in mano come mappa separata.

Nel planisfero aleniano sono indicati 204 toponimi, mentre alcuni in più sono descritti nel testo che accompagna la mappa, *Zhifang waiji* Geografia dei paesi stranieri alla Cina.

La localizzazione di tutti i toponimi con l'indicazione delle relative fonti, mappe europee e cinesi e cronache dei viaggi di esplorazione europei, chiude anche la diatriba con chi sostiene che i planisferi di Ricci e Aleni sono riedi-

**Toponimi riportati sull' Italia, rappresentata come due isole**

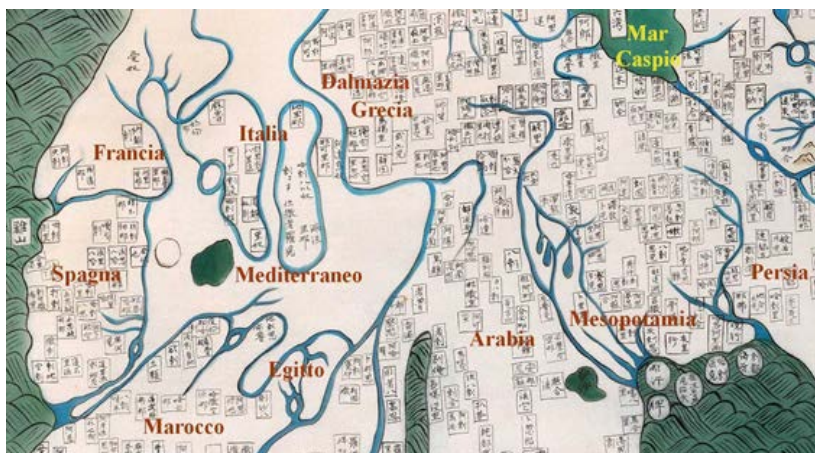
妳你那/妳你那 Nainina/Jinnina	Genova
麻魯 Malu	Amalfi (Malf)
它里禿 Talitu	Taranto
八你法 Banifa	Benevento
天丁戶 Tiandinghu	Tarquinia (Targina)
刺沒 Lamei/Lamo	Roma
渴都奴刺 Kedounula	Crotone (Katrana)
哈刺那 Halana	Calanna
里奴 Linu	Reggio di Calabria (Riu)
撒哈里那 Sahalina	Sicilia (solo sulla Honkōji)
滿法里那 Manfalina	Monopoli
你撒者羅兒 Nisazheluoer	Strongoli
哈刺八以奴 Halabayinu	Gallipoli
刺刺歹 Lala(dai)	Otranto (Adrant)
他里那 Talina / Dilina	Italia
那可里那 Nakelina	Ancona
阿速烏奴 Asuwunu	Osimo



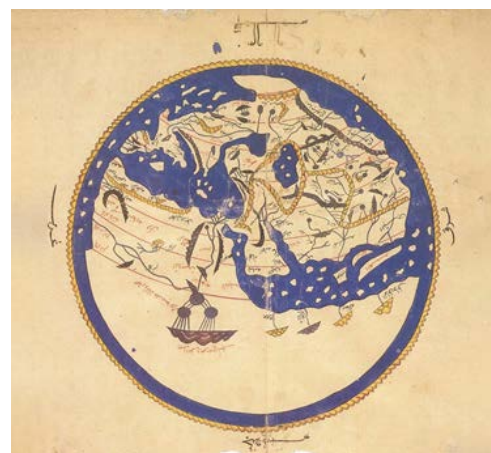
2



3

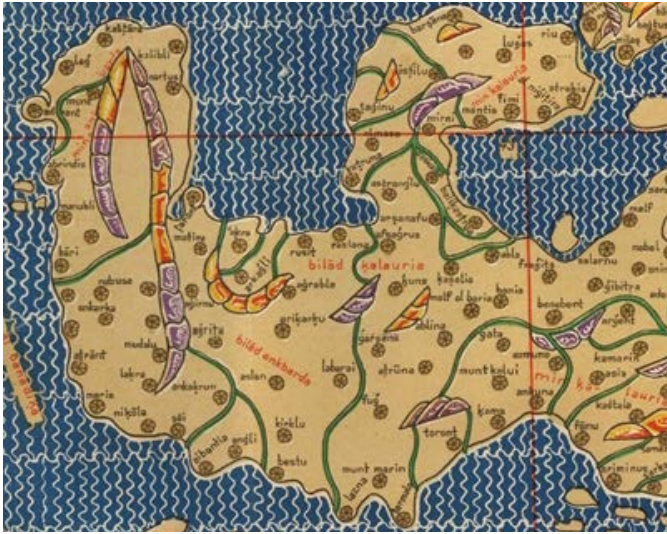


4

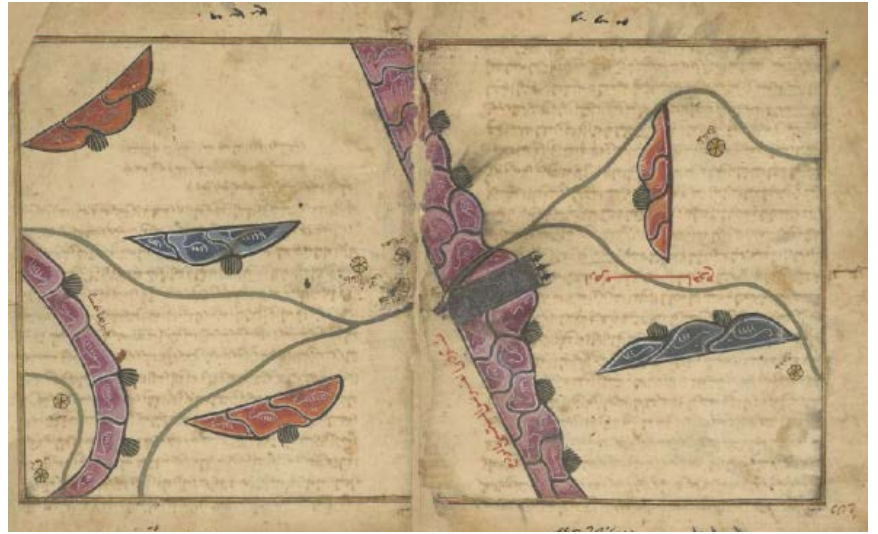


5





6



7



8



9



10

Fig. 6 - Sud dell'Italia, particolare della *Tabula Rogeriana*

Fig. 7 - La "porta di ferro" costruita da Alessandro Magno

Fig. 8 - La Cina nella *Tabula Rogeriana*

Fig. 9 - Abramo Ortelio, mappa della Cina. *Theatrus Orbis Terrarum*, 1603, pag. 109

Fig. 10 - Matteo Ricci, *Kunyu wanguo quantu*, 1602. La Cina, particolare di una copia giapponese acquerellata

zioni di antiche mappe cinesi, dato che molti toponimi non compaiono nelle mappe di Ortelio, ignorando le numerose produzioni cartografiche europee e i resoconti di navigazione di tutto il XVI secolo.

Se i gesuiti Ricci e Aleni avevano elaborato mappe in cinese per mostrare il mondo occidentale, un altro gesuita, Martino Martini, fece l'operazione inversa, trasporre in una bella copia latina i testi e le mappe cinesi. Ne nacque il *Novus Atlas Sinensis* pubblicato nel 1655, con il testo latino illustrato da 17 mappe.

Il messaggio e le novità apportate dalle mappe dei gesuiti ebbero un accoglimento più o meno entusiasta nella cartografia cinese.

Il planisfero di Mo Yitong del 1763 è praticamente un mappamondo europeo fatto in cinese,

Questa mappa, evidentemente basata sulle mappe dei gesuiti (nella didascalia accanto all'Europa il dio cristiano è scritto "Shang-di" 上帝 come in Matteo Ricci), è stata al centro di una nota





Fig. 11 - Giulio Aleni, 万国全图Wanguo Quantu, mappa dei diecimila paesi, copia presso la Reverenda Biblioteca Ambrosiana

Fig. 12 - Martino Martini, mappa della Cina dal Novus Atlas Sinensis, 1655

Fig. 13 - Planisfero di Mo Yitong, 1763

Fig. 14 - L'Europa, particolare del *Jingban tianwen quantu*, 1780

11



12



13

polemica, sostenuta nel libro *1421: La vera storia della spedizione cinese che scoprì l'America*, da Gavin Menzies, un ufficiale della marina inglese, secondo il quale la flotta di Zheng He avrebbe raggiunto l'Australia, la Nuova Zelanda, le Americhe, l'Antartico, la costa settentrionale della Groenlandia ed il Passaggio a nord-est.

L'ipotesi è stata completamente respinta dagli storiografi. Quindi la didascalia della mappa che la dice disegnata da 莫易同 Mò Yitóng, un suddito, a metà autunno dell'anno di Qianlong Gui Wei (1763), è da considerarsi attendibile.

Ma nel 1780 il *Jingban tianwen quantu* del 1780, pur contenendo due planisferi derivati da quelli dei gesuiti, è ancora una mappa tradizionale cinese, basata sul modello di una precedente, *Qiankun wanguo quantu gujin renwu shiji* (Mappa universale di tutti i paesi del mondo, con annotazioni degli eventi della umanità; c. 1600).

È una rappresentazione sinocentrica del mondo, in cui ogni paese al di fuori

della Cina viene relegato nella periferia. La Corea e le isole delle Indie Orientali sono rappresentate ad est e sud della Cina continentale.

Una striminzita Europa è compresa nell'angolo in alto a sinistra; in alto a sinistra l'Inghilterra 英吉黎国 ying-jí lí guó, sotto si trova una lunga nota sull'Olanda 荷兰 hélán, poi 大西洋 dà xī yáng (grande mare occidentale) e sulla destra l'Olanda occidentale 和囉西 hélán xī: l'Europa, isola circondata dal Grande Mare Occidentale, è finita.

NOTA

Le mappe sono state presentate sabato 7 ottobre 2023 nel salone Mario Piazza della Fondazione Civiltà Bresciana nella mostra **"Sotto lo stesso cielo. Incontri tra la Cina e l'Europa nella cartografia antica"**, inserita nell'evento organizzato dalla Università degli Studi di Brescia e dal Centro Studi Giulio Aleni, con la collaborazione della Fondazione Prospero Intorcetta, in occasione del 400mo anniversario della pubblicazione del *Zhifang Waiji*, la geografia e il planisfero cinesi di Giulio Aleni: **"Omaggio a Giulio Aleni, Marco Polo bresciano"**.



14



# Giuseppe Castiglione

## Un pittore gesuita milanese alla corte dei Qing

di Isabella Doniselli Eramo e Marco Musillo

82

All'inizio del Settecento, alla corte di Pechino si verificò uno dei più significativi e affascinanti incontri tra la cultura artistica e scientifica europea e quella cinese. Ne furono protagonisti gli artisti e scienziati gesuiti che prestavano servizio alla corte mancese. Tra di essi, in campo artistico, emerge la figura del gesuita Giuseppe Castiglione (Milano, 19 luglio 1688 – Pechino 16 luglio 1766), un artista milanese divenuto famoso in Cina, dove operò per più di 50 anni come pittore di corte, al punto che ancora oggi è citato nei più importanti manuali di storia dell'arte con il nome cinese di Lang Shining. In Italia, purtroppo, la sua figura è ancora poco conosciuta e valorizzata. Nel 2016, in occasione dei 250 anni della morte di Castiglione, la Biblioteca del Centro Pime di Milano ha promosso un ciclo di incontri sul tema, dal quale è scaturito un volume pubblicato da Luni Editrice<sup>1</sup> con il sostegno di Fondazione Intorcetta e dal quale ha preso le mosse la Sezione di Studi su Giuseppe Castiglione dell'Istituto ICOO (Istituto di Cultura per l'Oriente e l'Occidente) che è impegnata a promuovere e diffondere l'operato dell'artista gesuita milanese.

Castiglione cresce e si forma artisticamente nella Milano di fine Seicento, dove si respira ancora il clima culturale caratterizzato dal desiderio di acquisire saperi provenienti da luoghi lontani. Tale contesto culturale risale all'inizio del XVII secolo, e nasce principalmente dalla politica del Cardinale Federico Borromeo (1564-1631). Egli, tra l'altro, fu artefice dell'apertura al pubblico della Biblioteca Ambrosiana, ricca di libri, documenti, mappe e manoscritti che raccontavano dei "nuovi mondi", delle nazioni dell'Estremo Oriente, e dei popoli e civiltà rimaste per molto tempo sconosciute agli europei<sup>2</sup>. Inoltre, il Borromeo aveva sostenuto il diffondersi di

scuole pubbliche e private di ogni ordine e grado, contribuendo così a elevare il livello medio d'istruzione in tutta la città<sup>3</sup>. Infine, aveva incoraggiato le raccolte artistiche ed etnografiche, spingendo i collezionisti ad aprire al pubblico le loro collezioni e le loro *Wunderkammer*, contribuendo così a incrementare presso ampi strati sociali la curiosità e il desiderio e di approfondire la conoscenza di nazioni lontane<sup>4</sup>. Nel caso di Castiglione, tale atmosfera culturale senza dubbio contribuì ad un'apertura mentale e ad una curiosità verso forme artistiche completamente diverse da quelle in cui si stava formando. Uno dei luoghi milanesi che meglio incarnarono tale cultura civica era la collezione del canonico Manfredo Settala (1600-1680), che era legato da un rapporto di amicizia con il cardinale Federico Borromeo. Gli oggetti raccolti, oggi preservati in parte nella Pinacoteca Ambrosiana, comprendevano una quadreria, una biblioteca, una collezione di oggetti meccanici e scientifici (quali per esempio strumenti ottici, automi, e macchine), prodotti della natura e manufatti organizzati in una serie per così dire "etnografica". In quest'ultima, Settala incluse oggetti cinesi che arrivarono a Milano portati dai missionari gesuiti, o attraverso le relazioni con il ducato di Toscana, soprattutto durante i governi di Ferdinando II (1610-1670) e Cosimo III de' Medici (1642-1723); e che trovarono una prima collocazione nell'immaginario locale grazie anche all'interesse per la porcellana e per la lacca. In uno degli inventari illustrati della collezione possiamo così ammirare gli oggetti e le immagini dalla Cina che erano presenti a Milano nel periodo in cui il Castiglione muoveva i primi passi come apprendista pittore, tra i quali, per esempio, spiccano tre pezzi d'inchiostro solido, un calamaio, e diversi fogli di carta. Nell'ordine, i tre

inchiostri solidi sono decorati con caratteri rossi su sfondo bianco, con caratteri incisi direttamente sull'inchiostro, e con motivi a colori. L'inchiostro solido, tipica produzione cinese, era impiegato sia per la calligrafia sia per la pittura e pertanto fu una delle sostanze più usate dal Castiglione nell'atelier pechinese. La visione di un tale oggetto nell'ambito milanese non era limitata all'osservazione di una curiosità ma aveva quindi la possibilità di avviare un percorso di conoscenza materiale sull'arte cinese: un trasferimento che per il Castiglione arricchì un vocabolario artistico milanese con un termine straniero. Per quanto riguarda il calamaio, questo era decorato con un paesaggio, e con dei caratteri che lo facevano risalire alla provincia di Nanjing, come descritto dal catalogo redatto da Pietro Francesco Scarabelli<sup>5</sup>. Riguardo ai fogli di carta cinese preservati a Milano, va inoltre ricordato che a partire dal XVII secolo gli artisti europei fecero uso di carta colorata proveniente dall'Asia; il caso più conosciuto è quello di Rembrandt van Rijn (1606-1669) che per le sue stampe usò spesso un tipo di carta chiamata 'cinese' proveniente dal porto giapponese di Nagasaki<sup>6</sup>. Infine, è importante notare che l'inventario di Settala fu illustrato da un gruppo di pittori locali. Tra le firme poste su alcuni dei disegni e degli acquarelli si riconoscono quelle di Francesco Porro (attivo tra il Sei e il Settecento), contemporaneo del Castiglione, e dei fratelli Giovan Battista e Francesco Maestri della generazione precedente.

I modelli che guidarono la formazione di Castiglione sono visibili nell'opera dei più importanti artisti del Seicento lombardo, dalla generazione che apre il secolo - rappresentata da Giovan Battista Crespi (il Cerano, 1573-1632) e da pittori provenienti dalla scuola bolognese, quali Camillo (1551-1629) e





Giulio Cesare Procaccini (1574-1625) - alla generazione di Filippo Abbiati (1640-1715), artista che creò una mirabile sintesi del canone milanese e che, molto probabilmente, guidò il primo apprendistato del Castiglione<sup>7</sup>. Nell'ambito della prima formazione milanese del pittore fu senza dubbio significativa l'influenza dei "Quadroni di San Carlo", che esposti nel Duomo nei mesi di novembre e dicembre per celebrare i miracoli e la vita di San Carlo Borromeo, mostrano l'opera e gli stili della scuola milanese nella sua interezza, dal Cerano all'Abbiati appunto, sviluppando quindi visivamente l'intera cronologia di modelli studiati dal giovane pittore prima di partire per la Cina<sup>8</sup>.

Nel 1707 Castiglione varca l'ingresso del noviziato della Compagnia di Gesù a Genova: è giovane, ma è già un artista compiutamente formato, molto dotato e di riconosciuta professionalità. L'alto livello della formazione artistica ricevuta da Castiglione a Milano è sottolineato anche nella *Memoria Postuma Fratris Josephi Castiglione*, oggi all'archivio della casa generalizia a Roma (ARSI)<sup>9</sup>, e trova una prova tangibile nelle sette tele dipinte per il refettorio della *domus probationis* genovese. Per esempio, come mostra la tela di *Cristo e la Samaritana* (Fig. 1), il riferimento ai modelli milanesi è evidente nella composizione, nel disegno perfetto, nell'uso sapiente delle fonti luminose e soprattutto nella resa tattile dei tessuti<sup>10</sup>. Una volta passato in Portogallo per prepararsi all'imbarco per la Cina, Castiglione si ritrova nuovamente impegnato in commissioni pittoriche, sia per la casa reale, sia per i gesuiti del collegio di Coimbra. Alcune importanti fonti d'archivio gesuitiche attestano tale impegno, ma a oggi l'opera del milanese in Portogallo non ha ancora ricevuto l'attenzione degli studiosi locali. Nell'aprile 1714, Castiglione si imbarca finalmente per l'Asia e arriva a Macao nell'estate del 1715. In dicembre è a Pechino, e viene presentato all'imperatore Kangxi (regno 1662-1722), sovrano aperto e curioso nei confronti della cultura e delle arti occidentali.

L'interesse di Kangxi per la pittura europea scaturisce dal suo coinvolgimento con la matematica occidentale e con le sue applicazioni, geografia, cartografia, astronomia (principalmente per la preparazione del calendario) e ottica, ma anche dal gusto per produzioni ar-

tigianali non sviluppate in Cina, quali l'orologeria e gli smalti, in particolare il cloisonné. Importante è notare che l'interesse e il coinvolgimento degli imperatori Qing con la matematica e l'astronomia occidentale risalgono allo scambio attivato dal fondatore della missione cinese, Matteo Ricci (1552-1610), durante la dinastia Ming. Da questa prospettiva temporale, si può affermare che il successo di Castiglione ha radici in dialoghi intellettuali relativi alla scienza, maturati nel corso di un secolo, a volte caratterizzati da posizioni estremamente dogmatiche, ma che nei decenni si trasformarono in temi condivisi, sia dagli europei sia dai cinesi, e che diventarono basi di partenza per gli scambi artistici<sup>11</sup>. Come racconta la memoria postuma del pittore milanese, appena giunto a Pechino, Castiglione venne immediatamente portato in udienza dall'imperatore il quale gli chiese di dipingere un uccello; in seguito, davanti all'immagine il sovrano si meravigliò chiedendosi se il volatile fosse reale o dipinto, e assegnò al pittore degli allievi per tramandare tale tecnica<sup>12</sup>. Dai primi giorni della sua impresa cinese, il Castiglione è quindi impiegato anche come maestro di pittura e non solo come artista di corte occupato unicamente a soddisfare le commissioni imperiali.

Castiglione non tradì le promesse iniziali, sia per quanto riguarda la sua missione artistica nell'ambito della Compagnia di Gesù, sia per le aspettative imperiali: la sua posizione di maestro di pittura di corte venne mantenuta e perfino consolidata durante il cinquantennio che vide la morte di Kangxi e il regno del figlio Yongzheng (1723-1735) e del nipote Qianlong che fu il maggiore sostenitore dell'opera del pittore italiano. I primi anni alla corte di Pechino non sono facili, Castiglione non solo si ritrova a dover apprendere le basi pittoriche di un'estetica a lui sconosciuta, ma soprattutto deve orientarsi nelle complesse politiche che regolano il rapporto tra i gesuiti e l'impero Qing. In particolare, all'inizio del Settecento, la controversia sui riti cinesi ha raggiunto una tensione elevatissima, con l'espulsione dei missionari dalla Cina, a eccezione di quelli, come Castiglione o i matematici, che lavorano a Pechino per la corte<sup>13</sup>. I riti cinesi comprendevano rituali svolti nell'ambito confuciano, sia volti alla commemorazione degli antenati sia

alla celebrazione del potere imperiale. In relazione ai convertiti cinesi, i gesuiti della missione di Pechino sostenevano la natura civile e politica di tali rituali e, quindi, ne autorizzavano la pratica, mentre una parte della chiesa cattolica e della curia romana considerava tali usanze idolatriche<sup>14</sup>. Nel caso del Castiglione, la difformità di tipo artistico-religioso proveniente da una pratica così sbilanciata verso forme e poetiche straniere, provocò reazioni di condanna in missionari presenti in Cina non



Fig. 1 - Giuseppe Castiglione, *Cristo e la Samaritana*. Pio Ricovero Martinez, Genova, olio su tela, 1707-1709

facenti parte dalla Compagnia di Gesù. Per esempio, in una lettera confidenziale spedita a Roma da Macao, Giovanni Pietro da Mantova (attivo XVIII secolo), missionario della congregazione di *Propaganda Fide*, commenta così la promozione del pittore milanese a una posizione di ufficiale civile della dinastia Qing:

«La promozione del Fratello Castiglioni Gesuita Pittore al Mandarinato di terz'ordine. Tutti convengono, che quella era una bella occasione per parlare all'Imperatore a favore della Religione, e della Missione: ma il Fratello non lo giudicò a proposito. Che si può dire? Egli è là per Pittore, e non per Missionario»<sup>15</sup>.

Il pittore milanese operò nel solco di quel bilinguismo culturale tipico dell'esperienza missionaria iniziata da Matteo Ricci, ossia praticando l'arte della pittura cinese - come comandato dai superiori dell'Ordine - attraverso



un sapere professionale acquisito a Milano, o piuttosto includendo nella sua cultura pittorica elementi stranieri che però rispettassero le regole delle commissioni locali. Diversamente, l'accusa di Giovanni Pietro da Mantova richiama a un ordine e a un operare strettamente missionario in cui l'unica priorità è la conversione e non il dialogo; e a un'evangelizzazione che non tiene conto delle differenze culturali e che, quindi, si basa sull'omogeneità culturale portata dall'Europa.

Castiglione, di carattere mite e molto prudente, riesce subito, supportato dai suoi superiori sia a Pechino sia a Roma, ad acquisire quel sapere diplomatico che durante la vita gli permetterà di essere sempre presente a corte; e per assolvere alla sua missione si dedica intensamente al lavoro che gli viene commissionato nelle botteghe imperiali: dipinge, sperimenta, dialoga con gli altri artisti imperiali. Partecipa finanche all'impresa di traduzione del celebre trattato del famoso pittore gesuita Andrea Pozzo, *Perspectiva pictorum et architectorum*, impresa diretta da Nian Xiyao (1671-1738) soprintendente delle fabbriche imperiali di porcellana a Jingdezhen. La prima edizione esce nel 1729 con il titolo *Shixue Jingyun* (Essenza della scienza della visione) e la seconda e più completa è edita nel 1735, intitolata *Shixue* (Scienza della visione)<sup>16</sup>. Tale importante collaborazione nel campo della teoria della prospettiva, è prova del fatto che gli incarichi imperiali di Castiglione non si limitarono alla pratica della pittura. Per esempio, l'imperatore Qianlong, motivato a costruire uno spazio che accogliesse il suo interesse per le fontane europee, commissionò la costruzione di un importante complesso di palazzi nel luogo delle residenze estive imperiali, lo Yuanmingyuan (Giardino della perfetta chiarezza) e il Changchunyuan (Giardino della gioiosa primavera), situato a nord-ovest di Pechino. Castiglione progettò un gruppo di quattro palazzi principali noti come Xiyanglou (palazzi europei), assistito da altri membri dell'Ordine, quali il boemo Ignatius Sichelbart (1708-80) e il francese Jean-Denis Attiret (1702-68). I giardini che circondavano le architetture comprendevano fontane controllate da un elaborato sistema idraulico sviluppato dal francese Michel Benoist (1715-74). Purtroppo, gli edifici caddero presto in

rovina dopo la morte di Qianlong, e furono infine distrutti dalle forze di spedizione inglesi e francesi nel 1860. La loro antica grandezza è visibile in una serie di 20 incisioni realizzate nel 1786 dall'artista di corte Yi Lantai (c. 1749-1786), uno dei più brillanti allievi di Castiglione.

Nell'acquisire i linguaggi pittorici cinesi, così lontani e così diversi da tutto ciò che aveva appreso in gioventù a Milano, Castiglione studia e apprende parte del complesso linguaggio iconografico e simbolico su cui si fondano la lingua e la cultura cinese. In particolare, deve padroneggiare l'uso dei riferimenti ad antiche leggende e tradizioni cinesi e dei complessi giochi delle omofonie che legano i soggetti della pittura a concetti e parole, che spesso compaiono sui rotoli dipinti. Inoltre, deve imparare a utilizzare gli strumenti della pittura cinese, profondamente diversi da quelli in uso in Italia, quali il pennello, il supporto di seta o di carta e i pigmenti come l'inchiostro o i colori ad acqua. Una volta ricevuta una prima formazione nelle tecniche e nell'estetica locali, comincia gradualmente a dipingere alla maniera cinese, o meglio, nello stile coltivato alla corte mancese, che nel Settecento si presenta come una sintesi tra importanti tradizioni di pittura cinese mediate da un gusto imperiale ormai cosmopolita, dove, appunto, la mano di un pittore italiano può trovare un posto di riguardo. Anche i temi trattati dalla pittura Qing sono completamente diversi dalle commissioni italiane, e seguono una gerarchia che mette l'elemento naturale al vertice, come per esempio nel caso del tema fiori e uccelli (*huaniaohua*), mostrato mirabilmente dal rotolo delle due gru che riassumono molti dei doni tecnici posseduti dal pittore (Fig. 2); insieme a una pittura di genere, propria della corte, che descrive gli eventi imperiali, mostrando visibili metafore del potere dinastico, o celebrando i valori morali legati alla dinastia mancese, spesso supportati dai simboli dalla religione buddhista coltivata a corte. Il risultato delle fatiche del Castiglione è una pittura originale e di grande qualità, che "parla" in cinese, ma è compresa magnificamente anche dal resto del mondo; e, si potrebbe aggiungere, è una pittura che pur essendo fedele al canone Qing, rimane ortodossa alla tradizione milanese.

Le prime opere accertate di Casti-

glione pervenute fino a noi, risalgono ai primi anni del regno dell'imperatore Yongzheng (regno 1722-1735), eseguite otto anni dopo l'entrata nelle botteghe di corte, e questo dà il senso del tipo di apprendimento paziente che il pittore dovette affrontare per la seconda volta, dopo il lungo apprendistato milanese completato in giovanissima età. Le prime due opere rappresentano temi benauguranti per l'inizio del regno, e celebrano il buon governo improntato alle virtù confuciane: il rotolo verticale *Jurui tu* (Immagine di associazioni di buon auspicio, Museo Nazionale di Taipei, 1723. Fig. 3), e il rotolo orizzontale *Baijun tu* (Immagine dei Cento cavalli, Museo Nazionale di Taipei, 1728. Fig. 4). Per la prima commissione, Castiglione ha adottato un semplice disegno assonometrico per delineare il supporto ligneo sottostante il vaso. Da notare anche l'uso del chiaroscuro per dare volume e consistenza al vaso e il disegno meticoloso impiegato per il mazzo di fiori. A parte il chiaroscuro e la prospettiva ottica, il dipinto è definito da un disegno dai contorni netti, e da pennellate meticolose. Nella realizzazione di questo rotolo, Castiglione evitò forti chiaroscuri e impiegò invece una luce diffusa, pur mantenendo l'illusione di un'unica fonte di luce. Infatti, l'intensità della luce cambia gradualmente e in modo fluido scorrendo l'immagine dal basso verso l'alto. Per il vaso Castiglione rende la qualità riflettente della porcellana per mostrarne la consistenza e il volume, e questo è accentuato anche dalla delicata resa del craquelé. Questo dipinto ci offre anche un esempio di quanto Castiglione, anche se supportato dai pittori locali, abbia dovuto immergersi nello studio del linguaggio simbolico, e in particolare delle relazioni derivanti dalle omofonie, tipiche della pittura cinese. Per esempio, il carattere per "vaso", *ping*, è omofono del carattere che significa "pace"; e il carattere *he* che significa "loto" è omofono del carattere usato per "concordia". Il loto, poi, è simbolo di purezza e integrità morale, mentre gli ovari con i semi simboleggiano abbondanza e numerosa discendenza. Anche le spighe di miglio sono simbolo di abbondanza e prosperità. Dunque, Castiglione ha dovuto imparare a maneggiare le convenzioni e i linguaggi figurativi e simbolici della tradizione cinese e ne fa un omaggio benaugurante per l'inizio del nuovo regno,





un regno di pace e concordia, all'insegna dell'integrità morale, dell'abbondanza e della prosperità.

Il secondo dipinto, raffigura cento cavalli imperiali al pascolo in un paesaggio che si perde a vista d'occhio, e, pur essendo una delle prime commissioni imperiali ricevute dal Castiglione, rappresenta un punto di arrivo più che una partenza. Si tratta di un lungo rotolo orizzontale che, per scorrerlo, va tenuto tra le mani, visionando una parte per volta, parte che, visto il tipo di scorrimento non supera la lunghezza delle spalle dello spettatore. Essendo il rotolo alto 94,5 cm e lungo più di sette metri si comprende come la visione di questa immagine, che può anche avvenire con il rotolo posizionato su un tavolo, sia più simile a un'esperienza cinematografica che alla visione di un dipinto in un museo. Per quest'opera Castiglione usò un sistema prospettico con tre punti di fuga che insieme creano viste diagonali. In questo modo lo spettatore può seguire il ritmo delle vedute, che singolarmente presentano una scena perfettamente coerente. Per ottenere ciò, Castiglione collocò alberi e cavalli come elementi in grado di interrompere o esaltare i panorami: gli animali posizionati a diverse distanze dall'orizzonte formano una linea ininterrotta davanti all'osservatore in ogni momento della visione. Anche in questo caso, come per i mazzi di piante e fiori di buon auspicio, Castiglione usò una delicata pennellata "milanese" per realizzare la resa tattile dei manti dei cavalli, e impiegò un disegno naturalistico per la pittura dei brani naturali. Quest'opera è stata anche vista come una metafora del buon governo di stampo confuciano. Sia i giovani cavalli che vivono allo stato brado, sia il vecchio cavallo magro isolato dal branco, vengono accuditi dai mandriani. Gli animali stanno a simboleggiare il popolo che, accudito ed educato dai funzionari imperiali, viene condotto verso le scuderie imperiali, cioè verso una società ordinata, colta e prospera, dove anche i meno fortunati trovano posto e assistenza. In quest'immagine, si è anche voluto vedere un parallelo con il messaggio cristiano veicolato dai gesuiti. L'intercettare e valorizzare i punti di somiglianza e le analogie tra confucianesimo e cristianesimo è stato infatti uno dei metodi praticati dai gesuiti della missione in Cina fin dal tempo di Matteo Ricci e della prima

generazione di missionari in oriente.

Queste prime due importanti opere dimostrano come il Castiglione, durante i primi anni nella capitale cinese, comprese subito come trasferire le tecniche dal canone di pittura milanese al nuovo contesto pittorico; e in una cultura estetica, quella dei Qing, che nel diciottesimo secolo accettava in modo modulare singoli elementi di tradizioni straniere. In questo tipo di comprensione sta la grandezza del pittore e del mediatore tra culture come teorizzato in ambito gesu-



2

Fig. 2 - Giuseppe Castiglione, *Huayinshuanghetu* (Due gru tra le ombre con fiori), National Palace Museum, Taipei, inchiostro e colori su seta, rotolo orizzontale, 1723-1735

Fig. 3 - Giuseppe Castiglione, *Juruitu* (Coppie di piante di buon auspicio), National Palace Museum, Taipei, inchiostro e colori su seta, rotolo verticale, 1723

Fig. 4 - Giuseppe Castiglione, *Baijuntu* (Cento cavalli), National Palace Museum, Taipei, inchiostro e colori su seta, rotolo orizzontale, 1728



3



4

itico: egli riuscì a usare i termini della pratica pittorica per creare un contesto di dialogo più ampio nel campo delle poetiche artistiche.

Con la salita al trono del principe Hongling, con il nome da imperatore di Qianlong, nel 1736, la posizione di

Castiglione a corte subisce un cambiamento. Castiglione ha seguito la crescita del giovane principe, che al suo arrivo in Cina, era un bambino di quattro anni. In seguito, il pittore italiano diventò suo insegnante di arte e di disegno e tra i due, nonostante la notevole differenza di età,



si instaurò un solido rapporto di amicizia. Un'amicizia che, durante i decenni successivi, fu spesso caratterizzata da un rispetto - tipico della cultura cinese e che trascende le gerarchie - dell'età più anziana vissuta mostrando i tratti di un carattere virtuoso, aspetto che sia da parte cinese, sia europea, fu riconosciuto in Castiglione. Si può inoltre affermare che tale rispetto arrivò a diventare sincera ammirazione, testimoniata dall'imperatore in diverse forme di tributo e che seguirono il milanese fino agli ultimi



5



6

Fig. 5 - Giuseppe Castiglione, *Xinxie Zhipingtu* (Nel mio cuore c'è la forza per un regno di pace), The Cleveland Museum of Art, John L. Severance Fund, dettaglio, ritratto di Qianlong, parte di un rotolo orizzontale, inchiostro e colori su seta, 1736

Fig. 6 - *Gli otto destrieri* (*Bajuntu*), non datato, Rotolo verticale, inchiostro e colori su seta, 139,3 x 80,2 cm, Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 7 - *Pino, falco e funghi della longevità*, 1724, Rotolo verticale, inchiostro e colori su seta, 242,3 x 157,1 cm, Museo del Palazzo, Pechino

Fig. 8 - *Ritratto dell'imperatore Qianlong in abiti di corte*, 1735 o 1736, rotolo verticale, inchiostro e colori su seta, 242 x 179 cm, Museo del Palazzo, Pechino

suoi giorni. Il giovane imperatore infatti aveva l'abitudine di recarsi nell'atelier di Castiglione per osservarlo all'opera, e durante tali incontri i due si scambiavano spesso idee e consigli. Comunque, a fronte di questa speciale predilezione del sovrano, presto Castiglione si trovò davanti all'aumento esponenziale delle commissioni da parte di Qianlong, insaziabile nel chiedere al milanese nuove opere d'arte e interventi decorativi all'interno delle residenze imperiali. Qianlong inoltre era estremamente



7

esigente per quanto riguardava il lavoro nelle botteghe imperiali, e personalmente supervisionava le opere durante la loro realizzazione, pretendendo correzioni, modifiche e rifacimenti, e quindi sottoponendo gli artisti a un duro regime di incalzante lavoro. Tale controllo, nel caso di Castiglione, è prova dell'importanza che aveva il lavoro del milanese per l'imperatore, piuttosto che segnalare un regime di censura artistica, come una certa storiografia missionaria spesso suggerisce, pensando che il pittore avrebbe potuto occupare una posizione ufficiale a corte dipingendo esclusivamente immagini della cristianità. A questa curiosa visione, che vede l'artista schiacciato dalla censura, si aggiungono fantasiosi scenari in cui Castiglione avrebbe inserito nei rotoli da lui dipinti, segni segreti per servire l'evangelizzazione del paese, come se le commissioni imperiali fossero di dominio pubblico, o come se, ogni segno dipinto a forma di croce potesse convincere lo spettatore

della bontà di un nuovo messaggio religioso proveniente da un paese lontano. Diversamente, adattandosi alla maniera cinese, Castiglione mostrò la sua totale obbedienza agli ordini ricevuti da suoi superiori, che chiaramente impiegarono il pittore per iniziare e sviluppare un dialogo artistico e culturale tra la Cina e l'Europa.

Per Castiglione, l'ascesa al trono di Qianlong nel 1736, segna la promozione a ritrattista ufficiale dell'imperatore. In una di queste prime importanti com-



8

missioni, il pittore diresse l'esecuzione di un lungo rotolo da mano inaugurale lungo quasi sette metri, in cui sono raffigurati Qianlong e le undici consorti imperiali, dal titolo *Xinxie Zhipingtu* (Nel mio cuore c'è la forza per un regno di pace, 1736, Fig. 5), conservato oggi negli Stati Uniti, nel Cleveland Art Museum. Castiglione dipinse i primi tre ritratti, quello della coppia imperiale e della prima consorte mentre gli assistenti completarono il resto del gruppo, e ne rese i tratti somatici con una pennellata morbida propria della tecnica italiana della pittura a olio. Questa è comunque adeguata alla sensibilità locale che evitava forti contrasti luminosi, mostrando così una perfetta tridimensionalità, e una resa realistica dei visi, insieme all'evocazione attenta della consistenza setosa delle vesti, caratterizzate dal pigmento *minghuang*, un colore giallo brillante usato esclusivamente per i membri della famiglia imperiale. Altri ritratti di grande valore simbolico seguirono, tra i





9



10



11



12



13



14



15

quali, per esempio, c'è quello del giovane Qianlong in trono, ma il rotolo *Xinxie Zhipingtu* è emblematico di un'intimità estetica nella quale il sovrano riconosceva il valore del pittore, e il pittore a sua volta non temeva di impiegare tutta la sua arte per riuscire a produrre un'immagine in cui si specchiasse un'identità non falsata da un corredo iconografico dal solo valore politico. Insieme ai ritratti formali, Castiglione si occupò anche della ritrattistica di genere, applicata agli eventi più informali ma comunque pregni di significati su cui si fondava la cultura imperiale mancese, quali le cacce, i festeggiamenti e le raffigurazioni simbolico-religiose, per la maggior parte legate al Buddismo tibetano. Inoltre, vanno infine ricordate tutte quelle commissioni riguardanti pitture murali di natura illusionistica, un genere che Castiglione aveva appreso nella sua prima formazione milanese. Tali commissioni

erano di solito eseguite su seta che era poi incollata a pareti e ad altri elementi architettonici. Oggi, purtroppo, poco rimane di queste immagini, che, esposte agli agenti atmosferici e agli eventi storici, raramente sopravvivono; e, come per altri aspetti della produzione del milanese, aspettano di essere studiate in dettaglio.

Quando Castiglione muore dopo mezzo secolo passato nella capitale cinese, il 16 luglio 1766, l'imperatore Qianlong ne onora la memoria come aveva fatto con altri gesuiti che lavorarono a corte, ma, unico caso nella storia della missione, lo celebra con grandi onori che non si ripeteranno più per nessun europeo, rappresentati da una donazione in argento mai raggiunta per altri membri della missione e dal titolo postumo di viceministro (*shilang*). Il testo dell'editto imperiale di tale celebrazione è riportato sulla lapide tombale

Fig. 9 - *Centi cavalli (Baijuntu)*, 1728, rotolo orizzontale, inchiostro e colori su seta, 94,5 x 776,2. Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 10 - *Peonia*, della serie *Boccioli di eterna primavera*, 1726, inchiostro e colori su seta, 33,3 x 27,8 cm. Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 11 - *Iris e papaveri rossi*, della serie *Boccioli di eterna primavera*, 1726, inchiostro e colori su seta, 33,3 x 27,8 cm. Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 12 - *Rondini e fiori di pesco*, della serie *Boccioli di eterna primavera*, 1726, inchiostro e colori su seta, 33,3 x 27,8 cm. Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 13 - *Galoppante sulle nuvole (Benxiao cong)*, della serie *I Dieci Destrieri*, 1743, rotolo verticale, colori su seta, Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Fig. 14 - *Puledro spensierato (Zizai yu)*, della serie *I Dieci Destrieri*, 1743, rotolo verticale, inchiostro e colori su seta, ca. 240 x 270 cm. Museo del Palazzo, Pechino

Fig. 15 - *Cavallo dei desideri (Ruyi cong)*, della serie *I Dieci Destrieri*, 1743, rotolo verticale, inchiostro e colori su seta, ca. 240 x 270 cm. Museo Nazionale di Palazzo, Taipei

Le figure da 7 a 15 sono tratte da *Giuseppe Castiglione, un artista milanese nel Celeste impero*, a cura di Doniselli Eramo I., Luni Editrice, Milano 2016 - (Per gentile concessione Matteo Luteriani, Luni Editrice)

ancora oggi custodita nel cimitero di Zhalan a Pechino, il luogo dove molti dei missionari europei riposano:

«Sin dagli anni del regno di Kangxi, tu, Lang Shining, hai lavorato diligentemente nel palazzo imperiale, e ti sei già fregiato del bottone e della cintura di funzionario [civile] di terzo grado. Oggi sei mancato a causa di una malattia. In ricordo del tuo lungo servizio a palazzo per molti anni, per l'età di quasi 80 anni, con la presente ti concediamo ... il titolo di Vice Ministro e 300 tael d'argento dal tesoro imperiale per coprire le spese del tuo funerale, e per dimostrarti la nostra simpatia e compassione. Questo è il nostro ordine»<sup>17</sup>.

Castiglione, con grande dedizione, spese la sua vita mettendo in comunicazione due universi artistico-culturali apparentemente lontani e inconciliabili. La sua carriera straordinaria ci lascia in eredità immagini che ancora oggi parlano di un mondo in cui diverse tradizioni pittoriche possono coesistere, figlie di un'appartenenza umana fondata sul dialogo e sull'accettazione di identità culturali diverse. In questo sta la sua grandezza di artista, di uomo di cultura, e di gesuita aperto al dialogo.

## BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Il seicento lombardo Catalogo dei dipinti e delle sculture*, Electa Editrice, Milano 1973.

Aimi Antonio, De Michele Vincenzo, Morandotti Alessandro, *Musaeum Septalianum. Una collezione scientifica nella Milano del Seicento*, Giunti Marzocco, Milano 1984.

Andreini Alessandro e Vossilla Francesco, *Giuseppe Castiglione Gesuita e pittore nel Celeste Impero*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (Firenze) 2015.

Beurdeley Cécile and Beurdeley Michel, *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*, Rutland and Tuttle, Londra 1972.

Beurdeley Michel, *Peintres Jésuites en Chine au XVIII siècle*, Anthese, Aurbueil France 1997.

Bjaaland Welch Patricia, *Chinese Art, A guide to Motifs and Visual Imagery*, Tuttle Publishing 2008.

Bouvet Joachim, *L'imperatore della Cina*, a cura di Michela Catto, Ugo Guanda Editore, Milano 2015.

Catto Michela e Signorotto Gianvittorio (a cura di), *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni Editore, Milano 2015.

*Collected Works of Giuseppe Castiglione*, National Palace Museum, November 1982 (Lang Shining zuopin zhuanji 郎世寧作品專輯 Guoli gugong bowuyuan yinxing 國立故宮博物院印行, Taipei 台北, 1982)

Criveller Gianni, *La Controversia dei Riti cinesi*, in *Ad Gentes* (XV, n. 1, 2011).

De Michele Vincenzo, Cagnolaro Luigi, Aimi Antonio, Laurencich Laura, *Il Museo di Manfredo Settala nella Milano del XVII secolo*, Museo Civico di Storia Naturale di Milano 1983.

Doniselli Eramo Isabella, "L'arte del ritratto in Cina", in *Sguardi dal Passato. Ritratti cinesi tra Ming e Qing*, catalogo mostra Galleria Renzo Freschi Oriental Art, Milano 2006.

Doniselli Eramo Isabella, "Immagini e Immaginario: la Cina degli eruditi milanesi di inizio Ottocento", in *La Cina come sogno e come incubo*, a cura di Castelnovi Michele, "Sulla Via del Catai" n. 9 maggio 2014, Centro Studi Martino Martini, Trento.

Doniselli Eramo Isabella (a cura di), *Giuseppe Castiglione. Un artista milanese nel Celeste Impero*, Luni Editrice, Milano 2016.

Eberhard Wolfram, *Dizionario dei simboli cinesi*, Ubaldini Editore, Roma 1999.

Fagioli Marco, "Giuseppe Castiglione alias Lang Shining e la critica occidentale", in *Giuseppe Castiglione Gesuita e pittore nel Celeste Impero*, a cura di Andreini Alessandro e Vossilla Francesco, Edizioni Feeria, Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti (Firenze) 2015.

Ferrario Giulio, *Il Costume antico e moderno, o Storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni provata con monumenti dell'antichità e rappresentata con gli analoghi disegni*, Dalla Tipografia dell'Editore, Vol. I, La Cina, Milano 1815.

Fumagalli Pier Francesco, *Sinica Ambrosiana. Il fondo antico: libri, cimeli e documenti*, in *Aevum*, Anno LXXV, N. 3, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Settembre-Dicembre 2001.

Gourand Jean Louis e Cartier Michel, *Giuseppe Castiglione dit Lang Shining*, Favre, Losanna 2004, p. 63

Kleutghen Kristina, "Bringing Art to Life: Giuseppe Castiglione and Scenic Illusion Painting" in *Portrayals from a Brush Divine. A Special exhibition on the Tricentennial of Giuseppe Castiglione's arrival in China*, cat. mostra a cura di Ho Chuan-hsing, Taipei 2015.

*Lang Shining huaji 郎世寧畫集*, Tianjin renmin meishu chubanshe 天津人民美術出版社, Tianjin 天津1998. (Catalogo in cinese delle opere di Castiglione di vari musei cinesi).

*Lettres Édifiantes et Curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques Relations Nouvelles des Missions et des Notes Géographiques et Historiques*, publiées sous la direction de M. L. Aimé-Martin, Tome Troisième, Chine, Société du Panthéon Littéraire, Paris 1843.

Loehr George Robert, *Giuseppe Castiglione (1688-1766) Pittore di corte di Ch'ien-lung, imperatore della Cina*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1940.

Loehr George Robert, *Giuseppe Castiglione, Painter of flowers at the Chinese Court*; in «Art and Archeology Research Papers», n. 3, giugno 1973, Londra.

Loehr George Robert, *Un artista fiorentino a Pechino nel Settecento*, in «Antichità Viva», n. 2, marzo 1963.

Madaro Adriano (a cura di), *La Via della seta e la civiltà cinese. Manciu l'ultimo imperatore*, catalogo mostra, Edizioni Sigillum, Treviso 2011.

*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages &c des Chinois*, par les Missionnaires de Pékin, chez Nyon, Paris 1777.

Morigia Paolo, *La nobiltà di Milano; divisa in sei libri*, Pacifico Pontio, in Milano 1595, libro III.

Musillo Marco, "Les peintures génoises de Giuseppe Castiglione," in *Giuseppe Castiglione 1688-1766: Peintre et architecte à la cour de Chine*, Ed. Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, Thalia Edition, Paris 2007.

Musillo Marco, "Trasferimenti culturali e traduzioni artistiche: Giuseppe Castiglione pittore milanese alla corte Qing (1715-1766)", in Michela Catto e Gianvittorio Signorotto (a cura di), *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Bulzoni Editore-Biblioteca Ambrosiana, Milano 2015.

Musillo Marco, *Bridging Europe and China: The Professional Life of Giuseppe Castiglione (1688-1766)*, tesi di dottorato, University of East Anglia, Norwich 2006.

Musillo Marco, *Reconciling two careers: the Jesuit Memoir of Giuseppe Castiglione Lay Brother and Qing Imperial Painter*, in *Eighteenth Century Studies*, vol 42, n. 1, 2008.

Navoni Marco, *L'Ambrosiana e il museo Settala*, in *Storia dell'Ambrosiana*, Cariplo, Milano 2000.

Picard René, *Les peintres Jésuite à la cour de Chine*, Editions des 4 Seigneurs, Grenoble, 1973.

Pirazzoli-T'Serstevens Michèle, *Giuseppe Castiglione 1688-1766. Peintre et architecte à la cour de Chine*, Thalia Edition, Paris 2007.

Rawski Evelyn S. e Rawson Jessica (a cura di), *China. The Three Emperors 1662-1795*, Royal Academy of Arts, London 2005.

Rogers Howard and Sherman E. Lee, *Masterworks of Ming and Qing Painting from the Forbidden City*, International Arts Council, Lansdale 1940.

Rosci Marco, *I quadroni di San Carlo del Duomo di Milano*, Ed. Ceschina, Milano 1965.

Rotta Paolo, *Passaggiate storiche, ossia Le chiese di Milano dalla loro origine fino al presente*, Tipografia del Riformatorio Patronato, Milano 1891.

Tavernari Carla, *Manfredo Settala, collezi-*





onista e scienziato milanese del '600, Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze, vol I, Firenze 1976.

*The Golden Exile Pictorial Expressions of the School of Western Missionaries Artworks of the Qing Dynasty Court*, Catalogo mostra, The Macao Museum of Art, Macao 2002.

Torres Pascal, *Les batailles de l'empereur de Chine. La gloire de Qianlong célébrée par Louis XV, une commande royale d'estampes*, Musée du Louvre, Paris 2009.

*Trésors du Musée national du Palais, Taipei Mémoire d'Empire*, Catalogo mostra, Galeries nationales du Grand Palais, Paris 1998.

Visconti Alessandro, *Storia di Milano*, Edizioni Virgilio, Milano 1979.

Vissière Isabelle e Jean-Louis (a cura di), *Lettere edificanti e curiose di Missionari Gesuiti dalla Cina, 1702-1776*, Guanda Editore, Parma 1993.

Zou Hui, *A Jesuit Garden in Beijing and Early Modern Chinese Culture*, Purdue University Press, West Lafayette Indiana 2011.

## NOTE

<sup>1</sup> Si tratta di *Giuseppe Castiglione, un artista milanese nel Celeste impero*, a cura di Doniselli Eramo I., Luni Editrice, Milano 2016, con contributi di Gianni Criveller, Carlo Cinelli, Isabella Doniselli Eramo, Giuseppina Merchionne, Marco Musillo, Francesco Vossilla.

<sup>2</sup> Fumagalli Pier Francesco, *Sinica Ambrosiana. Il Fondo antico: libri, cimeli e documenti*, in *Aevum*, Anno LXXV, N.3, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, settembre-dicembre 2001, pp. 715-736.

<sup>3</sup> Cfr. Morigia Paolo, *La nobiltà di Milano; divisa in sei libri*, Pacifico Pontio, in Milano 1595, libro III, p.183. Visconti Alessandro, *Storia di Milano*, Edizioni Virgilio, Milano 1979, pp. 474-485. Morigia, che riferisce della situazione al 1595, cita 120 scuole di Dottrina Cristiana; le Scuole di Tomaso Grasso; quelle di Stefano Taverna riservate ad alunni poveri; le Scuole Canobiane che si dedicano a Logica e Morale Aristotelica; le Scuole Palatine con un programma di geometria, astrologia, aritmetica, logica e greco; le Scuole del Broletto a indirizzo umanistico; poi il Seminario, la scuola Canonica, le Scuole di Brera, dove si insegnava Teologia, Scolastica, Morale, Greco, Ebraico, Matematica, Retorica, Grammatica, 'Humanità'.

<sup>4</sup> Per la politica culturale del Cardinale Federico Borromeo si veda il volume edito da Michela Catto e Gianvittorio Signorotto, *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, "Studia Borromai-ca", Accademia Ambrosiana, Milano 2015.

<sup>5</sup> Pietro Francesco Scarabelli, *Museo o Galleria Adunata dal sapere, e dallo studio del Sig. Canonico Manfredo Settala nobile Milanes, 1666*. Biblioteca Estense: *Disegni originali*

*che sono descritti nell'Opera scritta in latino dal Dott. Fis. Collegiato Paolo Maria Terzago, tradotta in Italiano con un aumento dal Dott. Fis. Pietro Francesco Scarabelli stampata in Voghera nel 1666 in un Volume in 4 to. da Eliseo Viola*, Raccolta Campori, 338 g H. 1. 22, 339 g H. 1. 22.

<sup>6</sup> Si veda per esempio, C. White, *Rembrandt as an etcher. A study of the artist at work*, London, A. Zwemmer, 1969, pp. 15-16.

<sup>7</sup> Musillo Marco, *Bridging Europe and China: The Professional Life of Giuseppe Castiglione (1688-1766)*, tesi di dottorato, University of East Anglia, Norwich 2006, pp. 85-89

<sup>8</sup> Per i paralleli stilistici tra il Castiglione e i maestri milanesi si veda M. Musillo, "Les peintures génoises de Giuseppe Castiglione", in M. Pirazzoli-T'Serstevens (ed.), *Giuseppe Castiglione 1688-1766: Peintre et architecte à la cour de Chine*, Thalia Edition, Paris 2007, pp. 22-25.

<sup>9</sup> Cfr. Musillo Marco, *Reconciling two careers: the Jesuit Memoir of Giuseppe Castiglione Lay Brother and Qing Imperial Painter*, in "Eighteen Century Studies", vol 42, n. 1 2008, pp. 45-59.

<sup>10</sup> Musillo Marco, "Les peintures génoises de Giuseppe Castiglione", in *Giuseppe Castiglione 1688-1766: Peintre et architecte à la cour de Chine*, Ed. Michèle Pirazzoli-T'Serstevens, Thalia Edition, Paris 2007, 18-25. Le tele sono oggi di proprietà dell'Istituto Pio Ricovero Martinez di Genova.

<sup>11</sup> Su questo tema si veda F. D'Arelli, *P. Matteo Ricci S.I.: le "cose absurde" dell'astronomia cinese: genesi, eredità ed influsso di un convincimento tra i secoli XVI-XVII*, in I. Iannacone - A. Tamburello (edd.), *Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1990, pp. 85-123.

<sup>12</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu, *Memoria Postuma Fratris Josephi Castiglione*, Bras. 28, 93r.

<sup>13</sup> Cfr.: Criveller Gianni, "Giuseppe Castiglione: la missione gesuitica tra riti e immagini", in *Giuseppe Castiglione*, Milano 2016, pp. 75-82.

<sup>14</sup> Per la controversia sui riti cinesi si veda D.E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy:*

*Its History and Meaning*, Sankt Augustin & Nettetal, Monumenta Serica & Steyler Verlag, 1994. In relazione alla cristianità in Cina, si veda inoltre lo studio di E. Menegon articolato su casi di grande interesse storiografico, ad esempio *European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-century Genealogy of Chinese Religion*, B. Boue - T. Smalberg (eds.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden, Brill, 2012, pp. 193-222.

<sup>15</sup> Biblioteca Casanatense, Roma, *Notizie delle Missioni della Cina, fatte come per mandarle ad un'Amico in confidenza, e con secre-*

*tezza, Tibi Soli*, ms. 2569, gennaio 13, Macao 1749, 349r.

<sup>16</sup> Per la traduzione del trattato di Pozzo si veda Elisabetta Corsi, "Envisioning Perspective, Nian Xiyao's (1671-1738) rendering of Western Perspective in the Prologues to the "Science of Vision"", in *A Life Journey to the East. Sinological Studies in Memory of Giuliano Bertuccioli*, a cura di Antonino Forte e Federico Masini, Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto 2002, 201-204.

<sup>17</sup> Il testo originale in cinese è in Edward Malatesta e Gao Zhiyu, *Zhalan, departed, yet present*, Istituto Cultural de Macao, Ricci Institute University of San Francisco, 1995, pp. 216-217. Sulla pietra tombale, al testo cinese dell'editto si affianca il seguente testo in latino, che sintetizza la vita di un missionario gesuita, che lavorò come pittore e celebra la sua ricerca della perfezione religiosa.: "D.O.M. Fr. Joseph Castiglione, Italus, Mediolanensis, Coadjutor formatus Soc. Jesu. De mandato Iperatoris Pekinum venit, an. Dom. 1715, ubi pictoria sua arte quam magno europei nom. Honore per ann. 50 in aula exercuit, praeclaram Missioni praeclarus et ipse cultor. Pie obiit die 16 Jul. Ann. Dom. 1766, aetatis 78. Societ. 59 cum dimidio."



# La “Sinofilia dei Gesuiti”

di Adolfo Tamburello

90

I Gesuiti finivano in blocco con l'attirarsi molti strali per l'apologia della Cina che si faceva loro carico di condurre. In effetti, avevano ammirato e ammiravano di buon grado e in buona fede molti aspetti degli usi e costumi di quel paese. Non poteva essere loro sgradito, per esempio, che il governo dell'immenso stato fosse affidato a uomini di cultura e la cultura occupasse un gran posto nella vita del Celeste Impero. Lo riconoscevano d'altra parte anche viaggiatori non di chiesa. Un uomo insospettabile di connivenze gesuitiche come Johan Nieuhof (1618-1672), che nel 1656 era a Pechino in veste di segretario di un'ambasceria inviata dall'Olanda, non esitava a esprimere la propria sorpresa nel constatare: *tutto il regno è dominato dai filosofi, ai quali non soltanto il popolo ma anche i grandi della corte tributano straordinaria venerazione*<sup>1</sup>.

Sia pure attraverso il suo traduttore Nicolas Trigault (金尼閣, 1577-1628)<sup>2</sup>, Matteo Ricci (利瑪竇, 1552-1610) aveva fatto sentire subito la propria voce, con parole che suonavano addirittura d'encomio per la Cina antica e di vilipendio per la nostra civiltà classica:

*Di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Perciò nei suoi libri, che sempre adorano un supremo nume, che chiamano Re del cielo, o Cielo e Terra, parendo forse a loro che il cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il supremo nume, come sua anima, facevano un corpo vivo. Veneravano anco varij spiriti protettori de' monti, e de' fiumi, e di tutte le quattro parti del mondo.*

*Fecero sempre molto caso di segui-*

*re in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal cielo, e mai credettero del Re del cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egizij et altre strane nationi. Di dove si può sperare dalla immensa bontà del Signore, che molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale, con quello agiuto particolare che suole Iddio porgere, a quegli che di sua parte fanno quanto possono per riceverlo. E di ciò danno assai chiaro inditio le loro croniche di quattro milia anni addietro, dove si contano le buone opere che fecero quei primi Cinesi per amore della patria, del ben pubblico et utilità del popolo. Si può anche questo cavare da molti belli libri, che restano sino a questi tempi, di quei loro philosophi antichi, pieni di molta pietà e buoni avisi per la vita humana et acquistare le virtù, senza niente cedere ai più famosi de' nostri philosophi antichi.*

Era la Cina dell'epoca a suscitare apprensioni:

*... conciosia che la natura corrotta, se non viene agiutata dalla gratia divina, sempre da se stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini puoco a puoco spegnendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande, che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; a talchè quei che in questi tempi scappano dall'idolatria, puochi sono che non cadano nell'atheismo.*

Era un popolo - sembrava dire il Ricci - che solo la rivelazione cristiana e la conversione al cattolicesimo potevano ormai salvare. Argomentando delle religioni dell'epoca esponeva le “tre leggi” riconosciute: il confucianesimo, il buddhismo e il taoismo, concludendo:

*Ma non si contenta con questi il de-*

*monio; perché ognuno di essi sta moltiplicato per tanti tempi e maestri in altri moltissimi; e così, sebene il nome hè di tre, nella realtà sono più di trecento le sette di questo regno, et ogni giorno vanno pullulando altre nove, sempre indo di male in peggio, con più corrotti costumi, pretendendo tutti i nove maestri dar maggior larghezza di vivere [...]*

*Quello che difficilmente si può credere è la moltitudine degli idoli che sono in questo regno...<sup>3</sup>.*

I gesuiti che succedevano al Ricci si mantenevano, chi più chi meno, sullo stesso ordine di idee. Era dunque quella dei gesuiti una “sinofilia” veramente da virgolettare. Con i missionari di altri ordini religiosi o sacerdoti secolari, i gesuiti esprimevano per la Cina un apprezzamento che prendeva in realtà molte distanze da essa.

Già agli occhi del Ricci, la Cina era apparsa effettivamente un regno immenso,

*si vede excedere in grandezza a tutte (sic) gli altri regni del mondo, sebene non è sì grande quanto alcuni scrittori moderni la facciano, estendendola al settentrione sino a 53 gradi, che vengono a farla un terzo maggiore di quello che è. [...]*

*Per essere questa terra grande e stesa, non solo da levante a ponente, come la nostra Europa, ma anco dal settentrione al mezzogiorno, produce tutta insieme più varietà di cose che altra nessuna [...]*

*Conciosia cosa che e per fama e per chiara notizia sappiamo l'essere questa nazione di grandissimo ingegno et industria [...], facilmente si può raccogliere essere in questo regno ogni arte in grande perfettione; poi a nessuna manca né la materia né la sua paga e mercede che fa fiorire tutte le arti.*

Poche pagine prima aveva già de-





scritto la carta cinese ormai proverbiale:

*...facendo varie cose di essa, come i libri e lo scrivere, così si fa essa di assai varie cose, ma cedono molto alla nostra, e tanto che in nessuna sorte di essa si può scrivere né stampare in ambe le parti, ma di una sola. E così, ad ogni nostro foglio rispondono doi dei suoi; e facilmente si rompe e dura poco.*

*...per essere i Cinesi moderati e parchi nelle sue cose, non fanno molto grande spese. E di qui avviene che gli artigiani non sempre pongono le sue forze tanto in fare l'opre sue molto perfette, quanto in farle con puoca spesa di danari e di tempo, per potere vendere tutto a molto miglior mercato; e soventemente falsificano molte cose e non gli fanno altro che una bella apparentia. [...] E questa imperfettione delle opere nella Cina molto più notevole è in quelle che fanno ai magistrati, per essere da loro pagati con manco prezzo che dagli altri, e essere fatti venire per forza a fare le loro opere.*

L'ultima frase scagiona evidentemente il Ricci dall'essere campione di quello che sarebbe stato chiamato il "dispotismo orientale". Si legge fra le righe la disapprovazione espressa nei confronti dei burocrati che si servivano a titolo privato delle corvè degli artigiani. Ma procediamo nella lettura:

*Nella architettura sono inferiori ai nostri, sì nella bellezza come nella fortezza degli edificij. Nel che non so si sieno più di biasimare i nostri che i Cinesi, i quali non edificano se non per durare gli pochi anni che hanno di vita e non migliaia di anni come i nostri. [...] la causa di durar puoco i loro è perché, o non vi fanno nessun o fundamento, se non fosse il porre sotto qualche pietra e battere la terra, o si lo fanno, non sono di un braccio o doi di fundo, anco in muri, torri et altri edificij altissimi. E così pochi arrivano o passano di cento anni....*

Per la stampa, un giudizio una volta tanto positivo: *La stampa tra loro è più antica che fra noi, poiché l'hanno più di cinquecento anni addietro....*, ma giudizio nuovamente negativo per le arti della pittura e della scultura:

*Essendo i Cinesi amicissimi della pittura non possono però arrivare ai nostri e molto manco alla statuaria et arte di fondere o getto, tutto anco di molto uso tra loro. [...] E parmi che la causa di non essere loro eminenti in simili arti fu la*

*puoca o nessuna communicatione che habbero con altre nationi dalle quali potessero essere agiutati; poiché nella destrezza delle mani e buon ingegno non cedono a nessuna natione.*

*Non sanno pingere con olio né dar l'ombra alle cose che pingono, e così tutte le loro pinture sono smorte e senza nessuna vivezza.*

*Nelle statue sono infelicissimi, e non so che habbino altra regola nelle proportioni e simmetria che dell'occhi, i quali, in cose grandi, si ingannano molto facilmente. E fanno pure figure grandissime sì di pietra come di bronzo.*

*Le campane tutte si suonano con martelli di legno e non potrebbero resistere a martelli di ferro; e così nel suono non si possono paragonare alle nostre.*

*De' instrumenti musici hanno e copia e varietà, ma non hanno organi né gravicembali o manicordi. [...] la musica tutta è di canto piano senza la varietà de voci, di basso, alto, tenore, e canto de' nostri. E così tra loro mai fu vista tale consonantia nelle voci, ma stanno contentissimi con la sua, pensando che nel mondo non vi è altra musica.*

Altrettanto negativo il giudizio sul teatro e la letteratura:

*Sono amicissimi di commedie assai più che i nostri. E così vi sono molte migliaia di giovani che si occupano in questo [...]. Ma questa è la più vile e vitiosa gente di tutto il regno...*

*Tutte queste commedie si fanno ne' loro conviti; e così nell'istesso tempo stanno mangiando e bevendo, e udindo le commedie. Gli argomenti di essere, anzi l'istesse commedie, quasi tutte, sono antiche di istorie o fittioni, e puoco si fa di nuovo.*

Ora, il teatro Ming, che era quello dell'epoca del Ricci, è rimasto nella storia tra i più prolifici e ricco di valori artistici e letterari. Ma il Ricci estendeva il suo non cale a tutte le lettere cinesi:

*Con la grande facilità, commodità e libertà di stampar libri, i Cinesi, ciascheduno che vuole in sua casa, sono avidissimi di compor libri assai più che i nostri. E così, in sua proportioni, sono molto più i libri che di novo si stampano ogn'anno tra di loro che fra nessuna altra natione. E conciosiacosaché a loro manchino le scientie, fanno libri di altre cose più inutili et alle volte nocive.*

Passando alle scienze, i giudizi erano

ancora più nudi e crudi:

*La scientia di cui hebbero più notitia fu della morale; ma conciosiacosaché non sappino nessuna dialectica, tutto dicono e scrivono, non in modo scientifico, ma confuso, per varie sententie e discorsi, seguindo quanto col lume naturale potettero intendere...*

*Dopo questa scientia morale, hebbero i Cinesi anco molta notitia di astrologia et altre scientie di matematica. Nell'aritmetica e geometria furono più felici, ma anco questo tutto confuso. Fanno altre costellazioni di stelle diverse dalle nostre, e pongono quattrocento stelle più che i nostri astrologhi, contando anche quelle che non sempre appariscono. Ma niente si curano di dar ragione delli fenomeni o apparentie, e solo procurano calcolare al meglio che possono le eclissi e movimenti de' pianeti con assai di errori.*

*Et in che più si occupano è nella giudiciria, pensando che tutto quanto si fa in questo mondo inferiore dipenda dalle stelle.*

*Sola in questa scientia di matematica si agiutorno qualche cosa di certi matematici seraceni che vennero dalla Persia...*

*L'arte della medicina è assai diversa dalla nostra, ma si regono, pare, per il polso. Fanno molte volte assai belle cure, ma tutto per semplici di erbe, radici ed altri ingredienti, e risponde più tosto alla nostra herbolaria.*

Sembra che il Ricci ignorasse le altre pratiche mediche come l'agopuntura, la moxibustione o moxa (灸, jiǔ), l'inoculazione contro il vaiolo<sup>4</sup> ecc.

*Et è cosa certa che, sì alla matematica come alla medicina, non si applicano se non persone che non possono studiar bene le loro lettere per il puoco ingegno e abilità; e così stanno queste scientie in bassa stima e fioriscono assai puoco<sup>5</sup>.*

Dopo il Ricci, e per l'autorità del suo giudizio, l'Europa rimaneva a lungo perplessa dinanzi allo scibile della Cina e alla consistenza delle sue scienze. L'astronomia, la matematica, la medicina apparivano senz'ombra di dubbio rozze e primitive. In generale, mentre l'Europa era dotata di una costruzione scientifica per cui poteva parlarsi di una 'scienza' europea, la Cina appariva solo equipaggiata di tecniche e di pseudo-scienze. Quello che mancava alla Cina era il metodo matematico unifi-



catore del discorso scientifico. Il sapere cinese era semmai espressione di nozioni empiriche, ma di un empirismo che non era approdato al metodo sperimentale e non aveva quindi sostenuto la matematizzazione della natura. Inoltre, la carenza di processi astrattivi aveva impedito alla Cina di formulare una teoria scientifica basata e organizzata per e su principî. Tra l'altro, potevano ravvisarsi nella scrittura e nella stessa lingua cinese le ragioni prime dei limiti avuti da ogni processo d'espressione logico-matematica o logico-formale. Quello che poteva far meraviglia è che tuttavia avesse una scienza morale. Come poteva averla, ci si sarebbe chiesti, con tutte le sue superstizioni e idolatrie e in assenza di una Rivelazione?

Il Ricci aveva prevenuto tale eventuale obiezione parlando, come si è visto, sia di un originario "Lume di Dio" sia inferendo che prima del buddhismo la Cina avesse orecchiato un po' di cristianesimo:

... venne a questi regni questa setta [il buddhismo] nel tempo che si cominciava la predicatione del Santo Evangelio, e l'apostolo S. Bartolomeo predicava nella India Superiore<sup>6</sup>, che o è l'istesso Industani, o i regni a esso contermini, e l'apostolo S. Tomasso predicava nella India Inferiore al mezzogiorno<sup>7</sup>. E così si può credere che i Cinesi udissero la fama del Santo Evangelio, et a questa fama mandassero a chiedere doctrina al ponente, e che, o per errore o per malitia di quei regni dove arrivorno, riportorno in luogo del Evangelio questa falsa dottrina alla Cina<sup>8</sup>.

La "scienza morale", tuttavia, - sembra che il Ricci dicesse - i Cinesi se l'erano già assicurata.

Fa meraviglia pensare che a tempo debito persino un Leibniz (Gottfried Wilhelm, 1646-1716) condividesse col Ricci ed epigoni che la civiltà cinese brillasse solo per la sua *practica philosophia*, quando lui personalmente scorgeva conferma del suo sistema aritmetico binario nella "matematica dell'I-ching", il "Classico dei mutamenti". Ma tanta era stata l'*auctoritas* del Padre Ricci<sup>9</sup>.

### Le "superstizioni" e i "riti" cinesi

Con tutte le superstizioni e le idolatrie che già i gesuiti addebitavano ai

Cinesi, fa specie che poi gli stessi gesuiti chiudessero per la maggior parte un occhio, quando non tutti e due, se i nuovi convertiti continuavano a osservare i loro "riti" e le loro "superstizioni". A coloro che glielo facevano notare rispondevano che le loro (quelle dei Cinesi) erano manifestazioni 'civili' piuttosto che 'pagane'. Neanche tutti i gesuiti erano d'accordo su questo, ma coloro che dissentivano piuttosto compatti e fermi erano i membri degli ordini questuanti (domenicani, francescani, agostiniani), i quali, con altro clero, secolare e non, lanciavano fulmini e saette contro le apparenti posizioni di "accomodamento" della maggioranza dei gesuiti.

I gesuiti, certo, si barcamenavano riflettendo che vi fossero cose più serie che non le prostrazioni a Confucio dei loro convertiti o la partecipazione di costoro ad esequie in cui era bruciata carta moneta per pagare "paganamente" il viaggio del defunto nell'aldilà. Era già molto che fossero ottenute conversioni in una struttura sociale come quella cinese che mal tollerava defezioni e scelte autonome in seno a una famiglia o a un parentado esteso. Come avrebbe potuto sopravvivere un Cinese che si fosse astenuto dal partecipare ai culti e ai riti della propria comunità?

### La condanna dei riti

La Santa Sede finì, come noto, col condannare i riti<sup>10</sup>, ma l'effetto fu anche quello di alienare ancora di più, se possibile, le simpatie della Cina nei confronti della Chiesa cattolica e dare il destro ai regnanti dell'impero Ch'ing di deplorare che Roma marchiasse di paganesimo persino i loro sudditi fattisi cristiani.

Una notevole persecuzione contro i missionari cattolici ma non quelli di corte, venne iniziata da Yongzheng (雍正, r. 1723-35), fin dal primo anno del suo regno, dopo la successione all'imperatore mancese Kangxi (康熙, r. 1662-1722), nella quale un gesuita trovò la morte, mentre cadevano in disgrazia alcuni principî mancesi che si erano convertiti al cattolicesimo<sup>11</sup>. Nel 1724 il nuovo imperatore postillava il "Sacro Editto" del padre (che tutta la popolazione era tenuta a legge-

re ad alta voce due volte al mese) con una stigmatizzazione del cristianesimo come setta "eterodossa". Molte chiese erano confiscate e nuove persecuzioni seguivano a quelle già occorse in varie province. La missione papale del 7 novembre 1725 compiuta dai carmelitani Gotthardo da Santa Maria (Emeric Plaskowitz, Gadadou 噶嚩都, 1700-1757) e Ildefonso della Natività (Yi Defeng, 易德豐, 1699-1742)<sup>12</sup> non otteneva alcun miglioramento<sup>13</sup>. Nel 1727 la missione portoghese di Alexandre Metello de Sousa<sup>14</sup> (1687-1766) era ricevuta dall'imperatore Yongzheng, ma a condizione che il cattolicesimo non fosse materia di discussione<sup>15</sup>. Dopo il congedo dell'ambascieria, il sovrano apostrofava il gesuita francese Antoine Gaubil (宋君榮, 1689-1759), arrivato in Cina nel 1722, con una frase rimasta celebre: "Se inviassi i miei monaci nelle vostre province d'Europa, i vostri principî si opporrebbero"<sup>16</sup>.

La luce del cattolicesimo minacciava di spegnersi per sempre.

### NOTE

<sup>1</sup> Johan NIEUHOFF, *Ambassade des Hollandois à la Chine, ou voyage des ambassadeurs de la Compagnie Hollandoise des Indes Orientales vers le grand chan de Tartarie. Traduite sur deux manuscrits hollandois*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1666, *passim*.

<sup>2</sup> Nicolas TRIGAULT S.J., *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesv ex P. Matthæi Riccij eiusdem societatis commentarijs libri V ad S.D.N. Pavlvn V: in quibus Sinensis regni mores, leges atque instituta & noua illius ecclesie difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*, Augustae Vind., Apud Christoph. Mangium, 1615.

<sup>3</sup> *Fonti Ricciane*: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina, Roma, Libreria dello Stato, 1942, I, p. 131.

<sup>4</sup> P. DESSÌ, *L'inoculazione del vaiolo in Cina: un caso di cecità epistemologica*, in *Le culture dei missionari*, a cura di N. GASBARRO, Roma, Bulzoni ed.re, 2009, pp. 243-257.

<sup>5</sup> *Fonti Ricciane*, cit., I, pp. 14-42 *et passim*.

<sup>6</sup> I. RAMELLI, *Note sulle origini del cristianesimo in India: La tradizione su Bartolomeo e Tommaso*, in «Studi Classici e Orientali»-Pisa, XLVII/2, ottobre 2002, pp. 363-378.

<sup>7</sup> K. KARTTUNEN, *On the contacts of South India with the Western world in ancient times, and the mission of Apostle Thomas, in South Asian Religion and Society [Studies on*





*Asian Topics*], ed. by A. PARPOLA - B. SMIDT HANSEN, London, Curzon Pr., 1986, pp. 189-204.

<sup>8</sup> *Fonti Ricciane*, cit., I, pp. 122-123.

<sup>9</sup> F. D'ARELLI, *P. Matteo Ricci S.J.: le "cose absurde" dell'astronomia cinese. Genesi, eredità ed influsso di un convincimento tra i secoli XVI-XVII*, in *Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia*, a cura di I. IANNACCONE - A. TAMBURELLO, Napoli, I.U.O., 1990, pp. 85-123.

<sup>10</sup> *Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, trans. by D.F. St. SURE, ed. by R.R. NOLL, San Francisco, Ricci Institute, 1992; F.G. GALEFFI - G. TARSETTI, *Documenti inediti di Teodorico Pedrini sulla controversia dei riti cinesi*, in *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, a cura di F. MIGNINI, Macerata, Quodlibet, 2012, p. 10 s. Di recente: Xueying WANG, "The Ancient Rites of China": *Yan Mo on Ancestral Rites during the Chinese Rites Controversy*, in «Journal of World Christianity»-s.l., XII/1, 2022, pp. 90-112, <https://doi.org/10.5325/jworlchri.12.1.0090>.

<sup>11</sup> Questo accanimento persecutorio non ha impedito ad alcuni cinesi, di cui non si sa molto, di convertirsi. Conosciamo un certo Yan Zanhua 嚴贊化 (m. dopo il 1681), ovvero Ambrogio che scrisse lo *Shengjiao jianyu* 聖教簡語 (Abbreviazioni della Santa religione), e Zhou Zhi 周志 che scrisse il *Tianxue mengyin* 天學蒙引 (Illuminazione del Sapere Celeste): 29. Yanrong CHEN, *Christian Biblical Tradition in the Jing Chinese Culture*, in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, ed. by Khiok-Khng YEO, New York, Oxford UP, 2021, p. 504. Cfr. *Handbook of Christianity in China [Handbuch der Orientalistik, 4; China, 15]*, ed. by N. STANDAERT, Leiden-Boston-Kain, Brill, 2001, p. 400 s.

<sup>12</sup> Antoine GAUBIL S.J., *Correspondance de Pékin, 1722-1759 [Études de philologie et d'histoire, 14]*, éd. par R. SIMON, préf. par P. DEMIÉVILLE, app. par J. DEHERGNE S.J., Genève, Droz, 1970, p. 93 n. 2; A.S. ROSSO, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*, South Pasadena, P.D. & Ione Perkins, 1948, pp. 216-19. F. MARGIOTTI, *Le missioni cinesi nella tormenta*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972 (350 anni a servizio delle missioni)*, edit. J. METZLER, vol. II: 1700-1815, Roma, Freiburg, Wien, Herder, 1973, pp. 998-1002; J.M.N. MARINESCU, *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in The Lettres Édifiantes et Curieuses & Rujianlu in Relation to The Yongzheng Proscription of 1724*, Ph.D. Dissertation of Kansas State University, 2008, p. 227.

<sup>13</sup> Cfr. G. STARY, *The Rediscovery of Yongzheng's Letter of 1725 to Pope Benedict XIII*, in «Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research»-St. Petersburg, IV/4, December 1998, pp. 27-34.

Altre missioni sono attestate in Cina: T. IANNELLO, *La missione in Cina di Rinaldo*

*Romei O.C.D. nella corrispondenza da Pechino con il duca di Modena Rinaldo d'Este (1720-1731)*, in «Scritture di Storia»-Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane e Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", a cura di S. MUZZUPAPPA, VI, dicembre 2012, pp. 343-355.

Utile consultare: *Qing zhong qian qi xi yang Tian zhu jiao zai Hua huo dong dang an shi liao* 清中前期西洋天主教在華活動檔案史料 [Archivi relativi alle missioni cattoliche occidentali dagli inizi alla metà della dinastia Qing in Cina], Beijing, Zhonghua shuju, 2003, 4 voll., con pref. anche in inglese [Facsimiles of manuscripts in the First Historical Archives of China. Notations printed in red were made by the Emperor], I, pp. 62-66, *passim*.

<sup>14</sup> Alexandre Metello DE SOUSA E MENEZES, *Memoria sobre o estabelecimento de Macau*, escripta pelo visconde de Santarem. Abreviada relação da embaixada que el-rei d. João v mandou ao imperador da China e Tartaria. Relatorio de Francisco de Assis Pacheco de Sampaio a el-rei d. José I dando conta dos successos de embaixada a que fora mandado á côrte de Pekim no ano de 1752, Lisboa, Imprensa nacional, 1879.

<sup>15</sup> M. Russo, *Regali e rapporti diplomatici tra Portogallo e Cina: circolazione, simbolismo e significato politico di Presentes e Mimos durante l'ambasciata di Alexandre Metello de Sousa e Meneses, inviata da D. João V all'imperatore Yongzheng (1725-1728)*, in *Profumi di terre lontane. L'Europa delle "Cose Nove" (Portogruaro 24-26 settembre 2001)*, a cura di S. CONTI, Genova, Brigati, 2006, pp. 599-615.

<sup>16</sup> GAUBIL S.J., *Correspondance de Pékin, 1722-1759*, cit. p. XII.



# Il gesuita palermitano Giuseppe Candone e la cometa del marzo 1668<sup>1</sup>

di Antonino Lo Nardo

94

**N**el marzo del 1668 si verifica ed è visibile - da diverse località del globo terrestre - un interessante fenomeno celeste. Osservato e descritto da vari testimoni, diretti o indiretti, è oggetto di un nutrito scambio di corrispondenza tra i diversi eruditi di quasi tutti i continenti<sup>2</sup>.

Ciò che desta tanto stupore agli occhi di pochi osservatori istruiti e di una moltitudine di gente poco addetta a scrutare i cieli è, oggi definitivamente e scientificamente, accertato essere stato il passaggio della cometa C/1668 E 1. Questa è, infatti, la classificazione attribuita dallo scienziato americano Gary W. Kronk<sup>3</sup> a questo corpo celeste<sup>4</sup> il quale ha una forma leggermente diversa da quella che normalmente si è abituati ad associare ad una cometa con una chioma e una coda; e perciò non da tutti gli osservatori fu subito identificata come tale.

Appartiene questa ad una particolare categoria di comete, dette "radenti" le quali passano, al perielio<sup>5</sup>, molto vicine alla superficie del Sole ad una distanza che a volte raggiunge soltanto poche migliaia di chilometri. Le più famose di questa famiglia di comete sono quelle dette di "Kreutz", dal nome dell'astronomo tedesco H. Kreutz (1854-1907) il quale ipotizzò che questa famiglia fosse composta di frammenti di un'unica cometa frantumatasi molti secoli fa.

La cometa è per la prima volta osservata, ma non descritta, il 3 marzo a Capo di Buona Speranza; il 5 è visibile da Lisbona e Madrid<sup>6</sup>, il 9 da Roma, il 10 da Bologna e successivamente o contemporaneamente da altre parti del mondo.

Una delle prime e più approfondite descrizioni scientifiche di cui ci resta traccia è quella fatta da Cassini sulla

base delle sue osservazioni del fenomeno celeste fatte a Bologna dal 10 al 14 marzo.

Giovan Domenico Cassini (1625-1712)<sup>7</sup>, capostipite di una famiglia di astronomi, nel 1650 - a soli 25 anni - è scelto dal Senato bolognese per coprire la prima cattedra di astronomia dello Studio locale. L'anno dell'osservazione della cometa (1668) è l'ultimo che trascorre in Italia; l'anno successivo si trasferisce a Parigi per seguire, su invito dello stesso Luigi XIV, la costruzione dell'Osservatorio parigino a cui dedicherà il resto della sua vita. Trascorre gli ultimi anni della sua vita cieco come Galileo, dettando tutte le sere il proprio diario ad un segretario. Nella capitale francese muore il 14 settembre 1712 carico di gloria e di fama.

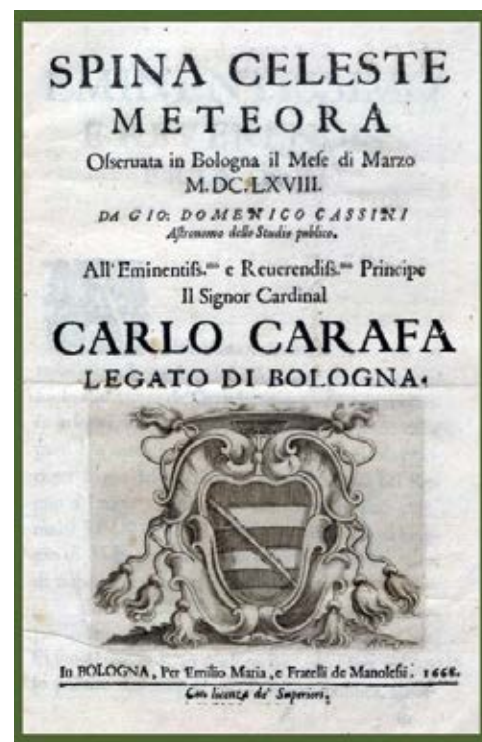
Cassini pubblica, infatti, nel corso dello stesso anno (1668) un libretto<sup>8</sup> (Fig. 1) di sole 21 pagine nel quale è possibile distinguere - oltre alle dedica al Cardinale Carlo Carafa, legato di Bologna - le seguenti parti: 1) *Apparizioni celesti dell'anno M.DC.LXVIII*; 2) *Osservazioni*; 3) *Altre osservazioni di diverse parti*; 4) *Considerazioni circa la specie di questa apparizione*; 5) *Riflessioni sopra le precedenti osservazioni*. La seconda parte riporta le osservazioni del fenomeno effettuate dall'astronomo dal 10 al 14 marzo; le sere successive furono talmente nuvolose da impedire qualunque osservazione.

Ritrascriviamo, qui di seguito, le osservazioni del 10 marzo, giorno della scoperta del fenomeno celeste:

## OSSERVAZIONI

*Li 10. di Marzo 1668.*

«Mentre questa sera ad un'ora di notte io stava attentamente a rimirare il sito della nuova stella della Balena,



1

che dopo sessantacinque giorni dalla primanostra osservazione di quest'anno si era già resa quasi invisibile. Ecco à sinistra dalla parte occidentale verso Mezzogiorno una gran striscia di lume uscire dalle nuvole vicine all'Orizzonte, che ricoprivano il ventre della Balena, estendersi verso Oriente lungo il fiume Eridano, terminando alla stella di terza grandezza nominata dal Baiero<sup>9</sup> decimoquarta, e da Ticone<sup>10</sup> *post intervalum sequens ex quatuor*. Osservando la sua dirittura frà le stelle fisse, e trasportandola nel globo celeste, vedevasi riguardare il ventunesimo grado de' Pesci, ove all'ora trovavasi il Sole, onde giudicai che fosse coda d'una gran Cometa, la quale avesse il Capo nascosto fra le nubi, ovvero anco sotto l'Orizzonte, ricordevole, che le Comete da me osservate gli anni passati, quando ancora era sotto l'Orizzonte il Capo, lasciavano vedere la coda, quando questa passava





frà le stelle, che sopra Terra si ritrovavano.

Osservai dunque se fosse permanente, e se partecipasse del moto diurno comune à tutte le stele verso Occidente, come far sogliono le Comete, e da un' hora fino alla due di notte seguìto le medesime stelle, per le quali passava, finche con le medesime s'immerse nelle nebbie Orizzontali, e si rese invisibile. Occupava in longezza almeno 30. Gradi s'un circolo massimo, e la maggior larghezza presso l'Orizzonte era come di tre diametri apparenti del Sole in circa terminando in una punta assai ambigua alla sopra detta stella del fiume.

Poco lontano da questa stella verso Oriente osservai una stella di quarta grandezza tra l'Eridano e la Lepre, che trasportata nella Tavola di Orione del Baiero con la riduzione al nostro tempo cadeva in gr. 1. di Gemini con latitudine Australe gr. 37. sotto la coda della pelle di Orione, e trasportata nella tavola della Lepre riusciva un poco più Boreale con la medesima longitudine.

In tal luogo non trovando in alcun Catalogo, globo, ò mappa celeste stella veruna, & essendo questa una parte del Cielo attentamente osservata nel passaggio, che fece quivi la Cometa il 31. di Dicembre 1664 da me riportata all' hora nelle tavole di Baiero dell'Eridano, e di Orione, e da Hevelio<sup>11</sup> nella sua, senza haver osservata tal stella, la giudicai di nuova apparizione, e perciò degna di essere attentamente osservata».<sup>12</sup>

Successivamente scrive:

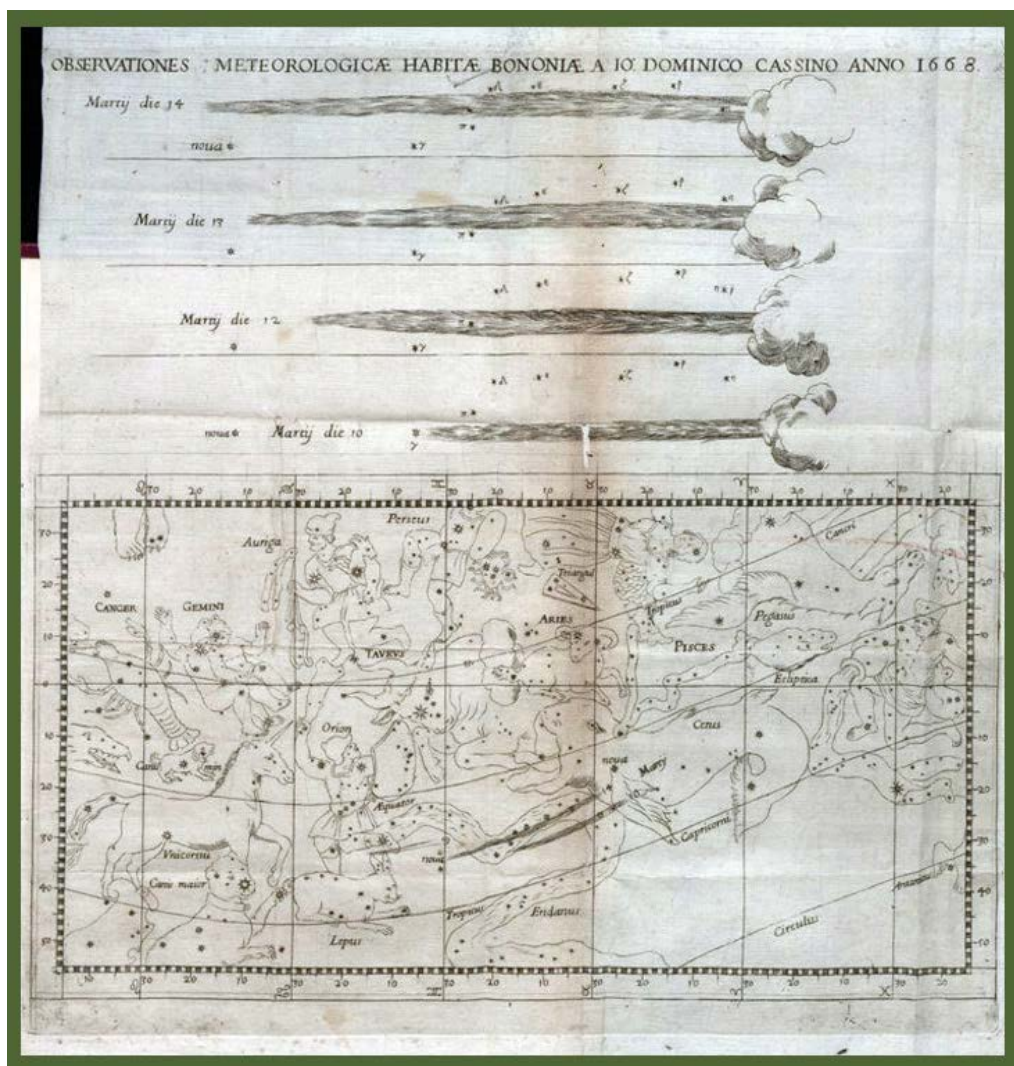
«Hoggi li 17. Di nuovo continuano le nubi molo dense, che non lasciano alcuna speranza alle osservazioni di questa sfera, perciò hò risoluto publicare le fatte sin hora, quali esse si siano, ancorche io nò habbia ancora havuto una serenità la sera da soddisfarmi à pieno. Do pertanto la figura di questa apparenza nelle quatro sere, nelle quali mi è riuscito osservarla. Vedesi in essa non solo la figura, e grandezza, ma ancora le stelle fisse circonvicine, che determinano in Cielo il di lei luogo di apparenza.»<sup>13</sup>

Ma Cassini, da grande astronomo che è, fa - oltre a trascrivere e pubblicare le sue osservazioni - qualcosa in più!

Inserisce, pertanto, alla fine del suo libretto una mappa dal titolo:

OBSERVATIONES METEOROLOGICÆ  
HABITÆ BONONIÆ  
A IO. DOMINICO CASSINO ANNO 1668  
(Fig. 2).

Le osservazioni di Cassini hanno una larga eco tra la comunità scientifica europea tanto che un estratto delle stesse è pubblicato sia in lingua francese<sup>14</sup> sia in lingua inglese<sup>15</sup> nei due più importanti giornali scientifici stampati allora in Europa.



2

Chi avanza, però, il diritto di primogenitura per l'osservazione di questo corpo celeste è il gesuita P. Francesco Eschinardi<sup>16</sup>, Professore di matematica e astronomia presso il Collegio romano della Compagnia di Gesù.

Infatti, in una sua opera del 1669 il P. Eschinardi scrive:

«... deinde in alio Opuscolo<sup>17</sup> agit de Cometa anni 1668. quem primus ego<sup>18</sup> observavi scilicet 9. Martij, cum coeteri solum in decimo observaverint ...»

e aggiunge che di ciò aveva informa-

to il suo amico Tommaso Rospigliosi<sup>19</sup> con lettera del 10 marzo.

Ora si dà il caso che il P. Eschinardi non sia stato l'unico membro della Compagnia di Gesù a osservare e descrivere la cometa del 1668 o, quanto meno, ad essere interessato - direttamente o indirettamente - dall'evento astronomico; anzi, furono diversi i gesuiti che, da diverse parti del mondo, contribuirono a "studiare" l'evento che - occorre ricordarlo - non è da subito

identificato come "cometa".

Ci piace qui ricordare che tra i gesuiti che si lasciano coinvolgere, al di là delle loro specifiche responsabilità del momento, dal fenomeno celeste due sono siciliani: il primo (e certamente più famoso) è il piazzese P. Prospero Intorcetta<sup>20</sup> - in quel momento - a Canton; il secondo è il palermitano P. Giuseppe Candone - in quel momento - a Goa.

Per quanto riguarda il Prospero Intorcetta rimandiamo all'articolo del prof. Golvers<sup>21</sup> nel quale tratta in ma-

niera esaustiva sia il contributo di questo missionario sia il contesto nel quale questo avviene.

In questo nostro contributo desideriamo, invece, riprendere e approfondire il ruolo del palermitano P. Giuseppe Candone, anche questo - peraltro - brevemente accennato nel predetto articolo del prof. Golvers.

Ma ... chi è questo gesuita missionario palermitano?

Giuseppe Candone<sup>22</sup> nasce a Palermo il 30 ottobre 1636 ed entra nel noviziato della Compagnia di Gesù della sua città natale il 1° febbraio 1652. Muore nella prigione di Sin-hoa (Huè) (oggi Vietnam) il 21 gennaio 1701<sup>23</sup>.

Candone è un missionario esemplare. Avendo chiesto in più occasioni di andare in missione, viene finalmente accontentato e entra a far parte della spedizione composta da quattordici gesuiti sotto la guida del Procuratore Filippo de Marini<sup>24</sup>.

Imbarcatisi il 7 aprile 1666 sulla nave ammiraglia *Nossa Senhora da Ajuda*, nella quale viaggia anche il nuovo viceré João Nunes de Cunha,<sup>25</sup> devono attendere una settimana che soffre venti favorevoli. Finalmente, il 13 aprile la spedizione può intraprendere il lungo viaggio.

Candone giunge a Goa il successivo 12 ottobre e per un anno è maestro dei novizi. Assieme ad altri sette confratelli lascia Goa nel maggio 1668 e giunge a Macao il 19 agosto. Nel luglio 1674, dopo aver appreso la lingua, va in Cocincina, e si stabilisce a Sin-hoa (Hué). Per Candone comincia, in quel momento, un periodo particolarmente difficile a causa di alcune incomprensioni con la Congregazione di Propaganda Fide.

Il cardinale segretario della Congregazione E. Cibo<sup>26</sup> redige, il 9 gennaio 1680, un memoriale basato su false accuse contro i gesuiti per dimostrare la disobbedienza dei gesuiti M. Ferreira e D. Fuciti in Tonchino (oggi Vietnam) e G. Candone e B. da Costa in Cocincina<sup>27</sup>. Cibo richiede, come punizione, la sospensione *a divinis* dei quattro ed il loro richiamo in patria. Il 29 gennaio i cardinali approvano la petizione di Cibo e, dopo la ratifica di Innocenzo XI, intimano con lettera del 25 febbraio a P. Generale di far rientrare in Eu-

ropa i quattro missionari. Il generale dell'Ordine G.P. Oliva scrive ai quattro padri dando disposizione di adeguarsi alle conclusioni di Propaganda Fide.

Candone, per ciò, giunge a Lisbona nel 1685 dove è trattenuto dal re del Portogallo che interviene in suo favore trattando con la Santa Sede. Le trattative durano fino a quando il cardinale segretario di Propaganda Fide annulla la sospensione il 27 novembre 1689 per cui il Papa Alessandro VIII autorizza i quattro gesuiti a tornare alle loro missioni. Nel 1694 salpa da Lisbona un gruppo di diciannove missionari, tra cui Candone che ritorna in Cocincina. Nominato il 10 gennaio 1699 visitatore della vice provincia cinese, è fatto prigioniero (12 marzo 1700) a seguito di una violenta persecuzione scoppiata in quel paese nello stesso anno e muore in prigione quasi un anno dopo.

&&&&

Il ruolo di Candone - per ciò che concerne la cometa del 1668 - è ben descritto nell'articolo «*Osservazione del fenomeno celeste, che si vide nel mese di Marzo dell'anno 1668, fatta in Goa dal P. Gioseppo Candone della Compagnia di Gesù*<sup>28</sup>».

Nello stesso si legge:

«Quest'osservazione ci viene comunicata dal P. Francesco Gottignies<sup>29</sup> matematico del Collegio Romano, che l'hà ricevuta dall'istesso Padre Candone, con lettera di Goa de' 12 Maggio 1668<sup>30</sup>».

Rigore storico vorrebbe che si cercasse se la lettera di Candone a de Gottignies sia depositata in qualche archivio e si verificasse il suo contenuto. Sappiamo per certo, comunque, che si conserva - invece - la lettera che Candone inviò l'11 maggio 1668 (un giorno prima di quella indirizzata a de Gottignies) al P. Athanasius Kircher sempre al Collegio Romano<sup>31</sup>.

Già la data potrebbe far sorgere un interrogativo: quale può essere il vero motivo per inviare - a distanza di un giorno - due lettere dal contenuto simile (se non identico) a due destinatari diversi ma pur sempre membri della stessa istituzione? L'interrogativo diventa più pressante qualora si tenga a mente che, nell'ambito del Collegio

Romano, Kircher era - certamente - la personalità più rilevante e competente in questa materia!

Certamente valida, fino a prova contraria, è la spiegazione che ci fornisce il prof. Golvers:

«Una tale doppia spedizione è piuttosto la regola che l'eccezione: scrivere lettere in varie copie ('*viae*') era una pratica comune, per garantire che il contenuto arrivasse in Europa. Raramente queste copie erano identiche, e contenevano sempre varianti, aggiunte ecc. Quindi, mi pare assolutamente normale, pensando all'importanza del messaggio: Candone ha scelto come corrispondenti due padri membri del Collegio Romano: Kircher come punto di riferimento generale, per tutte le informazioni dotte sulle Indie, de Gottignies come professore cattedratico di matematica, con grande fama fra i suoi colleghi - matematici, gesuiti e altri<sup>32</sup>.

Degna di essere riportata ci sembra, anche, la conclusione dello studioso belga su questo punto:

«Il punto interessante è, che Candone conosce de Gottignies, ciò che suggerisce che era bene informato sulla struttura interna del Collegio. Questo mi sembra meno evidente, e quindi probabilmente rilevante<sup>33</sup>.

Grazie al fatto che la lettera di Candone a Kircher è disponibile *on line*<sup>34</sup> abbiamo provveduto a recuperarla e a trascriverla qui di seguito:

87r

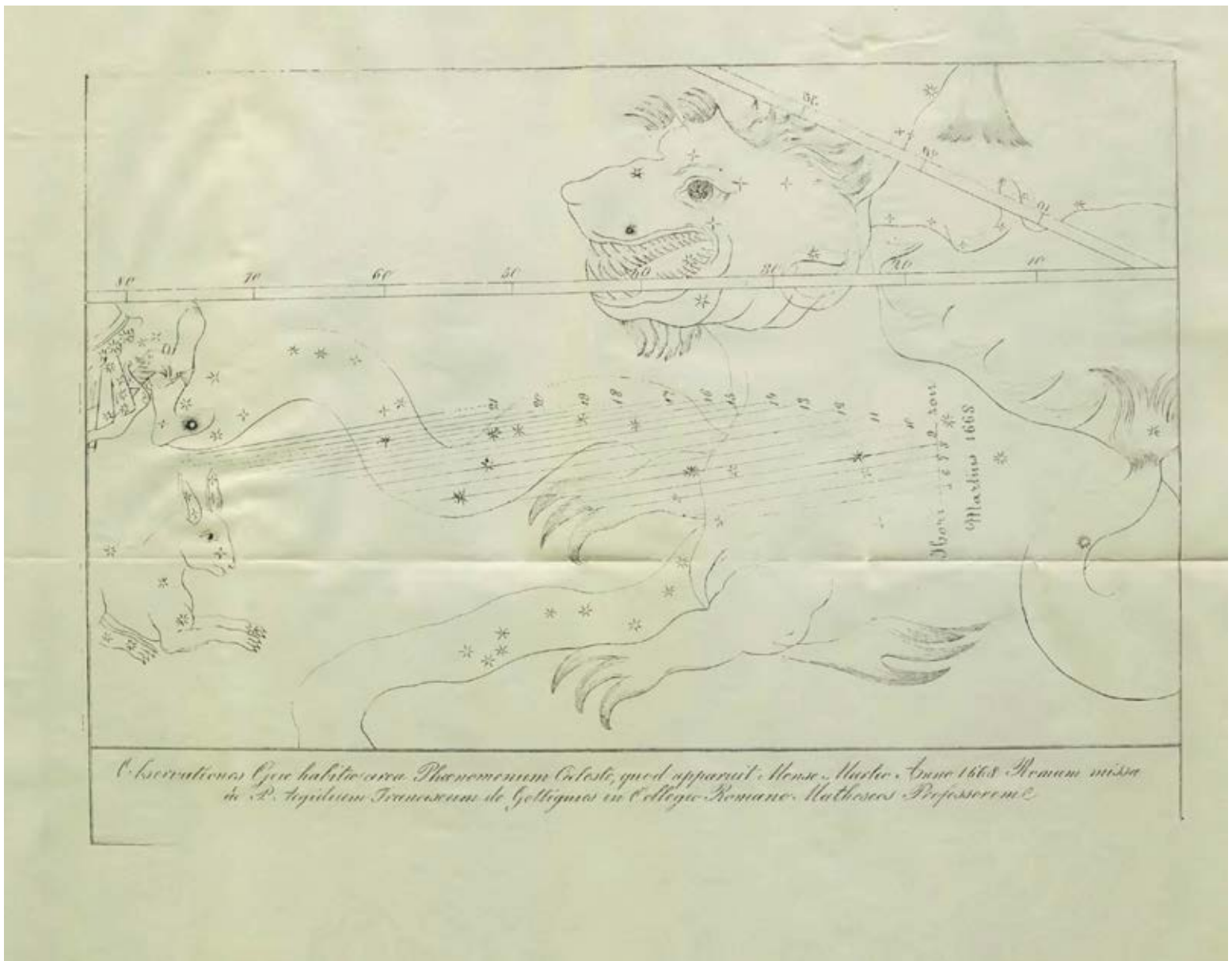
P. Atanasio Kircheri

Molto R.do in X.to Padre<sup>35</sup>

*Del mio arrivo all'India che fù a' 12 di ottobre del '66 scrissi a V.R. dandole raguaglio delle cose più principali accaduteci nella navigazione insieme le mandai l'osservazioni sul Cometa del '64 fatti qui in Goa da un nostro Padre. Adesso l'invio quest'altre del Cometa apparso ai 4. di Marzo se bene v'ha chi dica haverlo osservato ai 3. ma sub dubio. Il Padre che fece l'incluse osservazioni la prima volta la vide a' 4 dice che era largo nella parte più larga un grado circiter, lungo 23 circiter desirebat in oculos (???)<sup>36</sup> a' 9. di Marzo apparve tutto fuori dell'Horizonte. Da' 18 cominciò a perdersi ne apparivano chiaramente gli estremi del Cometa e ciò per la luna che a lui si avvicinava ogni dì con mag-*







3

gior lume, nel quale restò eclissato da' 22 del medesimo mese. V.R. accetti questo in segno delle mie obbligazioni che tengo moltissime alla persona di V.R.

Delle cose di queste parti V.R. avrà dall'Annuario, che si manda a Roma, copiosa relazione come nel Giappone furono uccisi per la santa fede più di seicento missionari e molti altri restarono nelle prigioni. Tre (?) uccisi nella Cocincina 28 altri furono condotti perché fossero seppelliti vivi nelle fosse apparecchiate in un campo ma vedendo il Tiranno ... li lasciò liberi. *Benedictus Deus*

87v

che diede grazia a' suoi servi d'aver maggiore animo per morire che il tiranno per dar loro la morte.

Il P. Filippo Marino<sup>37</sup> partì l'anno passato per Tonchino, prese per camino Malacca e fu costretto ad andare a Siam

per mancanza di tempo atto per quella navigazione, adesso sarà in Tonchino<sup>38</sup>.

Io con altri sei padri partiremo fra due giorni per Macao per entrare (?) in alcuna di quelle Missioni.

Non mi sopperisce altro se non pregare V.R. di tenere a memoria di questo miserabile peccatore ne' Suoi Santi Sacrifici a' quali mi raccomando.

Goa li 11 di Maggio 1668

Indegno Servo nel Sig.re

Giuseppe Candone

La lettera, nella sua semplicità, è interessante e ci consente alcune importanti considerazioni:

1) Non è questa la prima lettera che Candone abbia scritto a Kircher; lo aveva fatto - apprendiamo - dopo il suo arrivo a Goa denotando con ciò una certa confidenza (o segno di reverenza?);

2) Candone a Goa non svolge **direttamente** osservazioni astronomiche, si limita a riferire quelle fatte da altri Padri. Non poteva non essere così per la cometa del 1664 quando ancora era in Italia e sulla quale manda alcune note nella prima lettera inviata a Kircher (come lui stesso afferma). Lo stesso vale per la cometa del 1668, quando è già da quasi due anni sul posto. Nella lettera, infatti, asserisce: «Il Padre che fece l'incluse osservazioni ...<sup>39</sup>». Di quel Padre - purtroppo - non ci viene indicato il nome che, fino ad oggi, ignoriamo;

3) A cosa si riferisce esattamente Candone quando, nella lettera, dichiara: «... accetti questo in segno delle mie obbligazioni che tengo moltissime alla persona di V.R.<sup>40</sup>»? Che tipo di obbligazioni ritiene di avere Candone nei confronti di Kircher e a quando risalirebbero? Da quel poco



che sappiamo sulla vita del gesuita palermitano prima di essere inviato in missione non sembra si siano mai incontrati.

Questi interrogativi aprono, come spesso accade nelle indagini storiche, nuovi filoni di ricerca che sarebbe interessante approfondire per dare maggiore risalto alla figura storica di questo illustre sconosciuto missionario gesuita palermitano.

Sarebbe interessante confrontare le due lettere: quella inviata a Kircher con quella inviata a de Gottignies e comparare, scientificamente, le osservazioni sulla famosa cometa del 1668 che riportò all'uno e all'altro.

Dall'insieme delle nostre conoscenze, allo stato attuale, si ricava l'impressione che la lettera inviata Kircher risponda più alla necessità di soddisfare a quelle "obbligazioni", sulla cui natura ci siamo già interrogati, che Candone ritiene di avere nei confronti dell'illustre suo confratello.

Quella, invece, indirizzata a de Gottignies, dovrebbe avere più carattere scientifico e - a confortarci in questa ipotesi - è allegato in questa lettera un elemento fondamentale che, invece, manca in quella indirizzata a Kircher: una mappa celeste!

A conclusione dell'articolo sul *Giornale de' Letterati* per tutto l'anno 1670, si legge:

«Per maggiore intelligenza dell'osservazione di Goa se ne mette la figura cavata esattamente dal disegno in carta, che ne mandò il P. Candone».

Il disegno, non sappiamo se preparato da Candone o dallo stesso Padre che aveva fatto le osservazioni, porta la seguente iscrizione:

«*Observationes Goæ habitæ circa Phænomenum cœleste quod apparuit mense Martiis, Anno 1668, Romam missæ ad P. Aegidium Franciscum de Gottignies in Collegio Romano Matheos professorem*».

Il disegno (v. Fig. 3) è fedelmente riportato dal P. Francesco De Vico S.J.<sup>41</sup> in una sua pubblicazione di molti anni successivi<sup>42</sup>, nella quale - a riprova che un certo malcostume è sempre esistito - si legge:

«Questa carta, che noi fedelmente riportiamo, manca in quasi tutti gli esemplari che di questo raro *Giornale* si

trovano nelle pubbliche biblioteche di Roma, dai quali si vede evidentemente essere stata tolta e derubata».

Con questo modesto contributo riteniamo di aver contribuito a togliere un poco di quella polvere dell'oblio che si è depositata sul gesuita missionario palermitano Giuseppe Candone. Speriamo di poter essere in grado, entro breve, di poter fornire altre notizie e informazioni sul nostro concittadino.

Sfortunatamente, non è il solo a trovarsi nella deprecabile situazione di essere quasi del tutto ignorato dai suoi concittadini o dai suoi connazionali.

#### NOTE

<sup>1</sup> Per un approfondimento - da un punto di vista "gesuitico" - di questo argomento, cfr.: GOLVERS, Noël (2014), "Ferdinand Verbiest's 1668 observation of an unidentified celestial phenomenon in Peking, its lost description and some parallel observation, especially in Korea", in «*Almagest, International Journal for the History of Scientific Ideas*», vol. 5, n. 1, pp. 32-51; ID. (2018), *New Jesuit testimonies from the Far East on the comet of March 1668: the diary of Visitor Luis da Gama (Macau) and a letter of Ferdinand Verbiest (Peking)* (in corso di pubblicazione).

<sup>2</sup> Gary W. Kronk è nato nell'Illinois (U.S.A.) il 23 marzo 1956.

<sup>3</sup> Cfr. KRONK, Gary W., *Cometography, Volume 1, Ancient - 1799: A catalog of Comets*, Cambridge 1999, pp. 360-362. Dal catalogo si apprende che la cometa fu "scoperta" il 3 marzo e fu osservata - per l'ultima volta - il 30 marzo. Raggiunse il suo punto più vicino alla terra il 4 marzo.

<sup>4</sup> In astronomia, il perielio è il punto di minima distanza di un corpo del Sistema solare dal Sole. È stato calcolato che al suo perielio - 29 febbraio 1668 - la Cometa C/1668 E 1 era soltanto a 1,5° dal Sole.

<sup>5</sup> Presso la Biblioteca Comunale di Palermo, ai segni 2Qq D 18, f. 479, si conserva il seguente manoscritto anonimo: *Osservazioni sopra la cometa apparsa nell'orizzonte di Madrid a di 5 marzo 1668*.

<sup>6</sup> Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21 (1978), *ad vocem*.

<sup>7</sup> *Spina celeste. Meteora osservata in Bologna il Mese di Marzo M.DC.LXVIII. Da Gio. Domenico Cassini, Astronomo dello Studio pubblico*, Bologna, Per Emilio Maria, e Fratelli de Manolesi, 1668.

<sup>8</sup> Johann Bayer (1572-1625) - noto anche con il nome latinizzato di Giovanni Baiero - fu un astronomo tedesco e autore del primo atlante stellare completo: *Uranometria*, pubblicato ad Augusta nel 1603.

<sup>9</sup> Ticone, nome italianizzato dell'astrono-

mo e astrologo danese Tycho Brahe (1546-1601), in danese Tyge Brahe. Formulò un suo nuovo sistema del cielo, in parte eliocentrico (pianeti orbitanti intorno al Sole) e in parte geocentrico (Luna e Sole orbitanti intorno alla Terra); ma soprattutto raccolse una messe ingentissima di osservazioni, che servirono poi a Keplero per la formulazione delle sue leggi.

<sup>10</sup> Jan Heweliusz (1611-1687), noto anche con il nome latinizzato di Johannes Hevelius fu un astronomo polacco che pubblicò, fra altre opere, a Danzica nel 1668, una *Cometographia* nella quale studiò e commentò, con molti particolari, le comete del 1652, 1661, 1664 e 1665.

<sup>11</sup> Cfr. *Spina Celeste. Op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>12</sup> *Id.*, pp. 11-13.

<sup>13</sup> Cfr. "Apparizioni celesti dell'anno 1668. osservate in Bologna da Gio: Domenico Cassini Astronomo dello studio pubblico", in «*Le Journal des sçavans*», Lundy 2. Iuillet M.DC. LXVIII, pp. 57-59.

<sup>14</sup> Cfr. CASSINI, Gio, Domen., "Some observation concerning the Comet, that hath lately appear'd in forain parts, communicated from Italy and Portugal", in «*Philosophical Transactions*», 1668, n. 3, pp. 683-684.

<sup>15</sup> P. Francesco Eschinardi S.J. (1623-1703). Su di lui cfr., SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome III, Bruxelles-Paris 1892, coll. 431-435; VILLOSLADA, Riccardo G. S.I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954, *passim*; *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 43 (1993), *ad vocem*; O'NEIL, Charles S.I & DOMÍNGUEZ, Joaquín M. S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma-Madrid 2001, p. 1253.

<sup>16</sup> Fa riferimento al libretto di Cassini del 1668.

<sup>17</sup> La sottolineatura è nostra.

<sup>18</sup> Tommaso Rospigliosi 1642-1669) della nobile famiglia di Pistoia al quale apparteneva il Papa (Clemente IX) allora in carica. Tommaso fu - dal 1667 al momento della sua morte prematura per febbre - Castellano di Castel Sant'Angelo. Il Castellano rappresentava la massima autorità residente in loco; responsabile militare del suo funzionamento, era al vertice della complessa organizzazione difensiva dello Stato pontificio.

<sup>19</sup> P. Prospero Intorcetta (1625-1696) S.J. - Missionario in Cina e primo traduttore delle opere di Confucio. Su di lui esiste una bibliografia alquanto vasta; ci limitiamo qui a segnalare una delle opere pubblicate dalla FONDAZIONE PROSPERO INTORCETTA CULTURA APERTA di Piazza Armerina: *Prospero Intorcetta S.J.: un siculus platiensis nella Cina del XVII secolo*, a cura di LO NARDO, Antonino, VANESSA, Giunta Vittoria e PORTOGALLO, Giuseppe, Caltanissetta 2018.

<sup>21</sup> Golvers, Noël (2018), *op. cit.*

<sup>22</sup> Su di lui cfr., SOMMERVOGEL, Carlos, *op. cit.*, Bruxelles-Paris 1890-1900, t. II, col. 163; t. VIII, col. 1973; t. XII, col. 988; DEHERGNE,





Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome 1973, pp. 42-43; O'NEIL, Charles S.I & DOMÍNGUEZ, Joaquín M. S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, Roma-Madrid 2001, pp. 631-632; LO NARDO, Antonino, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*, Palermo 2006, pp. 88-89; *Dizionario enciclopedia dei pensatori e dei teologi di Sicilia, dalle origini al sec. XVIII*, v. III, Caltanissetta-Roma 2018, *ad vocem*.

<sup>23</sup> Alcune fonti riportano due date di morte diverse: 28 maggio o 24 giugno.

<sup>24</sup> Su di lui cfr., SOMMERVOGEL, Carlos, *op. cit.*, Bruxelles-Paris 1890-1900, t. V, coll. 582-584; t. XII, col. 568; DEHERGNE, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome 1973, pp. 72-73; O'NEIL, Charles S.I & DOMÍNGUEZ, Joaquín M. S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, Roma-Madrid 2001, pp. 2509-2510. Del gruppo di missionari gesuiti facevano parte altri due palermitani: P. Francesco Castiglia e p. Dazio Agliata entrambi - purtroppo - morti nel corso della navigazione; il primo il 27 agosto e il secondo il 17 settembre.

<sup>25</sup> João Nunes de Cunha, 1° Conde de São Vicente (1619-1668), il 2 aprile 1666 è nominato da Dom Alfonso VI del Portogallo Viceré dell'India, incarico che mantenne fino alla morte. Il viceré era nipote del gesuita (abbastanza influente) Nuño da Cunha (1592-1674) ed era profondamente interessato alle scienze, specialmente la matematica.

<sup>26</sup> Edoardo (o Odoardo) Cibo (1619-1705) dal 1680 al 1695 Segretario della Congregazione de Propaganda Fide.

<sup>27</sup> Due lettere scritte da Candone alla Congregazione a testimonianza della correttezza dell'operato suo e di quello dei suoi confratelli sono pubblicate in *Indicæ expeditiones Societatis Iesu. A calumniis vindicatæ*, Coloniae Agrippinæ 1684, pp. 11-13.

<sup>28</sup> Cfr. *Giornale de Letterati per tutto l'Anno 1670*, IV, 30 aprile 1670, pp. 51-52.

<sup>29</sup> P. Giles François de Gottignies (Bruxelles 1630 - Roma 1669), professore di matematica al Collegio Romano dal 1661 al 1687. Su di lui cfr. per tutti: C.E. O'Neill, S.I. & J.M. Domínguez, S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid 2001, II, pp. 1789-1790.

<sup>30</sup> Cfr. *Giornale de Letterati*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>31</sup> Cfr. APUG 559 87r-v.

<sup>32</sup> Cfr. mail del 26 agosto 2018 indirizzata dal prof. Golvers all'autore.

<sup>33</sup> *Ivi*.

<sup>34</sup> Tutte le lettere del P. Athanasius Kircher conservate in APUG sono disponibili *on line* grazie ad uno speciale progetto della Stanford University.

<sup>35</sup> Originale in APUG 559, 87r-v.

<sup>36</sup> La frase esatta dovrebbe essere "*deserebat oculos*" ("svaniva alla vista"). Cfr. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Opera Omnia*, tomus tertius, pars altera, Lutetiae Parisiorum 1841, col. 1835.

<sup>37</sup> P. Giovanni Filippo de Marini (1608-1682). Su di lui cfr., SOMMERVOGEL, Carlos,

*op. cit.*, Bruxelles-Paris 1890-1900, t. IV, coll. 582-584; DEHERGNE, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Rome 1973, pp. 72-73; O'NEIL, Charles S.I & DOMÍNGUEZ, Joaquín M. S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, Roma-Madrid 2001, pp. 2509-2510.

<sup>38</sup> Il P. de Marini partì da Goa il 16 maggio 1667, arrivò a Malacca il 15 luglio e, otto giorni dopo, in mancanza di una imbarcazione per il Tonchino, si diresse verso il Siam.

<sup>39</sup> Cfr. APUG 559 87r.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> P. Francesco De Vico (1805-1848), astronomo maceratese.

<sup>42</sup> F. De Vico, *Estratto delle osservazioni fatte sulla cometa del 1668 da alcuni Padri della Compagnia di Gesù*, Roma 1843.



# Sulle diverse forme del libro in Cina

di Carlo Pastena

100

I supporti scrittori utilizzati dai cinesi nel corso dei secoli sono stati molteplici. Le prime testimonianze sono quelle delle iscrizioni su ossa e su carapace di tartaruga. Altre iscrizioni si trovano sui vasi cerimoniali in bronzo. Oltre queste prime manifestazioni della scrittura, la storia della bibliografia cinese è generalmente fatta cominciare con l'utilizzo delle strisce di bambù, legate con un filo di canapa o di seta (XVIII secolo a.C.? - III-IV secolo d.C.), utilizzate fin dal VII secolo a.C. insieme al rotolo di seta. La bibliografia cinese distingue undici principali tipi di forme del libro (Chinnery 2007; Hu Yang and Xiao Yang 2012; Wilkinson 2022, p. 1765-1808):

1. tavolette di legno.
2. bambù (XVIII secolo a.C.? - III-IV secolo d.C.).
3. seta (VII secolo a.C. - IX secolo d.C.).
4. carta (III ca. secolo - IX secolo d.C.). Presso i monasteri buddhisti il rotolo di carta fu impiegato anche oltre il IX secolo.
5. *ole* o legatura classica buddhista (VIII-IX - X secolo);
6. legatura stile *sūtra* indiana o a soffiutto (VIII-IX - X secolo);
7. libro a vortice (VIII-IX - X secolo);
8. libro a farfalla (X secolo);
9. libro a creste (*wrapped-back*) (XII-I-XIX secolo);
10. libro cucita (XVII - XX secolo);
11. libro con i margini ruvidi/rifilati (XVII - XX secolo).

## 1. Tavolette di legno

La scrittura su tavolette di legno non nasce in un luogo specifico, ma è presente in Cina, nell'antica Mesopotamia, nell'Egitto faraonico, in India. Testimonianze di testi scritti su tavolette di legno si trovano anche nell'antica Grecia e a Roma e in tutto il mondo antico e medievale. L'utilizzo delle tavolette di legno, è lungamente attestata in Cina fin dai tempi più antichi (Venture 2014,

351-352), ma anche se si ritiene che il loro utilizzo sia contemporaneo a quello delle listarelle di bambù, a oggi il più antico ritrovamento risale al periodo degli *Stati Combattenti* (468-221 a.C.). Le tavolette di legno in Cina, erano costituite da piccole assi rettangolari utilizzate fin dall'antichità come supporto della scrittura nell'amministrazione, ma che ugualmente potevano ricevere dei corti testi, in generale tecnici. Dai ritrovamenti fatti nei siti di Dunhuang e Juyan, si apprende che per la preparazione delle tavolette di legno erano utilizzati prevalentemente rami di pioppo e salice. Durante il regno dell'imperatore Qin, questo supporto aveva misure relativamente standardizzate. La maggior parte era larga da 4 a 7 cm. La lunghezza standard durante la dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.), variava da 12,7 cm a 61 cm ca. In accordo con quanto scrive Cai Yong (132-192 d.C.) gli editti imperiali erano scritti su tavolette di 61 cm, ma la gran massa di quelle rinvenute nel sito di Dunhuang e Juyan, misurano in molti casi 23 o 24 cm, misura che equivaleva a un piede al tempo degli Han (206 a.C. - 220 d.C.). Da questo uso ha origine il termine *chidu* (*tavoletta di un piede*) per indicare la corrispondenza privata. Quasi le stesse dimensioni si ritrovano durante l'epoca degli Han, durante la quale queste tavolette erano continuate a essere utilizzate. Questo supporto rigido di piccole dimensioni era più facile da maneggiare piuttosto che i rotoli di bambù; in compenso queste tavolette occupavano uno spazio limitato rispetto ai rotoli di listarelle di bambù. Frequentemente erano scritte anche sul verso, al contrario di altri materiali. Le vecchie tavolette potevano essere raschiate e riscritte, utilizzando un coltello. Questa operazione era conosciuta come *xueyi* (tagliare la superficie), ottenendo così una sorta di palinsesto. Ogni tavoletta di legno poteva contenere fino a una trentina di ca-

ratteri di grandi dimensioni oppure più di tremila caratteri di dimensioni molto piccole. In queste tavolette non era raro utilizzare dimensioni differenti dei caratteri per distinguere le diverse parti del testo. Questo tipo di supporto consentiva inoltre di riportare, oltre il testo, anche delle illustrazioni o grafici a volte anche complessi. Se ciascuna tavoletta era utilizzata come supporto mobile autonomo, era anche possibile che molte di queste fossero unite a formare un rotolo, generalmente con l'aiuto di strisce di canapa. Il testo letterario completo era generalmente composto da una serie di tavolette, legate insieme da una corda usualmente di seta che li teneva in ordine, ma potevano anche essere legate in maniera differente. Alcune erano legate dopo essere state scritte, mentre altre lo erano prima; quelle che ci sono giunte sono state legate con una corda alla maniera dei polittici presenti in Occidente. A oggi non sono state trovate tavolette legate come nel libro a soffiutto, ma una pittura trovata in una tomba cinese databile al III secolo a.C., mostra un uomo che tiene un libro costituito da sei tavolette impilate: questo ha portato a ritenere che dopo essere state legate, potessero essere sciolte e lette come nel libro a soffiutto (Tsien 2004, p. 123). Le corde utilizzate per legare le tavolette erano di seta, canapa o pelle. Certamente esiste un collegamento tra queste tavolette e i libri. In effetti, nell'antichità delle tavolette di legno accompagnavano a volte i testi letterari redatti sui rotoli di listarelle di bambù. Queste servivano ad annotare la lista dei titoli dei capitoli dell'opera quando questi erano stati copiati su rotoli indipendenti. Questo tipo di lista consentiva di conoscere l'ordine delle differenti parti contenuto in ognuno dei rotoli (Venture 2014, p. 351). Tsien (2004, p. 98) ritiene che l'utilizzo delle listarelle di legno cominci nei tempi più antichi e finisca solo verso il III o IV secolo d.C. (Tsien 2004, p. 96-113).





## 1. Il bambù

L'origine della scrittura su strisce di bambù (Jian) resta difficile da determinare. I riferimenti contenuti nel *Libro degli scritti* (*Shujing*), fa risalire la sua origine alla dinastia Shang (1520-1030 a.C.) ma le più antiche testimonianze che ci sono pervenute non sono anteriori al III secolo a.C. (Drège 1984, p. 19; Venture 2014, p. 353-354). Durante la dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) si sottolineava spesso la difficoltà di maneggiare rotoli composti da dozzine di listarelle di bambù per giustificare il ricorso a supporti più comodi, come il rotolo di seta. Dalle cronache cinesi apprendiamo che i testi erano prima scritti su listarelle di bambù e solo dopo sulla seta (Martinière 1983, 5-6), come conferma Ying Shao nel II secolo a.C., il quale scrive: «*Liu Xiang ha servito l'imperatore Xiaocheng [regnante dal 32 al 7 a.C.] per più di venti anni con la custodia e la collezione dei libri. Essi erano prima scritti su bambù perché la scrittura potesse essere cambiata con facilità lavando le tavolette. Quando il testo era pronto per essere copiato, era scritto sulla seta*» (Tsien 2004, p. 142). Il rotolo di strisce di bambù poteva essere costituito da dieci a cinquecento listarelle. Queste, unite in parallelo le une alle altre da sottili nastri o cordini di seta secondo uno svolgimento che da destra andava verso sinistra, formavano delle piccole unità denominate *ce*, oppure degli insiemi più consistenti che formavano veri e propri libri di varie dimensioni, denominati *pian* o *juan*. È raro che le listarelle vengano trovate ancora legate le une alle altre, essendo i cordini di legatura poco resistenti all'usura del tempo; è quindi eccezionale il ritrovamento avvenuto a Juyan (Etsingol), nella provincia del Gansu, nel sito di una guarnigione militare risalente alla fine del I secolo della nostra era, del registro delle armi e dell'equipaggiamento in dotazione a due squadroni di fanteria ivi dislocati, composto da 77 listarelle di legno (23 cm di lunghezza per circa 1,3 di larghezza) ancora legate tra loro: il registro si sviluppa per una lunghezza di circa 122 cm. Per favorire il fissaggio del cordino di legatura, che passava alternativamente sopra e sotto le listarelle, era inciso un leggero solco di forma triangolare a distanza regolare dalle due estremità. In questo modo si dava più stabilità all'insieme e si riduceva il rischio di rottura degli elementi all'altezza dei cordini, qualora sul rotolo fosse stata esercitata un forte pressione. Le listarelle

più corte avevano al massimo due solchi, le più lunghe potevano portarne un numero maggiore. Due sistemi diversi erano impiegati per la scrittura di un testo sul bambù. Il primo, più diffuso, consisteva nello scrivere le listarelle una per una (con la sinistra si teneva la listarella e con la destra il pennello) per tutta la loro lunghezza prima di legarle insieme: una volta unite, il testo poteva essere letto di seguito scorrendo dall'alto in basso, da destra verso sinistra. Da qui deriva il senso di lettura e scrittura dei documenti cinesi, riscontrabile fin dalle più antiche iscrizioni su bronzo e manoscritti su seta, e mantenuta fino all'inizio del secolo scorso e in parte ancora oggi in Cina e in Giappone. La scrittura orizzontale da sinistra a destra venne introdotta in Cina solo all'inizio del XX secolo. Il secondo sistema consisteva invece nel costruire, ancora prima di iniziare a scrivere, un vero e proprio *folium* di bambù (imitazione economica del *folium* di seta), calcolando la sua lunghezza, cioè il numero di listarelle necessarie, per non trovarsi poi con uno spazio insufficiente a disposizione, soprattutto se il *folium* era utilizzato su entrambe le facciate (fatto non frequente ma possibile). Questo sistema, meno usato del primo, offriva diversi vantaggi: era possibile inserire più agevolmente immagini e diagrammi che si estendessero in orizzontale su più listarelle, come a esempio le due figure umane che appaiono disegnate su uno dei manoscritti di Shuihundi. Il *folium* poteva poi essere diviso in più sezioni o pagine poste in verticale l'una di seguito all'altra, separate da una linea netta orizzontale o dal cordino di legatura: in questo modo il testo disposto su colonne corte più comode da leggere, iniziava nel registro in alto, per poi proseguire sulle pagine successive nella parte centrale e inferiore. La prima listarella di destra poteva essere esclusa da questa suddivisione e recare il titolo del testo. Da questa distribuzione interna delle pagine derivò la pratica, mantenutasi per secoli anche dopo l'introduzione della stampa, di suddividere il foglio di carta in due o più pagine, disposte in successione verticale (Scarpari 2005, p. 109-111). In epoca imperiale i libri, generalmente scritti su rotoli di bambù (*pian*), furono accorpati per costituire raccolte più ampie, perdendo inevitabilmente la loro originaria autonomia, trovandosi inseriti in una gerarchia che li vedeva più come capitoli all'interno di opere più corpose (*juan*=rotolo) che, come scritti indipendenti quali essi erano in origine (Scarpari

2006, p. 187). A differenza delle tavolette di legno, le quali erano semplicemente seccate e levigate, il bambù richiedeva un trattamento particolare prima di essere scritto. Anzitutto lo si privava della pellicola esterna, poi lo si tagliava nella lunghezza voluta e lo si spezzava in modo da ottenere listarelle larghe circa un centimetro; queste ultime erano essiccate a fuoco con un procedimento detto *shaqing* (*uccidere il verde*) per impedire eventuali attacchi d'insetti.

## 3. La seta

Il più antico frammento di seta scoperto in Cina proviene da un sito neolitico all'inizio del Terzo millennio a.C. Oggi si ignora quando esattamente questo materiale cominciò a essere impiegato come supporto scrittoria. I testi che ci sono stati trasmessi fanno risalire il suo utilizzo al VII secolo a.C. al VII secolo a.C., ma la testimonianza più antica materiale risale al 300 a.C. Si tratta del celebre manoscritto di Chu che contiene una delle più antiche cosmologie cinesi. Ma la scoperta più importante è incontestabilmente quella dei manoscritti della tomba n. 3, di Mawangdui, datata al 168 a.C. che contiene più di una quarantina di testi (Venture 2014, p. 347). A oggi, il rotolo di seta più antico che ci è pervenuto, è stato rinvenuto durante gli scavi condotti nel 1970, ed è stato datato al 168 d.C. Un recente studio ha retrodatato la coltivazione e la lavorazione della seta alla metà del IX millennio a.C. (Gong et al. 2016). Durante la dinastia Shang (1520-1030 a.C.) la coltivazione e l'impiego del baco da seta era sicuramente noto. Caratteri come *si* (seta), *can* (baco da seta), *bo* (tessuto di seta) e *sang* (albero di gelso) sono frequenti nelle iscrizioni oracolari su ossa di questo periodo (Tsien 2004, 126). La più antica letteratura del periodo degli Zhou (XI secolo-221 a.C.) contiene informazioni sulla coltivazione, manifattura e tintura della seta, indicando la sericoltura come un'industria domestica di cui si occupavano le donne. Recenti scoperte archeologiche nel sito di Changshu hanno mostrato una estensiva coltivazione del baco da seta durante il periodo degli *Stati combattenti* (480-221 a.C.). Una certa quantità di tessuti serici è inoltre stata rinvenuta a Loulan e in altri siti risalenti al I secolo a.C. L'antica letteratura cinese e recenti scavi archeologici indicano inoltre che la seta era utilizzata come materiale per fare vestiti, per produrre la corda degli strumenti musicali, corda per legare, ecc.



### 3.1. La diffusione della seta nel mondo antico

Gli Egiziani conoscevano la seta, anche se non ci sono testimonianze relativamente al suo utilizzo come supporto scrittorio. 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). Nel 101 d.C. gli eserciti dell'impero cinese mossero verso Occidente e, seguendo una rotta già aperta da un avventuroso diplomatico, Chang-k'ien, si impadronirono di una serie di oasi, estendendo il proprio controllo sull'Asia centrale fino alla valle di Jaxartes (l'odierno Syrdaria) nell'Uzbekistan. I cinesi stabilirono così contatti diretti via terra fra la Cina e l'Occidente. Fu questo sviluppo che portò alla nascita di quella *Via della seta* che congiungendo la Cina al mondo mediterraneo, costituì una delle principali rotte commerciali fino all'inizio del XVIII secolo. I rapporti tra l'Europa e la Cina, mediati dall'India, sono testimoniati dai numerosi reperti archeologici. 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. La seta era diffusa anche presso i Romani (Plinio il vecchio, *Nat.* VI, 54; XI, 76). 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). Durante l'Impero Romano attraverso l'India, 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, nota ai mercanti provenienti dal mediterraneo come Padouke, 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 (Abu-Lughod 1989; Cimino e Scialpi 1974; Cimino 1994; Torri 2007, p. 98-101).

### 3.2. La scrittura sul rotolo di seta

Come supporto scrittorio, con un impiego molto più vasto rispetto a quello del lino in Egitto, nel Vicino Oriente e in Occidente, la seta è attestata non prima del periodo delle *Primavere e Autunni* (770-481 a.C.), sicuramente durante il periodo degli *Stati Combattenti* (480-221 a.C.). Sui differenti supporti scrittori della sua epoca, il filosofo Mo Di (ca. 480-390 a.C.) scrive: *«l'antica saggezza dei re [...] era registrata sul bambù e la seta»*. Rispetto alle strisce di bambù e alle tavolette di legno, la seta aveva il pregio di una maggiore durabilità e flessibilità ed era preferita ad altri supporti scrittori meno duttili; ritrovamenti archeologici degli ultimi anni hanno consentito di accertare come la seta fosse normalmente utilizzata per la stesura definitiva dei libri, mentre il bambù e il legno lo erano per le bozze preliminari. Sulla diffusione della seta nel mondo antico, va infine citato il ritrovamento di un frammento di seta in Egitto, risalente al I millennio a.C., circostanza che porterebbe a ritenere a possibili rapporti, seppure occasionali, tra questi due stati. I vantaggi della seta rispetto al bambù, come scrive M. Scarpari (2006, p. 188-189), erano molteplici: *«Copiare un'opera su seta equivaleva a riconoscerle una particolare autorevolezza e contribuiva alla sua stabilizzazione, fissando un percorso di lettura che ben poco spazio lasciava a modifiche significative, come avveniva invece con le listarelle di bambù che potevano essere spostate, sostituite, integrate. Numerosi erano i vantaggi rappresentati dalla seta rispetto al bambù: i manoscritti venivano piegati e arrotolati con minore ingombro e quindi si potevano concepire i libri più consistenti (presero così forma le opere, talvolta imponenti, che ci sono state tramandate); il loro trasporto, la conservazione e la consultazione risultavano più agevoli; erano poi adatti a ospitare disegni, dipinti, raffigurazioni di vario tipo, quali mappe topografiche o astronomiche, disegni o diagrammi difficilmente riproducibili su bambù o su tavolette di legno (anche se gli esempi non mancano). Per contro gli svantaggi erano costituiti dall'alto costo del tessuto, dalla sua maggiore delicatezza e deperibilità, dall'impossibilità di intervenire significativamente sul testo una*

*volta copiato, per modificarne i contenuti in modo sostanziale - fatto questo che in realtà rappresenta un vantaggio per tutti coloro che cercano di ricostruire la storia della trasmissione dell'opera»*. La seta era particolarmente utilizzata per le illustrazioni aggiunte ai rotoli di bambù. Come registrato nella bibliografia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) 790 *pian* di lavori militari erano scritti su tavolette ma 43 *juan* erano su seta per l'aggiunta delle illustrazioni. Un'opera di Sun Wu (VI secolo a.C.) include nove rotoli di illustrazioni e un'altra di Sun Bin (IV secolo a.C.) quattro rotoli. Sulla seta erano disegnate le mappe, come conferma una registrazione dello *Shiji* (*Registrazione del grande storico*), il quale narra che quando Jing Ke andò per assassinare il re di Qin: *«il re di Qin aprì la mappa. Quando la mappa fu completamente aperta, si rivelò il pugnale»*. Questa descrizione dimostra che le mappe erano disegnate sul rotolo di seta. Pur essendo maneggevole, il libro di seta, a causa della sua complessa fabbricazione e di conseguenza del suo prezzo, era di uso meno corrente rispetto a quello di bambù. La lunghezza del rotolo dipendeva da quella del testo e un pezzo di seta poteva essere tagliato secondo la misura necessaria (Martinique 1983, p. 11). La sua larghezza corrispondeva all'altezza del tessuto definita dai maestri tessitori dell'epoca, ossia circa 50 cm, o alla sua metà. Il libro di seta era conservato piegato nel caso di opere brevi, scritte sul pezzo di seta di massima altezza, o arrotolato per le opere molto lunghe, scritte sulla seta di altezza minima. Pur essendo più funzionale del bambù e del legno, la seta era di gran lunga più costosa e più difficile da reperire, non poteva quindi essere impiegata su più ampia scala come supporto per la scrittura. La seta utilizzata a questo scopo, per lo più di colore bianco, poteva essere di varia qualità, dalla più delicata e raffinata al tessuto più grezzo. Il testo procedeva anche in questo caso su colonne, da destra verso sinistra, e un unico *folium* poteva contenere più testi, diagrammi e disegni. Numerosi erano i vantaggi rappresentati dalla seta rispetto al bambù: i manoscritti potevano comodamente essere piegati o arrotolati con minor ingombro e quindi si potevano concepire libri più consistenti (da qui deriverà la pratica di confezionare rotoli su carta o su carta e seta, lunghi talvolta alcuni metri). Il trasporto, la conservazione e la consultazione risultavano più agevoli, pesando i rotoli considerevolmente meno. Per contro, gli svantaggi





erano costituiti dall'alto costo del tessuto, dalla sua maggiore delicatezza e deperibilità, dall'impossibilità di intervenire sul testo, una volta scritto, e modificare i contenuti. I ritrovamenti archeologici degli ultimi anni hanno consentito di accertare come la seta fosse normalmente utilizzata per la stesura definitiva dei libri, mentre il bambù e il legno lo erano per le bozze preliminari (Scarpati 2005, p. 112-113).

#### 4. La carta

A partire dal III secolo d.C. la seta fu gradualmente sostituita dalla carta, un materiale più adatto a essere arrotolato (Drège 2014, p. 355-360).

La nascita della carta in Cina è fatta risalire dalla tradizione al 105 d.C. a Ts'ai Lun, come è scritto nella *Hou Han Shu (Libro degli Han posteriori)* (Tschudin 2012, p. 77-78, n. 20). I primi ritrovamenti di frammenti cartacei provengono dagli scavi archeologici condotti nel 1906-1907 da A. Stein, costituiti da tre frammenti con scrittura cinese rinvenuti nei pressi di Dunhuang, alle porte dell'Asia centrale: questi frammenti sono stati datati al II secolo d.C. a cui hanno fatto seguito numerosi altri ritrovamenti che hanno portato a datare l'origine della carta al II secolo a.C. (Drège 2017, p. XIII-XXXVI). Tutti queste scoperte hanno alimentato un vigoroso dibattito sulla nascita della carta in Cina (Drège 2017, p. XXIII-XXXIII).

In Europa la carta fu introdotta in Spagna nel X secolo, allora sotto il dominio arabo come testimonia un commento di Pietro il Venerabile (1092-1156) di ritorno da un viaggio a Santiago de Compostela nel 1141. Conoscitore della cultura islamica, aveva commissionato una traduzione di cinque libri arabi, compreso un Corano. Avendo visto i monaci che utilizzavano la carta, espresse la sua avversione dichiarando: «*In cielo [dicono gli Ebrei] Dio legge il Talmud. Ma che genere di libro è questo? In apparenza è simile a quello che si legge ogni giorno, fatto con la pelle di montoni, capre e vitelli o con la cortecchia di giunchi [di papiro] raccolti nelle paludi dell'est. Queste [carte] comunque sono fatte con frammenti di vecchi stracci o, forse, anche da roba vile; ed essi sono scritti con inchiostro con penne d'uccello o canne di palude*» (Bloom 2001, p. 206; Valls i Subira 1978, p. 100). Con la *Reconquista* (XVI secolo) tutti i libri arabo-spagnoli furono distrutti per volere della Chiesa cattolica, lasciando poche tracce della carta utilizzata in

Spagna nei primi secoli del II millennio d.C. Gradualmente la carta si diffuse nel resto d'Europa. A partire dal XII secolo i manoscritti copiati su carta divennero molto più comuni nell'impero bizantino e dal XIII secolo erano regolarmente redatti su carta spagnola e italiana. Dopo la conquista di Costantinopoli nel 1204 durante la quarta crociata e dopo la riconquista Bizantina della città nel 1261, la carta europea si diffuse in tutto il territorio. La prima attestazione dell'impiego della carta in area latina si ha nella *Schedula diversarum artium* redatta all'inizio del XII secolo dal monaco Teofilo (2013, p. 29-30), che nel capitolo relativo alla tecnica di lavorazione della foglia d'oro (Lib. I, Caput XXIII) dove è scritto: «*Tolle pergamenam Graeca quae fuit ex lana ligni*». La conferma di un'influenza nella tecnica manifatturiera dai paesi arabi dell'est rispetto a quella prodotta in Spagna è confermata dalle parole utilizzate per chiamare la carta nei dialetti veneti e dell'Italia centrale, che utilizzano un termine proveniente dal greco bizantino. Alla fine del XIII secolo la carta prodotta a Fabriano era usata a Napoli, in Sicilia e nei Balcani. La diffusione della carta appare più lenta nel nord Europa rispetto all'Italia. Il più antico documento su carta in Germania è datato 1246-1247: è un registro della cattedrale di Passau, scritto su carta italiana. J-P. Drège (1989, p. 43-44) ha osservato alcune differenze nella manifattura, nella colorazione ecc., nei diversi rotoli di carta cinesi che ci sono pervenuti, che possono essere classificati secondo due criteri. Il primo è il tipo di opera: se si tratta di un'opera per la biblioteca o per uso personale il rotolo non è lo stesso di quello utilizzato in un *sūtra* buddhista o taoista o in un commentario di un *sūtra*, o ancora in un testo Confuciano o in un'opera letteraria. E lo stesso se si tratta di un *sūtra* canonico o apocrifo. Il secondo criterio è l'epoca. Tra la dinastia Jin (265-420) e la dinastia Tang (618-907), la misura del rotolo non si mantenne fissa ma ciascuna dinastia attribuiva all'unità di misura, il *pie*, un valore differente, sviluppando il formato di conseguenza. Il progresso nella tecnica manifatturiera della carta e le citate due condizioni, furono causa di notevoli diversità. Nella forma, il rotolo di carta è erede diretto di quello di seta, di cui mantiene le dimensioni dell'altezza e la disposizione del testo, ma dal quale si differenzia in quanto costituito da fogli rettangolari incollati estremità a estremità. Il numero di colonne per foglio e il numero di caratteri di scrittura per co-

lonna erano soggetti a delle convenzioni precise che variavano secondo l'epoca e il tipo di opera. Il testo, sia sul rotolo di seta sia su quello di carta, era scritto dall'alto in basso e da destra a sinistra e le colonne erano separate da rigature che ricordano le separazioni imposte dalla giustapposizione delle listarelle di bambù. In linea di massima si può dire che la lunghezza del rotolo di carta dipendeva da quella del testo, ma in genere non superava i 40 fogli; le dimensioni del foglio di base erano generalmente da 266 a 300 mm di altezza e da 370 a 520 mm di larghezza (Tsien 2004, p. 228). La misura della carta subì variazioni durante le diverse dinastie. Durante la dinastia Jin la misura standard del foglio di carta era larga 23-24 cm e lungo 26-27 cm; nell'era Tang le dimensioni erano 25-26 o 26-27 cm largo e 40-43 o 44-51 cm lungo; nel periodo delle *Cinque dinastie* la carta fu prodotta invece in diverse misure e molto spesso tinta di giallo per proteggerla dagli insetti (From Oracle Bones 2009, p. 27). Il copista lasciava sempre le prime due colonne del rotolo bianche, eventualmente destinate a recare altri elementi dell'opera. Il testo partiva sempre dalla colonna successiva. Il titolo del libro, il numero dei caratteri, il nome del copista, la data, lo scopo della copia, la quantità di carta utilizzata e il nome del correttore di bozze e del legatore erano sempre inseriti alla fine del rotolo nel *colophon* (From Oracle Bones 2009, p. 27). Alla base di ogni colonna di scrittura era riportato il numero di colonne (Edgren 2009, p. 98), sistema simile alla *sticometria* nei rotoli greco-romani. Il rotolo terminava con un foglio per l'avvolgimento, spesso tagliato di sbieco e incollato a un bastone intorno al quale si arrotolava il manoscritto. Probabilmente questo sistema non era praticato sin dai primi tempi dell'uso della carta, ma conosciuto a partire dal III secolo d.C., e rimase invariato sino all'VIII secolo, quando si verificarono notevoli trasformazioni contemporaneamente ai primi esperimenti di stampa xilografica. La parte iniziale del rotolo si prolungava in un tessuto o altro materiale che serviva a proteggerlo quando era avvolto e sul cui orlo era fissata una fettuccia per tenerlo chiuso, unito all'ultimo foglio, il cui colore spesso indicava la natura del testo che il rotolo conteneva. Il colore del nastro era lo stesso di quello utilizzato a volte per un'etichetta fissata alla fine che identificava il testo contenuto, consentendo di identificarlo quando era conservato. Il rotolo si avvolgeva generalmente in-



torno a un sottile bastone di legno, riccamente decorato con materiali preziosi come oro, porcellana, avorio, corallo o corno (Martinique 1983, p. 12). Sul verso di questo tessuto erano spesso riportati il titolo dell'opera e la numerazione dei capitoli, in modo da essere leggibili quando il rotolo era chiuso. Su questa parte era a volte indicata anche una segnatura di collocazione del manoscritto, secondo il sistema di classificazione adottato dalle diverse biblioteche (Drège 1991). Il rotolo era a volte protetto da una coperta (cinese: *shu i o chih*), fatta di seta o di una stuoia di bambù, la quale aveva i bordi bianchi o di seta colorata. Un drappo copriva una decina di rotoli posti uno sopra l'altro, con le etichette identificative alla fine di ognuno e un gruppo di rotoli, massimo dieci, potevano essere inseriti in uno scaffale (Tsien 1987, p. 228-229; 2004, p. 138-141). Ogni rotolo rappresentava una unità bibliografica, in cinese chiamata *juan*, così come avveniva nel mondo latino, in cui ogni rotolo (*volumen*) costituiva la singola unità bibliografica in cui era diviso il testo, che in Occidente, con la nascita del codice, diverrà equivalente al capitolo. Il rotolo era generalmente scritto solo sul *recto* (*opistografo*), ma Drège (1985, p. 497-499) segnala alcuni rotoli di carta sino-tibetani, i quali sono scritti al *recto* in cinese e al *verso* riutilizzati scrivendo in tibetano. Il rotolo ebbe un uso molto lungo, legato alla produzione dei testi canonici buddhisti, sopravvivendo alle altre forme del libro. Appare infine interessante notare che la maniera di conservazione dei rotoli in Cina è simile a quella utilizzata presso i Greci e i Romani (cfr. Tsien 1987, p. 229, fig. 1157 b).

#### 4.1. Il frontespizio nel rotolo

Lo studio di alcuni rotoli ha permesso di mettere in evidenza quello che Drège (1999, p. 44-85) chiama *frontespizio*, ma che in senso biblioteconomico, è definito come una xilografia posta all'inizio del testo con il titolo dell'opera. Analizzando i rotoli xilografati del periodo Song (960-1278) si osserva la presenza di una o due o ancora una serie di xilografie all'inizio del rotolo. Lo stesso si può osservare sia nei rotoli sia nei libri di piccolo formato, come anche nel libro a soffietto e in quello a farfalla.

### 5. Ole o ola o legatura classica buddhista

Verso la fine del IV secolo si diffuse in India un tipo di libro costituito da fo-

glie di palma. Nell'ultimo quarto del VII secolo, un monaco cinese, I-Ching (635-713) trascorse parecchi anni a studiare nel monastero indiano di Nalanda in India e una volta ritornato in patria nel 685, trascorse quattro anni a tradurre i testi buddhisti. Dopo di lui altri monaci trascorsero molti anni in India a studiare i testi buddhisti mentre da altri paesi asiatici erano inviati doni all'imperatore cinese, tra cui libri nel tradizionale formato indiano (Martinique 1983, p. 15-16). Questa forma di libro, detta *ole o ola* (Drège 2014, p. 361-364) o anche *legatura classica buddhista*, si riferisce al tipo di libro indiano composto di foglie di palma oblunghe (dal tamil *olei*, «foglia»), il quale fu introdotto dalle regioni dell'ovest a imitazione dai manoscritti provenienti dall'India buddhista, il così detto libro *pothi*, il quale era scritto su foglie di palma con due stecche di bambù o legno a proteggere il testo, con dei fori che attraversavano tutti i fogli legati con una stringa. Poteva avere un solo foro centrale o due buchi alle estremità, attraverso cui passava un filo. Questo tipo di legatura dei libri indiani buddhisti entrò in uso in Cina verso la metà della dinastia Tang (618-907) e il periodo delle *Cinque dinastie* (907-960). Nel libro cinese le foglie di palma furono sostituite da fogli di carta, ma il libro si presentava sempre in formato oblungo, con uno o due fori che attraversavano tutti i fogli legati con una stringa, come in quello indiano. Questa legatura fu in seguito definita *legatura al modo delle tavole indiane (fanjia zhuang)* (Historical 198?, p. 23). L'uso di questo tipo di libro sembra essersi diffuso a Dunhuang sotto l'influenza dei Tibetani, che occuparono la regione tra il 781 e l'848. La trascrizione del testo su foglietti isolati e destinati in seguito a formare una serie continua impose l'esigenza di numerare i fogli, novità che si sarebbe trasmessa alle forme successive del libro.

### 6. Legatura stile sūtra buddhista (ching che chuang), o a soffietto o a concertina

Un'evoluzione e perfezionamento del tipo di legatura precedente è la *legatura stile sūtra buddhista (jingzhe zhuang)* (Drège 2014, p. 365-367; Historical 198?, p. 24-25; Martinique 1983, p. 15-22; Tsien 1984, p. 24-25; 1987, p. 229-230). Prendendo a modello il libro indiano *pothi*, che erano regolarmente importati in Cina dall'India o dall'Asia centrale per essere tradotti, s'iniziò a piegare a inter-

valli regolari i fogli consecutivi dei rotoli di carta, ottenendo una serie di fogli oblungi ripiegati gli uni sugli altri, con i piatti anteriore e posteriore a proteggere il testo, il quale era scritto soltanto su una faccia, che nel libro a soffietto corrispondeva al verso. Questo tipo di legatura poteva essere di due tipi: nel primo i due piatti, anteriore e posteriore non erano uniti; nel secondo, erano invece fusi in un'unica copertina di carta o stoffa a costituire il dorso del volume, così che, richiuso, il volume si presentava avvolto da una coperta in forma unitaria; le pagine però, collegate le une alle altre, non erano incollate al dorso bensì libere. Alcuni esemplari di questo tipo di legatura sono stati rinvenuti a Dunhuang, risalenti al periodo della dinastia Tang (618-907) e delle *Cinque dinastie* (907-960). Questo tipo di libro si rinviene, oltre che nei testi buddhisti indiani, anche in antiche legature tibetane e mongole; questo tipo di piegatura dei fogli nasceva dal bisogno di consultare e ricercare nei libri specifici passi e dalla necessità di dover leggere i *sūtra* buddhisti senza interruzione, evitando continui svolgimenti e riavvolgimenti del rotolo. Martinique (1983, p. 18) riportando l'opinione di alcuni studiosi, ritiene però che il passaggio dal rotolo al libro a farfalla durante la dinastia Tang sia anteriore a quello del libro a concertina.

Non si può fare a meno di osservare che il libro a soffietto era presente anche in Giappone, chiamato *orihon*, in Persia, nel mondo greco-romano e nei così detti *liber lintei* latini ed etruschi come le fasce di Zagabria risalenti al I secolo a.C., rappresentate anche in un rilievo su un sarcofago etrusco di Cerveteri, presso le culture Maya, dove erano definiti con un termine spagnolo *biombo*. Nel mondo romano, il libro a soffietto poteva essere anche costituito da tavolette di legno, unite come fossero le pagine di un libro. Esempi si trovano particolarmente nei testi rinvenuti a Vindolandia (Sirat 2006, p. 166-167). Se in Occidente i polittici di tavolette di legno diedero origine alla nascita del *codex*, secondo alcune teorie a opera della religione cristiana (Roberts 1987), in Cina questo passaggio dal rotolo al libro fu determinato dall'influenza del libro indiano costituito da foglie (libro *pothi*) e dal buddhismo (Martinique 1983, p. 15-18; Tsien 1987, p. 230-231).

### 7. Libro a vortice

Tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo, durante la dinastia Tang (618-





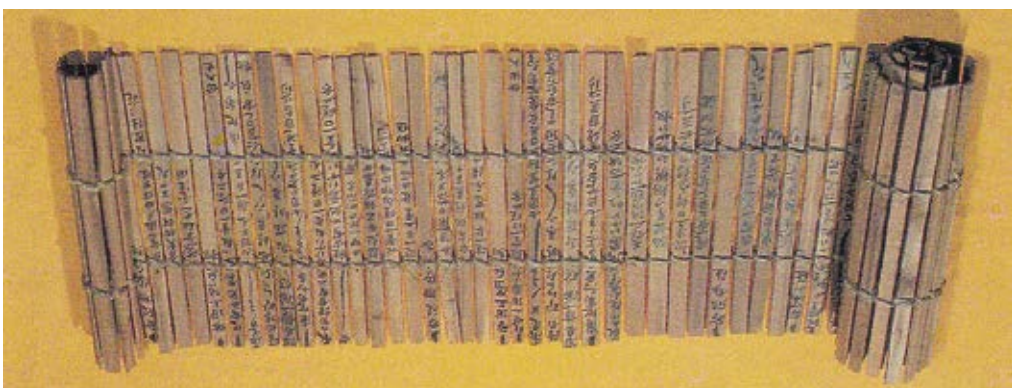
907), si diffuse il montaggio del libro a vortice o libro a pieghe (*hsüan feng chuang*) (Drège 2014, p. 369-372). Questo aveva la forma di un lungo rotolo di carta in cui i fogli erano assemblati uno dietro l'altro, ma uniti da bordo a bordo, dopo essere stati impilati (un foglio supplementare incollava la prima carta e l'ultima). Questo tipo di legatura era riservato soprattutto alle raccolte di rime e alle opere di consultazione e fu sperimentato in diverse formule, che in alcuni casi prevedevano l'incollatura e in altri la cucitura dei fogli. Ciascun foglio era composto da due pagine incollate l'una sul verso dell'altra, scritte ognuna solo sul recto. Le sue dimensioni erano di circa 30 cm di altezza e di 90 cm di lunghezza. I fogli si succedevano come in una scala, da cui il nome di «scala del dragone» (*longlin zhuang*) o anche, per la sua maniera di svolgerlo, «a vortice» (*xuanfeng zhuang*). Ci si può domandare se i fogli fossero assemblati prima o dopo essere stati scritti, poiché come nel rotolo solo una faccia risultava scritta, anche se i fogli si presentavano scritti sul recto e sul verso. Questo problema può essere risolto guardando degli esemplari di dizionari xilografati del IX secolo, in cui la stampa precedeva necessariamente l'assemblaggio dei fogli. Questa forma di libro ebbe una vita effimera, la quale non andò oltre il X secolo, limitata alla stesura dei glossari. La sua difficoltà di consultazione non era tanto nello svolgimento del volume, quanto nel reperire la sequenza all'interno dell'opera.

## 8. Libro a farfalla (Butterfly Book)

Intorno al X secolo, con la nascita del libro a farfalla (*hu t'ieh chuang*) si diede origine a una lunga serie di varianti in cui erano rappresentati tutti i tipi di formato, certamente riconducibile all'influenza congiunta del montaggio del libro a soffietto e di quello a vortice (Martinique 1983, p. 31-34). I fogli di carta, che conservavano le stesse dimensioni di quelle dei rotoli, in un primo momento furono tagliati in due parti, a loro volta piegati in due e incollati gli uni agli altri in corrispondenza della piegatura, con aperture alternate di testo scritto o stampato e testo bianco. A ogni buon fine, si precisa che il libro stampato in Cina, salvo diversa specificazione, si intende sempre xilografato, anche se la stampa a caratteri mobili nasce in Cina nell'XI secolo. Per evitare l'effetto antiestetico delle pagine bianche, le due facciate bianche



1



2

erano incollate tra di loro in modo da ottenere una sequenza di pagine scritte. Il libro era poi inserito in una copertina rigida, rivestita di stoffa o seta. In Cina questo tipo di libro era costituito da una carta molto sottile, che consentiva la stampa o la scrittura solo su una facciata a differenza del libro giapponese che utilizzava una carta più spessa, ed era scritto o stampato su ambedue le facciate del foglio. Di questo tipo di libro ci sono pervenuti pochi esemplari. Se nel rotolo le scene di predicazione si succedono una dietro l'altra, nel libro a farfalla queste possono occupare da sei a dieci

Fig. 1 – Ole o legatura classica buddhista

Fig. 2 – Rotolo di listarelle di bambù



pagine iniziali. L'organizzazione delle illustrazioni nel libro xilografato riprende grosso modo quella del libro manoscritto. Il *libro a farfalla* ha la particolarità di costituire, nel 90% dei casi, un libro di piccolo formato facilmente trasportabile e per un uso personale. La riduzione del formato del libro, è ritenuto dagli studiosi all'origine di una maggiore diffusione della cultura in Cina. Divenuto un oggetto facilmente trasportabile, il libro si diffuse come un bene personale del lettore.

(*hsien chuang*) è una diretta evoluzione del *libro a creste* della tarda dinastia Song meridionale (1127-1279) generalmente utilizzato durante le dinastie Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911). In questa forma la coperta era costituita da un singolo foglio di carta avvolto sul dorso. Si procedeva poi alla rifilatura del blocco-libro e della coperta, a eccezione del lato di piegatura dei fogli, in modo che i fogli fossero tutti delle stesse dimensioni. Quindi si creavano dei piccoli fori, di solito quattro, collocati lungo il

cioè verso la *spina* (dorso) del libro, ed era attraversato da un filo. Il libro aveva così i margini inferiore, superiore e anteriore ruvidi, mentre il margine destro era rifilato. Variante del tipo precedente di legatura (Ikegami 2003, 47-48; Luo 1999, 120).

### Altre forme del libro cinese

Una trattazione particolare merita il libro manoscritto a forma di codice (Drège 2014, p. 373-376), generalmente non preso in esame nella bibliografia cinese. Nel sito di Dunhuang, sono stati rinvenuti alcuni manoscritti sino-tibetani, impaginati in forma di codice, risalenti all'VIII-IX secolo. Drège (1979, p. 21-25), che ha avuto modo di studiarli approfonditamente, ne fornisce la fascicolazione, evidenziando in alcuni casi una costruzione del fascicolo diversa rispetto ai codici occidentali e a quelli islamici. Il ritrovamento di quasi 400 codici è avvenuto a Dunhuang, nella parte occidentale della provincia del Gansu, punto di arrivo della Via della seta. Drège (1979, p. 28) ritiene che, trattandosi di casi isolati, il ritrovamento di questi manoscritti sia da attribuire a un bibliofilo che sperimentava nuove forme di assemblaggio del libro. Il libro a forma di codice non è comunque attestato in altre parti della Cina e pare non abbia avuto nessuna diffusione nel resto del paese. Appare quindi ragionevole ritenere che questi tentativi di assemblaggio del libro provengano probabilmente da un'influenza del codice islamico od Occidentale, trovandosi il sito di Dunhuang al confine con l'India (Drège 2014, p. 373-376).

Un'altra forma singolare di manoscritto è quella di una paletta di legno con manico, che reca la *sūtra dal cuore della perfezione della gnosi* (*Banruo boluomiduo xin jing*). Ritrovata nel sito di Dunhuang, richiama alla memoria i *codices ansati* latini, i quali erano muniti di un gancio (*ansa*) con il quale erano appesi alle pareti (da cui *codex ansatus*) (Drège 2014, p. 377-378).

### Ce, juan e pian

Le differenze tra *ce*, *pian* e *juan* nel corso dei secoli ha subito delle modifiche, non sempre chiare. Secondo Wilkinson (2022, v. 2, p. 1781-1785), con una terminologia poi passata nelle diverse tipologie di manoscritto e di libro a stampa, con *ce* si indicava sia il volume sia il fascicolo; dopo la dinastia Song, il volume cominciò a essere diviso



3

### 9. Libro a creste

Durante la dinastia Song meridionale (1127-1279), la forma del libro cambiò ancora, assumendo la forma del così detto *libro a creste* (Maniaci 1996, p. 71-72) in cinese chiamato *pao pei chuang* e in inglese *wrapped back*. Questo era formato da un insieme di fogli piegati in due incollati gli uni agli altri lungo i bordi laterali, in modo che la serie delle piegature venisse a coincidere con il taglio esterno del volume, venendo così a superare gli inconvenienti che presentava il *libro a farfalla*. I fogli erano poi inseriti in una coperta rigida, incollata sul dorso del volume. Siccome era difficile la riparazione di questo tipo di legatura senza rovinare ulteriormente il libro, soggetto frequentemente a rottura, si decise di passare attraverso la spina un filo di seta o cotone, per rinforzare il dorso.

### 10. Libro cucito

Intorno al XVI o XVII secolo, la coperta incollata al dorso fu sostituita da una legatura cucita (*hsien chuang*) ottenendo così il *libro cucito* (Nordstrand 1967, p. 108-112). Questo tipo di legatura rimase comune durante le dinastie Yuan (1279-1368) e Ming (1368-1644). In questa forma di libro erano stampate solo le due facciate esterne, lasciando bianche quelle interne. Il *Libro cucito*

marginale. Due ulteriori buchi erano fatti agli angoli dei volumi di grande formato, per contrastare lo sforzo supplementare dovuto al peso e alla dimensione del volume. Le pagine, unitamente alla copertina, erano legate insieme da un filo passato attraverso i fori praticati. In questo tipo di cucitura i singoli fogli erano piegati singolarmente, e il loro allineamento era ottenuto quasi sempre utilizzando dei segni di piegatura al centro del foglio o secondo la linea inferiore. Dopo aver allineato i fogli, i risguardi si ottenevano piegando verso l'interno la carta della coperta. Sono stati rinvenuti a Dunhuang, alcuni antichi manoscritti ancora con il filo intatto (Luo 1999, p. 119-120; Martinière 1983, p. 388-43; Nordstrand 1967, p. 108-116; Tsien 1987, p. 231-232; Ikegami 2003, p. 47-48). La differenza tra il libro cucito cinese e il codice occidentale, è la mancanza del fascicolo, cioè i fogli non sono inseriti uno dentro l'altro come nel codice, ma ogni foglio è cucito singolarmente.

### 11. Libro con i margini ruvidi/rifilati

Il libro ebbe un'ulteriore evoluzione in un formato in cui i fogli erano piegati singolarmente con la parte stampata verso l'esterno. Il bordo dei fogli era rifilato e forato lungo il margine destro,





in *juan* (capitoli) i quali potevano a loro volta essere divisi in *pian*, cioè sezioni. Il carattere *ce* per libro che rappresenta il disegno di tavolette legate insieme con due fili di corda, era già usato in connessione con il sacrificio nelle iscrizioni su ossa durante la dinastia Shang (1520-1030 a.C.). Questo carattere e la relativa parola *dian* (*documento* o *archivio*), che raffigura un libro posizionato su un tavolo, è stato rinvenuto frequentemente nelle iscrizioni su bronzo della dinastia Zhou (XI secolo-221 a.C.).

### I caratteri interni del libro cinese

Il libro cinese nella sua forma tradizionale è sempre stato scritto o stampato su un solo lato, come conferma anche un passo dell'opera del gesuita Matteo Ricci (2006, 17-18) nel XVII secolo: «Come in queste parti è grande l'uso della carta, facendo varie cose di essa oltre i libri e lo scrivere, così si fa essa di varie cose, ma cedono molto alla nostra, e tanto che in nessuna sorte di essa si può scrivere né stampare in ambo le parti, ma di una sola. E così ad ogni nostro foglio rispondono doi dei suoi, e facilmente si rompe e dura poco. Con tutto questo fanno foglia grandissime di doi o tre passi quadrati, et è bianchissima quella che è fatta di bambace [cotone]».

### La pagina

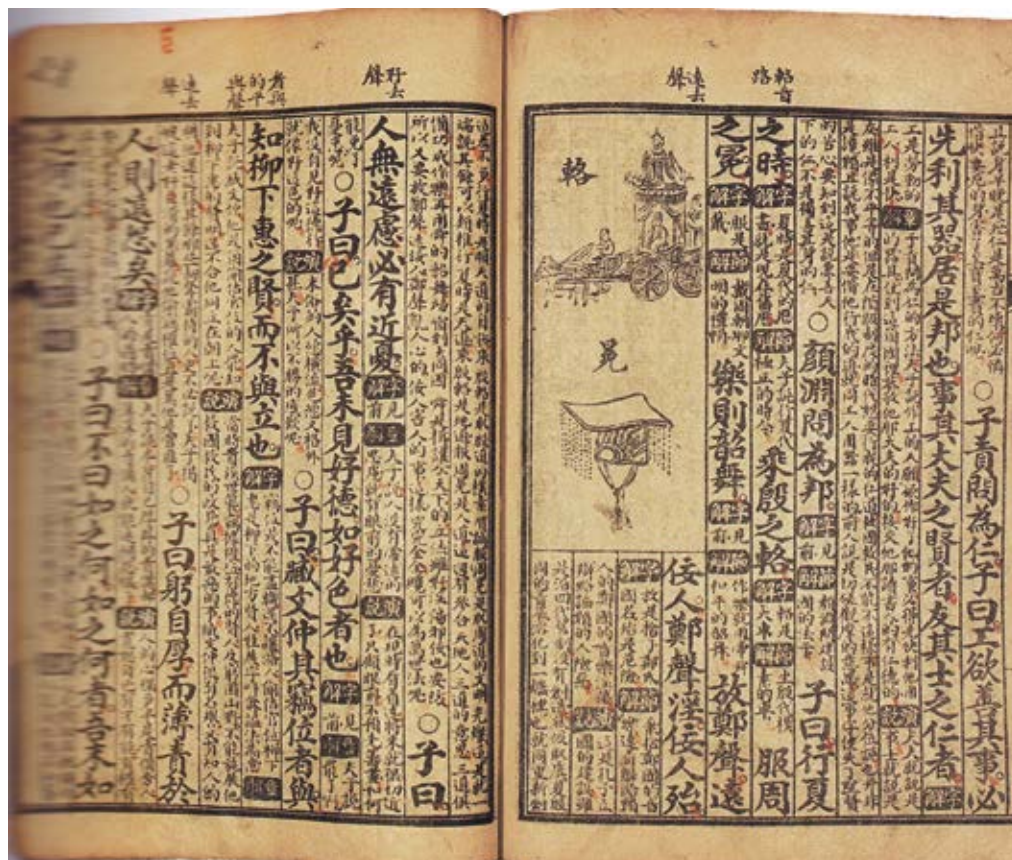
La pagina del foglio cinese è costruita in modo tale per cui ogni parte ha un nome che aiuta a comprendere la sua funzione e natura. L'area di stampa del foglio è chiamata *zhimian* (la superficie del foglio o margine superiore). L'area del blocco di legno xilografato è chiamata *banmian*. Lo spazio intorno l'area di stampa (A) è chiamato *tiantou* (testa celeste) o anche *shumei* (sopracciglia del libro) e lo spazio sotto l'area di stampa (B) è chiamata *dijiao* (piede terreno o margine inferiore). Le linee dei bordi (superiore, inferiore, sinistro e destro) o il rettangolo del blocco xilografico è chiamato (C) *bianlan*. La singola linea è chiamata (D) *danbian* o *danlan*, le doppie linee sono chiamate (E) *shuangbian* o *shuanglan*. Lo spazio tra le righe verticali del testo è chiamato (F) *hang*, e le linee verticali che dividono gli spazi (G) sono dette *jie* (linee di confine). I piccoli rettangoli di carta attaccati nel margine superiore sinistro o nell'angolo in alto a destra dell'area di stampa sono detti (H) *shuer* (orecchio del libro), *erge* o semplicemen-

te *erzi* (orecchia). Il centro di ogni colonna di stampa (I) è detta *banxin* o *bankou*. Quando il foglio è piegato e legato con altri fogli come nel libro, l'area è chiamata *shoukou* (bocca del libro). Il *banxin* generalmente si divide in tre parti: il mediano è detto (J) *zhongfeng* (cucitura centrale), può anche fare riferimento al *shoukou*. La parte bassa e alta del *banxin* è detta *xiangbi* (tronco dell'elefante). Se lo spazio è lasciato bianco, è chiamato (L) *baikou* (bocca bianca); se contiene una colonna nera di larghezza variabile è chiamata (M) *heikou* (bocca nera). Una

re (Tsien 2004, p. 222). Questo formato base della pagina e i termini utilizzati per definire le diverse parti, sono state in uso fino ai tempi moderni.

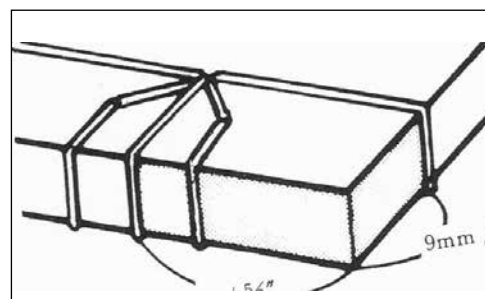
### Il testo

La parte più importante del libro cinese è certamente il testo, il quale è normalmente manoscritto o xilografato, tecnica quest'ultima che risale al VII secolo. Lo stile utilizzato nella stampa xilografica oggi consente, come l'analisi del carattere tipografico nel libro a stampa



4

sottile linea nera è chiamata *xian heikou* (filo della bocca nera) o *xi heikou*; una spessa linea nera è chiamata *da heikou* (grande bocca nera) o *cu heikou* (grosso-lana bocca nera). Un piccolo segmento è chiamato *yuwei* (coda di pesce), piatto da un lato e a forma di V dall'altro, può apparire sopra il basso *xiangbi* e/o sotto la parte superiore del *xiangbi*. Se lasciato bianco (N) è detto *bai yuwei* (coda di pesce bianco) e se bianco ma delineato da doppie linee, *xian yuwei* (filo della coda di pesce). Se sono riempiti in nero sono chiamati (O) *hei yuwei* (coda di pesce nero) (Tsien 2004, p. 222-223 e fig. 1150; Edgren 1984, p. 15; 2009, p. 98). In una stretta colonna sulla piegatura della pagina, possono figurare il titolo del libro, il numero di pagina e a volte il numero e il titolo del capitolo, o il numero dei caratteri nella pagina e il nome dell'inciso-



5

Fig. 3 - Libro a vortice

Fig. 4 - Libro a creste

Fig. 5 - Esempio di cucitura d libro a creste



occidentale, di potere datare il volume e di potere determinare la sua provenienza. Lo stile calligrafico principale è quello derivato da modelli creati dai più famosi calligrafi, ma il carattere più utilizzato durante la dinastia degli Han posteriori (947-950) e stabilito come standard durante la dinastia Tang (618-907) è il *lishū*, usato per la stampa fin dalle origini. Tre sono gli stili più popolari che furono adottati dagli incisori durante la dinastia Song (960-1279). Questi includono quello di Ou-yang Hsün (557-641), di Yen Chen-Chhing (709-785), e di Liu Kung-Chhüan (778-865). Nei libri xilografati, a volte il testo non era preparato dall'incisore, ma era scritto dall'autore stesso, utilizzando un calligrafo appositamente designato o un membro della famiglia, il quale era considerato un eccezionale scrivano. Fino a quando il testo fu copiato da professionisti, la prefazione del libro era spesso scritta con una calligrafia particolarmente curata. Un'altra particolarità della stampa è quella dei così detti *caratteri tabù* (*hui tzu*) dei nomi personali degli imperatori in carica e qualche volta dei loro antenati, che non era permesso utilizzare nella stampa. Il problema posto da questa proibizione era generalmente risolto sia omettendo alcuni tratti del carattere tabù sia sostituendolo con un omonimo o un sinonimo. La presenza o assenza di questi caratteri in un testo, è un ulteriore criterio di datazione.

Nella formazione del libro cinese, il passaggio dal rotolo al *libro a farfalla* comportò alcuni adattamenti. Infatti, se nei rotoli manoscritti il testo poteva essere trascritto foglio dopo foglio, sia prima del montaggio, sia sul rotolo già montato, nel caso della xilografia la ripetizione dell'impressione del testo su un certo numero di fogli di carta identici che bisognava conservare prima di procedere all'assemblaggio da cui aveva origine il libro, impose l'esigenza di numerare i fogli e di fornire alcune indicazioni sul testo relative sia al titolo dell'opera sia al numero dei capitoli. Queste indicazioni sono riportate all'inizio di ogni foglio e sono spesso mascherate durante il montaggio, per non spezzare la continuità del testo, come avviene nei rotoli manoscritti. In seguito, con l'adozione del *libro a farfalla* in cui fogli erano piegati in due, gli stampatori furono indotti a spostare tutte le indicazioni identificative sul bordo del foglio, cioè verso il centro, in corrispondenza della piegatura, nel punto definito *cuore del tavolo* (*banxin*).

## Il frontespizio

Il frontespizio nel libro cinese, inteso in senso biblioteconomico come la pagina posta all'inizio del libro contenente il nome dell'autore, il titolo e, di solito, le note tipografiche, è stato oggetto di uno studio di S. Edgren (2004). Il *fengmian* o *fengmianye*, inteso come parte fisica del libro cinese, indica il foglio stampato o la pagina che contiene il titolo del libro e altri dati relativi al nome dell'autore, all'editore e alla data di pubblicazione. Usualmente esso si trova come un foglio sciolto posto dopo la copertina o prima dell'inizio del testo del primo volume, ma a volte si trova attaccato all'interno della copertina. La definizione di *fengmian* o *fengmianye* per indicare questa pagina del libro è comunque piuttosto controversa. Edgren ha potuto osservare, sulla base di antiche illustrazioni e dall'esame di numerose opere, che il libro cinese tradizionalmente era venduto non rilegato, senza neanche i fori per cucire, con i fascicoli non rifilati (Edgren 2004, p. 262), così come avveniva in Europa nei primi secoli della stampa tipografica. Il *fengmian* appare per la prima volta nell'XI secolo (Edgren 2004, p. 263; 2009, p. 109), durante la tarda dinastia Song (960-1279), e raggiunge la piena maturità durante la dinastia Yüan (1279-1368). Nato per pubblicizzare il prodotto, simile alla sovraccoperta del libro occidentale nel XIX secolo e alla fascetta pubblicitaria apposta sul libro moderno, questa pagina recava il nome dell'autore in forma più accattivante, spesso sostituito da una combinazione del cognome e del soprannome e spesso con il nome dell'editore e del luogo di pubblicazione. A volte erano anche riportate le pubblicazioni più recenti o quelle in corso di stampa. L'uso di questa copertina durante la dinastia Jin (1115-1234) divenne così diffusa che una sua forma semplificata si trova anche nelle pubblicazioni non commerciali. Secondo J.S. Edgren (2009, p. 109; 2010, v1, p. 353-365) è di tutta evidenza che l'origine del *fengmian* nel libro cinese sia da ricercare nel *colophon*, da dove migrò all'inizio del volume, così come avvenne nel libro a stampa occidentale nel XV secolo.

## Il colophon

Il *colophon* è uno degli elementi presenti sia nel libro manoscritto sia nel libro a stampa cinese. A esempio in un documento del III secolo d.C. si trova scritto: «Nel ventiduesimo giorno del primo mese

del secondo anno [dell'era] <Yuan> Kang il Bodhisattva [di origine] Yuezi Fahu tenendo in mano <il testo straniero ne> impartì [la traduzione orale cinese] a Nie Chengyuan e all'upādhyāya, discepolo e śramaṇa Zhu Fashou, che lo <riceverono> con il pennello, ... con l'auspicio che questo sūtra possa circolare diffusamente nelle dieci direzioni [dello spazio], essere trasportato [dappertutto e così] convertire un gran numero di [esseri, in modo che essi] realizzino rapidamente...». Un secondo colophon, scritto due righe immediatamente seguenti il precedente fornisce invece informazioni sull'opera di copiatura: «Terminato di copiare nel diciottesimo giorno del terzo mese del sesto anno [dell'era] Yuankang. In tutto [il manoscritto] consta di trenta [...] -due capitoli, per un totale di 19.596 caratteri». In un altro gruppo di manoscritti risalenti al VI secolo d.C. il colophon riporta le seguenti informazioni: «Terminato di copiare dal copista Linghu Chongzhe nel ventitreesimo giorno del sesto mese del secondo anno [dell'era] <Yanchang>, anno guisi [del ciclo sessagesimale] nella zona militare di Dunhuang. Impiegati 21 fogli di carta; [rivisto dal] monaco correttore delle scritture» (Zacchetti 2006, 164-166).

## Abbreviazioni

La scrittura cinese, a differenza delle altre scritture contemporanee, non è alfabetica, ma è composta da sillabogrammi detti sinogrammi, cioè ogni carattere è costituito da un certo numero di tratti che indicano una sillaba che indica una parola. Un sistema abbreviativo non può essere come quelli tradizionali di altre lingue. Nonostante questo, molti nomi di luoghi e istituzioni utilizzati frequentemente sono abbreviati mantenendo solo alcuni tratti del sillabogramma, che possono essere quelli iniziali, mediani o finali (Taylor 2014, p. 66-67).

## OPERE CITATE

Abu-Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York-Oxford: Oxford 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.

Chinnery, Collin. 2007. *Bookbinding*. <http://idp.bl.uk/downloads/Bookbinding.pdf>.

Cimino, Rosa maia, edited by. 1994. *Ancient Rome and India. Commercial and cultural contacts between the Roman world and India*. New Delhi: Munshiram Manharlal Publishers PVT. Ltd

Cimino, Rosa Maria and F. Scialpi. 1974. *In-*





dia and Italy. Exhibition organized in collaboration with the Archaeological Survey of India and the India Council for Culture Relations. Rome: Is.M.E.O.

Drège, Jean-Pierre. 1979. "Les cahiers des manuscrits de Touen-Houang". In *Contributions aux études sur Touen-Houang*. Genève-Paris: Librairie Droz, p. 17-28.

Drège, Jean-Pierre. 1984. "Le livre manuscrit et les débuts de la xylographie". *Revue Française d'histoire du livre*, N.S. 42, p. 19-39.

Drège, Jean-Pierre. 1985. "Notes codicologiques sur les manuscrits de Dunhuang et de Turfan". *Bullettin de l'École française d'Extrême-Orient*, 74, p. 485-504.

Drège, Jean-Pierre. 1989. "Du rouleau manuscrit au livre imprimé en Chine". In *Le texte et son inscription. Réunis par Roger Laufet*. Paris: Editions du CNRS, 43-48.

Drège, Jean-Pierre. 1991. *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X<sup>e</sup> siècle)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Drège, Jean-Pierre. 1999. "De l'icône à l'anecdote: les frontispices imprimés en Chine à l'époque des Song (960-1278)". *Arts asiatique*, 54, p. 44-65.

Drège, Jean-Pierre, sous la direction de. 2014. *La fabrique du lisible. La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*. Paris: Collège de France. Institut des hautes études chinoises.

Drège, Jean-Pierre. 2017. *Le papier dans la Chine impériale. Origine, fabrication, usages*. Paris: Les belles Lettres.

Edgren, J.S., et al. 1984. *Chinese rare books in American Collections*. [By] Sören Edgren, [with] Tsieuen-hsuein Tsien, 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, p. 261-267.

Edgren, J.S. 2009. "China". In *A Companion to the History of the Book*. Edited by Eliot and Jonathan Rose. London: Wiley-Blackwell, p. 97-110.

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, p. 353-365.

From Oracle Bones. 2009. *From Oracle Bones to E-publishing. Three Millennia of Publishing in China*. Benijjing: Foreign Languages Press.

Gong, Yuxuan, et al. 2016. "Biomolecular Evidence of Silk from 8500 Years Ago". *PLoS One*. 11(12): e0168042. doi: 10.1371.

Historical. 198?. *Historical Survey of Ancient Chinese Books*. Beijing: National Library of China.

HuYang and Xiao Yang. 2012. *Chinese publishing*. Canbridge: Cambridge University Press.

Ikegami, Kōjirō. 2003. *Japanese Bookbinding. Instructions from a Master Craftsman. Adapted by Barbara B. Stephan*. New York-Tokyo: Weatherhill.

Lubec, G. et al. 1993. "Use of silk in ancient Egypt". *Nature*, v. 362, n. 6415:25.

Luo, Shubao, edited by. 1999. *An Illustrated History of Printing in Ancient China*. Compiled by The Printing Museum of China. Translated by Chan Sin-wai. Hong Kong: City University of Hong Kong Press.

Maniaci, Marilena. 1996. *Terminologia del libro manoscritto*. Roma: Editrice Bibliografica.

Martiniq, Edward. 1983. *Chinese tradi-*

tional bookbinding. A Study of Its Evolution and Techniques. Republic of China: Chinese Material center.

Noble Wilford, John. 1993. "New Finds suggest even earlier Trade of fabled Silk Road". *The New York Times/Science Times*, 16 march.

Nordstrand, Ove K. 1967. "Chinese Double-leaves Books and their Restoration". *Libri. International library review*, 17, 2, p. 104-130.

Ricci, Matteo. 2006. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christainità della Cina*. Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini. Seconda edizione. Macerata: Quodlibet.

Roberts, Colin Henderson and Theodor Cressy Skeat. 1983. *The Birth of the Codex*. London: Oxford University Press.

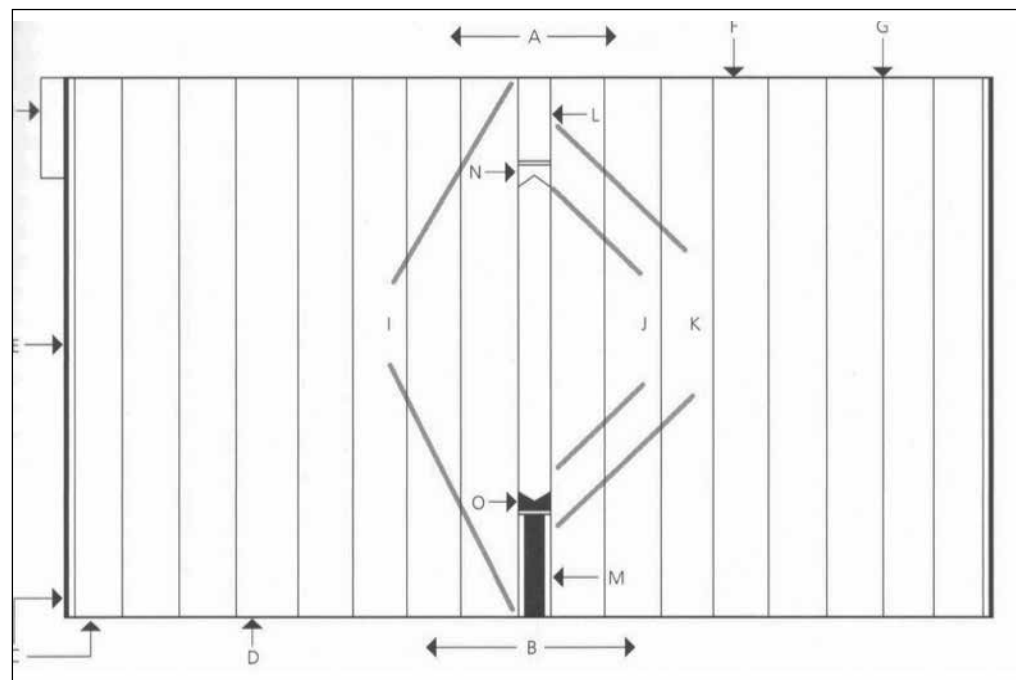
Scarpari, Maurizio. 2005. "Aspetti formali e

des hautes études chinoises.

Venture, Olivier. 2014. "Les pièces de soie" In *La fabrique du lisible. La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*. Sous la direction de Jean-Pierre Drège. Paris: Collège de France. Institut des hautes études chinoises, p. 347-350.

Wilkinson Endymion. 2022. *Chinese History. A new Manual. Enlarged Xixth Edition*. Harvard: Published by Harvard University Asia Center.

Zachetti, Stefano. 2006. "Alcune osservazioni sul canone buddhista cinese." In G. Boccali e M. Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia: Giappone, Cina, Tibet, India. Prospettive di studio*. Venezia: Cafoscarina, p. 161-182.



6

tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi". *Litterae Caelestes*, 1, p. 105-130.

Scarpari, Maurizio., 2006. "Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo scritto nella Cina antica". In G. Boccali e M. Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia: Giappone, Cina, Tibet, India. Prospettive di studio*. Venezia: Cafoscarina, p. 183-202.

Sirat, Colette. 2006. *Writing as Handworking. A History of Handwriting in Mediterranean and Western Culture*. Edited by Lenn Schramm, with an Appendix by W.C. Watt. Turnhout: Brepols.

Taylor, Insup and M. Martin Taylor. 2014. *Writing and Literacy in Chinese, Korean and Japanese. Revised edition*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Torri, Michelguglielmo. 2007. *Storia dell'India*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Tsien Tsuen-Hsuein. 1987. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilization 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.

Venture, Olivier. 2014. *La fabrique du lisible. La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*. Sous la direction de Jean-Pierre Drège. Paris: Collège de France. Institut

Fig. 6 – La pagina del libro cinese

# Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

110

**MATTHEW BALL**, *Metaverso. Cosa significa, chi lo controllerà, e perché sta rivoluzionando le nostre vite*, Garzanti 2022, 443, € 20,00.

«La parola “Metaverso” è improvvisamente ovunque: compare sulle prime pagine dei giornali, è continuamente citata come la nuova tendenza all'ultima moda, ricorre nei discorsi degli amministratori delegati di ogni settore economico, ma cos'è esattamente?» (*Dallaletta anteriore di copertina*).

**PAOLO BIANCHI e MARCO ROCHINI** (eds.), *La vocazione alla missione nella storia della Compagnia di Gesù. Origine ed evoluzione delle indipetae (XVI-XIX secolo)*, Morcelliana 2022, 244, € 22,00.

«Le *indipetae*, le lettere che i gesuiti scrivevano al generale per chiedere di essere inviati in missione, costituiscono una fonte dallo straordinario rilievo storiografico, che non ha eguali in altri ordini religiosi». (*Dalla quarta di copertina*).

**DANIEL CANARIS** (editor and translator), *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, Brill 2023, 293, € 121,90.

«Il missionario gesuita Michele Ruggieri (1543-1607) è stato una delle figure più significative nella storia dello scambio culturale sino-occidentale. [...] L'opera per la quale raggiunse la maggiore fama fu il *Vero Racconto del Signore del Cielo dell'India occidentale (Xinbian xizhuguo Tianzhu shilu 新編西竺國天主實錄, d'ora in poi Tianzhu shilu)*. Questo lavoro non fu solo il primo catechismo cattolico in lingua cinese, ma fornì anche alla Cina la prima apertura sulle concezioni tardo rinascimentali della cosmologia, dell'etica e della filosofia naturale. Il *Tianzhu shilu* non è mai stato tradotto in una lingua europea moderna che poteva, fino ad oggi, essere letto solo nel suo testo originale cinese o, fino a tempi più recenti, in una traduzione giapponese. [...] Questa edizione critica e traduzione del *Tianzhu shilu* riporta l'attenzione sul testo originale di Ruggieri, rivelando il suo complesso rapporto con la lingua cinese e le tradizioni intellettuali cinesi». (*Dall'introduzione - trad. prop.*)

**GIOEGIO CUSCITO**, *XI Jinping. Come la Cina sogna di tornare impero*, Piemme 2023, 192, € 18,90.

«Chi è Xi Jinping? Che storia ha e di quali idee, interessi nazionali, economici e geopolitici è portatore? La lunga marcia di un ragazzo diventato adulto in fretta, figlio di un importante collaboratore di Mao Zedong caduto in disgrazia e poi riabilitato. Dalla rivoluzione culturale nelle campagne, vissuta come un trauma, all'incontrastata ascesa allo scranno più alto del Partito comunista cinese: i sogni, le ambizioni e i progetti del nuovo “grande timoniere”. Negli ultimi dieci anni, Xi ha accentrato su di sé il potere decisionale in maniera schiacciante, al punto di diventare ufficialmente «nucleo» (hexin) del Partito ed essere considerato il terzo politico cinese più importante di sempre dopo Mao e Deng Xiaoping. Xi si è intestato il compito di riportare la Repubblica Popolare ai fasti dell'era imperiale e di elevarla al medesimo scalino geopolitico dell'America, se non più in alto. Questo è un libro ricco di informazioni e aneddoti su un uomo temuto e ammirato, ma certamente ancora poco conosciuto in Occidente. Una ricca analisi politica, sociale ed economica da parte di uno dei più promettenti studiosi italiani di geopolitica cinese. Un testo utile a capire cosa sia la Cina oggi e cosa voglia nell'immediato futuro». (*Dallaletta di copertina*)

«Durante la visita di Mattarella nella Repubblica Popolare, il Presidente cinese sorprese il suo interlocutore menzionando la storia di Prospero Intorcetta, missionario gesuita originario di Piazza Armerina (provincia di Enna) che nel XVII secolo si recò nell'Impero del Centro e tornò nella sua terra natia portando con sé il Giusto Mezzo, uno dei quattro libri del canone confuciano». (p. 121).

**MICHELE FERRERO**, *Sinologia spirituale. Lettere (immaginarie) dal medioevo ai tempi nostri di 50 missionari che amarono la Cina*, LAS 2011, 224, € 14,00.

«Furono molti i missionari, che nel loro zelo per la diffusione del Vangelo e nel loro amore per la Cina, ne diventarono studiosi, cioè sinologi. L'Autore ne ha scelti cinquanta, una rappresentanza che spazia tra i secoli, tra le congregazioni cattoliche e tra i protestanti. Gli italiani hanno numericamente un posto di riguardo, che oggettivamente meritano. Molti sono gesuiti, perché il Papa Gregorio XIII aveva inizialmente affidato ai gesuiti l'evangelizzazione della Cina.

La loro storia è raccontata per mezzo di lettere, inventate, ma verosimili, che permettono di sentirli parlare, di condividere brevemente le loro vite e i loro sentimenti, per guardare la Cina come la videro loro.

Il periodo d'oro della sinologia missionaria è tra il 1600 e il 1800, ma, come il lettore scoprirà, ci furono sinologi missionari anche nel Medioevo e nel XX secolo.

La loro visione della Cina è più spirituale che accademica e per questo inimitabilmente affascinante». (*Dalla quarta di copertina*).

Segnaliamo, a p. 105, una “lettera” di Prospero Intorcetta.

**DACIA MARAINI**, *Vita mia. Memorie di una bambina italiana in un campo di prigionia*, Rizzoli 2023, 223, € 18,00.

«Una delle voci più importanti della nostra narrativa torna in libreria con il suo libro più intimo, il racconto di un tempo terribile tenuto chiuso per decenni in un cassetto della memoria. In una cronaca vivida, dolorosa, commista a pagine di speranza, di incredulo stupore, attraverso gli occhi di una bambina ripercorriamo i lunghi mesi della prigionia di Dacia e dei Maraini nel campo giapponese. Per non dimenticare gli orrori del Novecento, e per celebrare il coraggio, la fedeltà alle idee, il rifiuto del razzismo di una famiglia che ha lasciato il segno nella Storia, e di chi come loro ha lottato per la libertà di tutti». (*Dallaletta di copertina*).

**SALVATORE PANZARELLA**, *Giuda. La storia vera, il pozzo di giacobbe* 2022, 184, € 17,00.

«Tutta la verità su uno dei dodici apostoli. Un'avvincente esplorazione dei quattro vangeli per svelare il mistero dietro alla figura di Giuda. Ha preso veramente i 30 denari? Quali sono le prove della sua impiccagione? Ha tradito Gesù o anche la sua comunità? Una ricerca del discepolo “perduto” e mai tornato». (*Dalla quarta di copertina*).

**GIANFRANCO RAVASI**, *Tre. Divina aritmetica*, il Mulino 2023, 175, € 13,00.

«Tre è la cifra che ci riporta subito alla Trinità cristiana, ma che è norma regolatrice di perfezione di altre realtà. Una presenza ubiqua, una vera e propria ossessione ternaria dove anche il sapere popolare ci ricorda che “non c'è due senza tre”. [...] Alla scoperta di un numero che trascende la semplice matematica». (*Dallaletta di copertina*).

**CARLO MARIA SPINOLA**, *Addio a Genova. Il racconto della vita del Beato Carlo Spinola*, Gingko Edizioni, 234, € 19,00.

«Nagasaki è tristemente famosa nel mondo per la bomba per la bomba atomica lanciata su di essa durante la Seconda Guerra Mondiale [ma è anche nota] per quell'esecuzione clamorosa nota come “il grande martirio di Nagasaki”, in cui 55 fra religiosi, laici, uomini e donne e anche bambini vennero arsi vivi o decapitati, il 10 settembre 1622. Tutti furono beatificati da Pio IX nel 1867. Di questo gruppo, il primo a morire fra le fiamme e il più noto fu il padre gesuita Carlo Spinola. [...] L'Autore, come spiega egli stesso, porta il nome del protagonista del racconto. [...] Anche per un gesuita che ama e coltiva da tempo la storia dei suoi confratelli missionari in questo libro e nella figura di Spinola ci sono molte cose da imparare e sui cui commuoversi». (*Dalla prefazione di padre Federico Lombardi S.I.*).

**RUI ZHANG**, *La missione del primo Legato pontificio Maillard de Tournon. Alle origini delle relazioni tra Santa Sede e Cina (1622-1742)*, Urbaniana University Press 2022, 240, € 24,00.

«Nel 1622, con la Bolla *Inscrutabili Divinae* emanata da Papa Gregorio XV, la Sede Apostolica istituisce la Sacra Congregazione di *Propaganda Fide* per il coordinamento dell'attività missionaria e l'evangelizzazione dei popoli. Per i Pontefici di quel tempo, una delle questioni urgenti e irrisolte era legata alla lontana missione nel Celeste Impero e alla controversia sui Riti cinesi. Nel 1701, Clemente XI, appena intronizzato, decide di inviare attraverso *Propaganda Fide*, un uomo di fiducia nella Città Proibita per incontrare l'Imperatore Kangxi, uno dei più rispettati e lungimiranti sovrani della storia cinese». Quell'uomo era il giovane Carlo Tommaso Maillard de Tournon, nominato Patriarca d'Antiochia e Visitatore Apostolico. Questo libro racconta la storia del suo mandato». (*Dalla quarta di copertina*).





# Segnalazione bibliografica

a cura di Rosa Conte

**ALESSANDRO VALIGNANO** (Chieti 1539-Macao 1606): *L'Europa incontra il Giappone*, a cura di C. CANIGLIA, Introduzione di I. FOSI e G. PIZZORUSSO, Pescara, ed.ni Ianieri, 2023, pp. 190 ISBN 979-12-5488-077-7 [fig. 1]

Un volume pubblicato di recente a cura di Claudio Caniglia ma che costituisce l'ultimo lavoro della compianta Marisa Di Russo (già docente all'Università di Lingue Straniere di Tokyo e fondatrice del Centro Internazionale Alessandro Valignano a Chieti), e presentato sabato 16 dicembre 2023 [fig. 2], ha attirato la nostra attenzione.

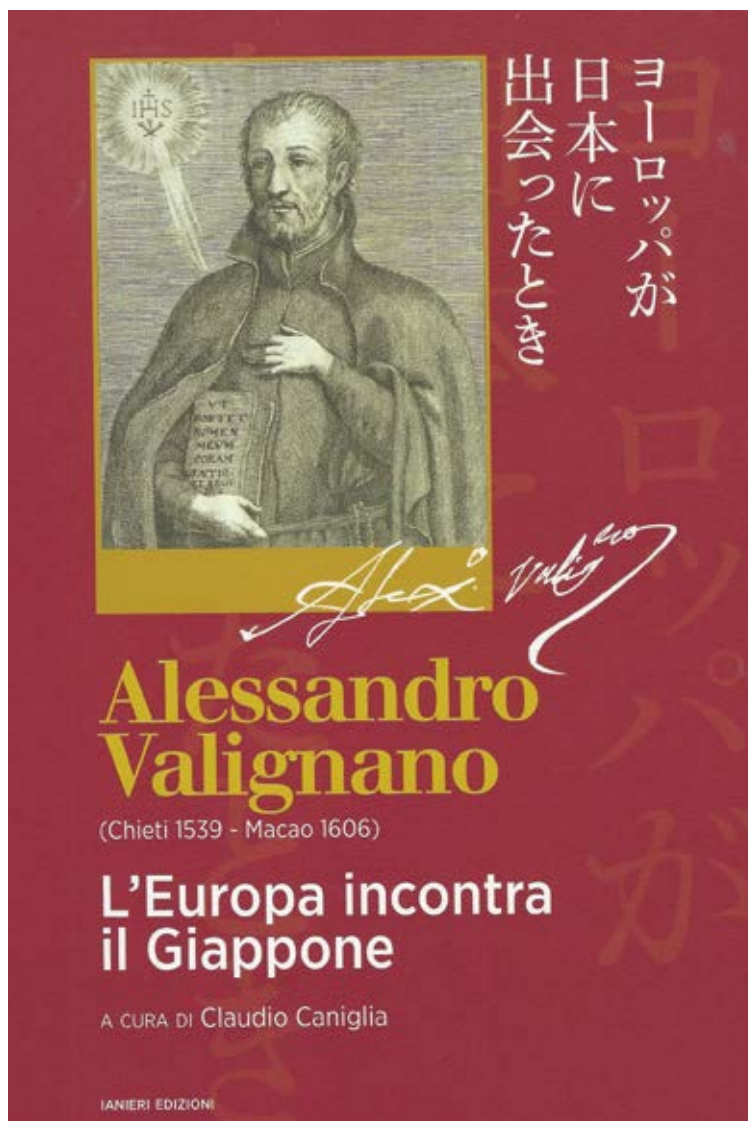
L'opera è dedicata ad Alessandro Valignano (Fan Li-An, 范禮安), qualche volta Valignani<sup>1</sup>, «uno dei più grandi missionari di tutti i tempi»<sup>2</sup>, che nacque a Chieti nel febbraio 1539. Di carattere impetuoso, se non addirittura collerico, studiò e si laureò in Diritto a Padova nel 1557. In questa città, nel 1562, ebbe problemi con la giustizia perché colpì al viso una donna di facili costumi, una certa Franceschina Troina, che forse voleva adescarlo, e di conseguenza venne imprigionato a Venezia, dove rimase per un anno e quattro mesi in attesa di giudizio. La situazione si sbloccò a seguito dell'intervento del cardinale Carlo Borromeo (1538-84), del nunzio papale di Venezia, Ippolito Capilupi (1511-1580), e soprattutto dopo un sostanzioso versamento di denaro a favore della presunta vittima pari a 200 ducati. Dopo questa brutta esperienza, Valignano entrò nel Collegio Romano dei Gesuiti. Nel 1573 fu nominato Visitatore delle Indie Orientali ovvero Padre Generale con pieni poteri per le attività missionarie in Estremo Oriente. Visitò tre volte il Giappone negli anni 1579-1582, 1590-1592 e 1598-1603 e morì a Macao il 20 gennaio 1606 proprio quando si apprestava a visitare le missioni cinesi. Le sue ultime istruzioni scritte, e rivolte a un confratello, erano un invito alla formazione dei giovani giapponesi: «Dovresti fare di tutto per mandare al collegio il maggior numero possibile di studenti giapponesi, e questi dovrebbero restare dai quattro ai cinque anni per studiare moralità e conoscenza» [ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (Roma), *Japonica Sinica* 14-22, ff. 299-30].

Numerosi sono stati gli studi dedicati a questo gesuita<sup>3</sup>, ma ciononostante il volume in disamina, ricco di stampe, mappe e foto, restituisce una figura missionaria concreta e particolareggiata perché ne ripercorre la vita, i lunghi spostamenti e tutti gli avvenimenti, passo dopo passo.

Qualche perplessità è legata alla bibliografia che si presenta poco corposa anche se è stato specificato che si tratta di una selezione di studi e «si è data prevalenza ai testi pubblicati in lingua italiana» [p. 183]. Alcuni scritti del nostro gesuita sono ancora inediti e avrebbero potuto essere inseriti senza grossi problemi.

Un accenno alle risorse digitali sarebbe stato oltremodo utile perché come era nei desideri della Prof.ssa M. Di Russo gli studi su Alessandro Valignano possano progredire speditamente, nonostante le diverse lingue interessate e i molteplici ambiti da esplorare.

Per esempio, la *Lettera del P. Alessandro Valignano. Visitatore della Compagnia di Gesù nel Giappone e nella Cina de 10. d'ottobre del 1599. Al Reverendo P. Claudio Aquaviva...* In Milano, apresso l'erede del quon. Pacifico Pontio & Gio. Battista Piccaglia compagni, 1603, è stata digitalizzata recentemente a cura della Biblioteca Nazionale portoghese [https://purl.pt/23296], una istituzione sempre molto attiva nel preservare capolavori piccoli e grandi del passato, ma non solo



1

[https://books.google.it/books/about/Lettera\_del\_p\_Alessandro\_Valignano\_Visit.html?id=lnxu4xGpHYC&redir\_esc=y]. Un'altra edizione, custodita presso la Bayerische Staatsbibliothek di München, è disponibile in formato digitale [https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10570002?page=4,5]<sup>4</sup>. Ne consegue che ci sono «almeno» tre riproduzioni digitali per questo specifico scritto, ragion per cui può diventare superfluo l'apporto esclusivo di «biblioteche specializzate», in qualche caso difficilmente fruibili.

In conclusione, l'«Indice» del volume che si articola in ben otto capitoli, a conferma del notevole lavoro svolto:

«Irene Fosi, Giovanni Pizzorusso, «Un incontro con Alessandro Valignano» [p. 11] - Matsumoto Masahiro, «Un passo ulteriore nella costruzione del rapporto di amicizia tra Chieti e Minamishimabara» [p. 15] - Diego Ferrara, Paolo De Cesare, «Chieti e il Giappone: un legame che continua dal passato» [p. 17] - Kōso Toshiaki, «Guardare il passato per tracciare il sentiero verso il futuro» [p. 19] - Hayashi Yoichi, «Un denominatore comune fin dal Rinascimento» [p. 21] - Claudio Caniglia, «Ringraziamenti» [p. 23].

Capitolo 1: *Valignano in Italia* 1.1 «Napolitano di Chieti»: la famiglia [p. 29], 1.2 I luoghi dei Valignani a Chieti e nel suo territorio [p. 32], 1.3 I primi anni: gli studi, la vicenda giudiziaria, l'entrata nella Compagnia di Gesù [p. 34], 1.4 Gli anni romani: il noviziato, i primi incarichi, la nomina a Visitatore delle Indie [p. 37].

Capitolo 2: *Il viaggio verso le Indie* 2.1 Dall'Italia a Lisbona [p. 40], 2.2 In rotta verso le Indie [p. 42], 2.3 L'epoca dell'espansione portoghese e il ruolo dei gesuiti [p. 44], 2.4 Valignano e l'Africa: schiavitù e categorie razziali [p. 46], 2.5 Valignano e l'India [p. 50].

Capitolo 3: *Gli inizi della presenza gesuita in Giappone e il primo soggiorno di Valignano* 3.1 Francesco Saverio e i primi tempi della Missio-





ne in Giappone [p. 56], **3.2** Il Giappone dell'epoca e i *daimyō* cristiani [p. 62], **3.3** L'approdo di Valignano nel porto di Kuchinotsu [p. 65], **3.4** L'incontro con i *daimyō* cristiani del Kinai e con Oda Nobunaga [p. 67], **3.5** L'attività del seminario per la formazione dei sacerdoti giapponesi [p. 70], **3.6** Insieme a Valignano. Personaggi chiave della missione in Giappone [p. 73], **3.7** I sacerdoti formati nel seminario di Arima [p. 76], **3.8** La strategia culturale dell'adattamento e gli scritti di Valignano [p. 78], **3.9** Valignano e Acquaviva [p. 85].

Capitolo 4: *L'incontro tra l'Europa e il Giappone: La missione Tenshō (20 febbraio 1582 - 21 luglio 1590)*<sup>5</sup> **4.1** L'idea, le finalità e l'organizzazione della missione [p. 90], **4.2** La scelta dei membri della delegazione [p. 92], **4.3** Il viaggio: Portogallo e Spagna [p. 96], **4.4** La Roma dei Papi: Gregorio XIII e Sisto V [p. 98], **4.5** La visita della delegazione in Italia [p. 102].

Capitolo 5: *Gli altri soggiorni di Valignano in Giappone* Parte prima: Il secondo soggiorno in Giappone (21 luglio 1590 - 9 ottobre 1592) **5.1** Valignano torna in Giappone con i quattro giovani delegati [p. 109], **5.2** L'udienza presso Hideyoshi e la processione con i cavalieri portoghesi [p. 112], **5.3** Il decreto di espulsione dei missionari emanato da Hideyoshi e i martiri di Nagasaki [p. 114]<sup>6</sup>. *I martiri giapponesi e la politica di Valignano* (Renzo de Luca) [p. 118]. Parte seconda: Il terzo e ultimo soggiorno (5 Agosto 1598 - 15 gennaio 1603) **5.4** I cambiamenti della situazione interna del Giappone: la morte di Hideyoshi e l'ascesa del clan Tokugawa [p. 123], **5.5** La rivolta di Shimabara-Amakusa e l'espulsione dei cristiani [p. 129], **5.6** Valignano e la Cina [p. 134].

Capitolo 6: *L'introduzione della cultura europea in Giappone* **6.1** Arte, musica e teatro europeo [p. 138]. *Le immagini sacre cristiane e la scuola di pittura di Giovanni Cola* (Kojima Yoshie) [p. 142]. *La cerimonia del tè vista da Valignano* (Igawa Kenji) [p. 146].

Capitolo 7: *L'influenza della strategia missionaria e delle idee di Valignano* **7.1** Valignano e la conoscenza della lingua e della cultura giapponese in Europa [p. 150], **7.2** Valignano nella cultura di massa [p. 155]. Capitolo 8: *Minamishimabara e Chieti. Un legame che viene dal passato: la riscoperta di Valignano e l'amicizia tra le due città* **8.1** La rievocazione delle lezioni del seminario [p. 160], **8.2** Le tracce legate alla storia di Valignano nel territorio di Minamishimabara [p. 164], **8.3** La riscoperta della figura di Alessandro Valignano a Chieti e le relazioni con il comune di Minamishimabara [p. 166].

Conclusione *La lezione di Valignano* [p. 175].

Glossario [p. 179], Bibliografia [p. 183]<sup>7</sup>, Profilo degli autori [p. 189].

#### NOTE

<sup>1</sup> Un pronipote del Nostro ne avrebbe compilato una Biografia, usando questa forma del cognome: Vita del Padre Alessandro Valignani della Compagnia di Gesù, descritta dall'Abbate D. Ferrante Valignani, Roma, Gaetano Zenobj & Giorgio Placho, 1698. Rist. anastatica 2013, a cura della Fondazione Carichieti, Centro Internazionale Alessandro Valignano, Chieti. Si veda inoltre: H. BERNARD S.J., Valignani ou Valignano, l'auteur véritable du récit de la première ambassade japonaise en Europe (1582-1590), in «Monumenta Nipponica»-Tokyo, I/2, 1938, pp. 86-93; M. VALIGNANI, La famiglia Valignani al tempo del padre Alessandro, in Alessandro Valignano uomo del Rinascimento: ponte fra Oriente e Occidente. Atti Convegno internazionale di Chieti 2006, a cura di A. TAMBURELLO - M.A.J. ÜÇERLER S.J. - M. DI RUSSO, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 27-42.

<sup>2</sup> G. MARTINA S.J., Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni, Brescia, Morcelliana, 1974, II: L'Età dell'Assolutismo, p. 349.  
<sup>3</sup> J.F. MORAN, The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan, London-New York, Routledge, 1993; E. CORSI - J.L. LÓPEZ HABIB, Giuseppe Fornalotto, S.J. (?1546-1593) intérprete de la política misionera de Alessandro Valignano, S.J. en Japón. Una nota biográfica, in «Estudios de Asia y África»-Ciudad de México, XXXIV/1 (108), Jan.-Apr., 1999, pp. 141-49; A. LUCA, Alessandro Valignano (1539-1606): La missione come dialogo con i popoli le culture [La Missione, sez. Storica], Bologna, EMI, 2005; J. LÓPEZ-GAY S.J., Il gesuita Alessandro Valignano e la missione in Giappone (1579-1606): L'inculturazione della Chiesa in Giappone, in L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali, a cura di L. VACCARO, Milano, IIT, 2005, pp. 89-140; R. COIMBRA GONÇALVES, Alessandro Valignano, teólogo e missionário in «Revista Lusófona de Ciência das Religiões»-Lisboa, VII/13-14, 2008, pp. 343-357 [con ricca bibliografia]; J.B. HOEY III, Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan,

**Nel segno di Valignano  
2013-2023  
Decennale Associazione  
Giappone-Abruzzo**

\*In collaborazione con l'Istituto Giapponese di Cultura in Roma

**Giornate Giapponesi**

**VENERDÌ 15 DICEMBRE**

10:50 Presentazione mostra **"Aquiloni e Trottolo del Giappone"**  
**"Il patrimonio mondiale UNESCO in Giappone"**  
Intervengono il Dott. Claudio Caniglia Presidente Associazione Giappone-Abruzzo, la Dott.ssa Cinzia Di Vincenzo Presidente del Club Unesco di Chieti e il Vice sindaco e Assessore alla Cultura Paolo De Cesare.

11:00-15:00 Apertura mostre al pubblico

15:00-16:45 Laboratori di calligrafia shodo

17:00-17:50 Apertura mostre al pubblico

17:45-19:45 \*Proiezione del film giapponese **Oshin** di Togashi Shin

**SABATO 16 DICEMBRE**

10:00-13:00 Apertura mostre al pubblico

14:45-16:50 Laboratori di origami

16:45-18:00 Dimostrazione di kisuete (vestizione kimono) dove verranno offerti il tradizionale tè maccha e wagashi

18:50-19:15 Presentazione del Libro **Alessandro Valignano (Chieti 1539-Macau 1606)**  
**L'Europa incontra il Giappone** a cura del Dott. Claudio Caniglia, con il Prof. Giuseppe Mrozak dell'Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara e il curatore del volume, Modera la Dott.ssa Paola Di Renzo, Rettore del Convitto Nazionale G.B. Vico. Partecipa il Vice sindaco e Assessore alla Cultura Paolo De Cesare.

19:15-19:45 Apertura mostre al pubblico

Palazzo de' Mayo, Chieti  
FB: GiapponeInAbruzzo IG: giappone\_abruzzo  
giappone.abruzzo@gmail.com

2

1579-1582, in Eleutheria: A Graduate Student Journal, I/1 article 4, 2010, pp. 23-42, <http://digitalcommons.liberty.edu/eleu/vol1/iss1/4>; V. VOLPI, Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia [L'lingua, 338], Milano, Spirali, 2011; Portrait of a jesuit: Alessandro Valignano 1539-1606 [Jesuitas Publications Series], Macau, Macau Ricci Institute, 2013; G. MARINO, La transmisión del Renacimiento cultural europeo en China. Un itinerario por las cartas de Alessandro Valignano (1575-1606), in «Studia Aurea»-Barcelona, XI, 2017, pp. 395-428, <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.232>; G. PIZZORUSSO, s.v. «Valignano, Alessandro», in Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2020, 98, pp. 62-67; E. FREY, Intercultural Circulation and Short Circuits in the Society of Jesus between Italy, Japan, and China (17th-18th centuries), in «Annali online Unife. Sezione di Storia e Scienze dell'Antichità», II, 2023, pp. 85-102.

<sup>4</sup> Lettera del p. Alessandro Valignano. Visitatore della Compagnia di Gesù nel Giappone e nella Cina, 1599. Con un supplemento del p. Valentino Caruaglio della medesima Compagnia dell'anno 1601. Nel quale di dà ragguaglio di casi strani occorsi, mutationi di regni, rouine, & morti di gran personaggi, & di Latre cose curiosissime. Al Reverendo P. Claudio Acquaviva..., In Venetia, appresso Gio. Battista Ciotti, all'insegna dell'Aurora, 1603.

<sup>5</sup> D. MASSARELLA, Envoys and Illusions: the Japanese embassy to Europe, 1582-90, De Missione Legatorvm Iaponensium, and the Portuguese vice-regal embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591, in «Journal of the Royal Asiatic Society»-Cambrige, XV/3, November 2005, pp. 329-50. <http://dx.doi.org/10.1017/s1356186305005304>; A. BOSCARO, The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy (rev.), in «Monumenta Nipponica»-Tokyo, LXI/3, 2006, pp. 412-416, <https://doi.org/10.1353/mni.2006.0027>; M. DI RUSSO, Alessandro Valignano e la missione Tenshō, in Quando il Giappone scopri l'Italia: Itō Mancio e le ambascierie giapponesi: 1585-1615, a cura di M. DI RUSSO - C. MOLTENI - M. VIGANÒ, Milano, 24 ore cultura MUDEC, 2019, pp. 19-27.

<sup>6</sup> MIYAZAKI Kentarō, Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan, in Handbook of Christianity in Japan [Handbook of oriental studies, Sect. 5, Japan, 10], ed. by M.R. MULLINS, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 9 s.

<sup>7</sup> Cfr. N. TROZZI, Alessandro Valignano: Bibliografia, in L'Abruzzo dall'Umanesimo all'età barocca, a cura di U. RUSSO - E. TIBONI, Pescara, Edis, 2002, pp. 425-442.

