

intorcettiana

SINARVM SCIENTIA

POLITICO-MORALIS

殷 yñ

鐸 tō

澤 cē

A

耶 iē

穌 sv

會 hoēi

P. PROSPERO INTORCETTA

Sicvlo Societatis

IESV

*Bibliotheca, domus professorum
Societatis de...*

IN



Lvcem edita

著 chú

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



Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X

Anno VI- N. 12 Luglio-Dicembre 2024

Codice Fiscale: 0113197086 3 - P.IVA: 01271020867

Registrazione al Tribunale di Enna No. 02 del 12/11/2018

Iscrizione REA:EN-416992 - Editoria

Direzione e Redazione

Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

Telefono/Fax

0935681840

Indirizzo e-mail

portogallo@fondazioneintorcetta.info

http://www.fondazioneintorcetta.info

Sede legale

Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile

Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali

Giuseppe Portogallo

Paolo Centonze

Segreteria di Redazione

Antonino Lo Nardo

Comitato Scientifico

Giuseppe Barone, Giorgio Casacchia, 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

gennaio 2025

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

Prima pagina del volume SINARVM SCIENTIA POLITICO-MORALIS
A PROSPERO INTORCETTA SICVLO SOCIETATIS IESV
Si ringrazia la Biblioteca Centrale Regionale di Palermo
per aver concesso alla Fondazione Prospero Intorcetta
l'uso dell'immagine a titolo gratuito del volume originale.

Sommario

2

Editoriale

di Giuseppe Portogallo

6

I Buzi, quadrati mandarinali cinesi

簿子

di Roberto Cisini

22

Hanno contribuito a questo numero

24

**Traduzione latina de "Il grande studio" dei gesuiti
venuti in Cina nei secoli XVI e XVII**

di Luo Ying

34

La Cina dei Gesuiti fra Seicento e Settecento

di Adolfo Tamburello

37

**Da Campo de' Fiori a Canton: Il diario inedito
dell'abate Ilarione (1702-1703)**

di Elisa Frei

44

**La città vecchia di Shanghai: rigenerazione urbana,
replica o snaturamento irreversibile?**

**Un bilancio sul terreno (2024), con particolare riferimento
ai siti di interesse gesuitico**

di Stefano Piastra

50

**Michele Ruggieri, S.J. and His Translation of the *mingde*
in Da Xue**

di Xie Mingguong

(traduzione dal cinese di Armando Alessandro Turturici)

60

***Sinica Europaea*. Due progetti sulla diffusione
dell'immagine della Cina in Europa**

di Francesco Borghesi e Valentina Bottanelli

66

**Aaron Ben Gershon Abulrabi.
Cabalista e rabbino siciliano del XV secolo**

di Antonino Lo Nardo

74

Segnalazione Bibliografica

di Rosa Conte

di Giuseppe Portogallo

2

Alla fine, non ricorderemo le parole dei nostri nemici, ma il silenzio dei nostri amici.

Martin Luther King

La cultura è immersa nel tempo e nello spazio ma non ne è prigioniera. Le opere e le azioni di personaggi che hanno dato un significativo apporto alla conoscenza, non invecchiano mai. Così è per le opere di Prospero Intorcetta e degli altri missionari gesuiti, realizzate nel XVI, nel XVII e nel XVIII secolo, che hanno dato alla Cina e al resto del mondo significativi contributi, fruttuosi ancora nel tempo presente.

Un importante riconoscimento di questi apporti è stato offerto, come già altre volte, dalla presenza di molte autorità italiane e cinesi ad Hangzhou. Il

Capo dello Stato Italiano, Sergio Mattarella, lunedì 11 novembre 2024, si è recato al cimitero di Hangzhou dove sono sepolti i Missionari Cattolici che nel XVII secolo operarono in quei territori ed ha reso omaggio alla Tomba del gesuita Prospero Intorcetta.

Era una sosta ufficiale, nell'ambito della Visita di Stato nella Repubblica Popolare Cinese effettuata dal 6 al 12 novembre 2024.

Nel cimitero di Hangzhou, Mattarella si è soffermato in particolare davanti al busto del gesuita Prospero Intorcetta, conterraneo del Presidente (era ori-



1

殷铎泽

一六二五年八月二十五日生于意大利皮亚扎

一六九六年十月三日逝于中国杭州

西西里耶稣会士 十七世纪赴中国传教

儒家经典最早翻译者之一

近代最伟大的汉学家之一

殷铎泽基金会赠
艺术家沙雷米雕塑

杭州·二零一六年十一月三日

Prospero Intorcetta S.J.

Piazza 28 agosto 1625

Hangzhou 3 ottobre 1696

**Un piavese in Cina tra Fede, Cultura e Tradizioni
Missionario e letterato nella Cina del XVII sec.
Uno dei grandi sinologi della prima Età moderna**

Dono della
Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta
Opera realizzata dallo scultore Angelo Salemi

Hangzhou, 3 Novembre 2016



2



Fig. 1- Busto commemorativo di P. Prospero Intorcetta S.J.

Fig. 2 - Targa commemorativa

Fig. 3 - Sergio Mattarella incontra Giuseppe Yang Yongqiang, Vescovo di Hangzhou e molti sacerdoti della diocesi

Fig. 4 - Il Presidente Sergio Mattarella ed il Prof. Francesco D'Arelli in visita alle urne funerarie

Fig. 5 - Urna funeraria di P. Prospero Intorcetta S.J.

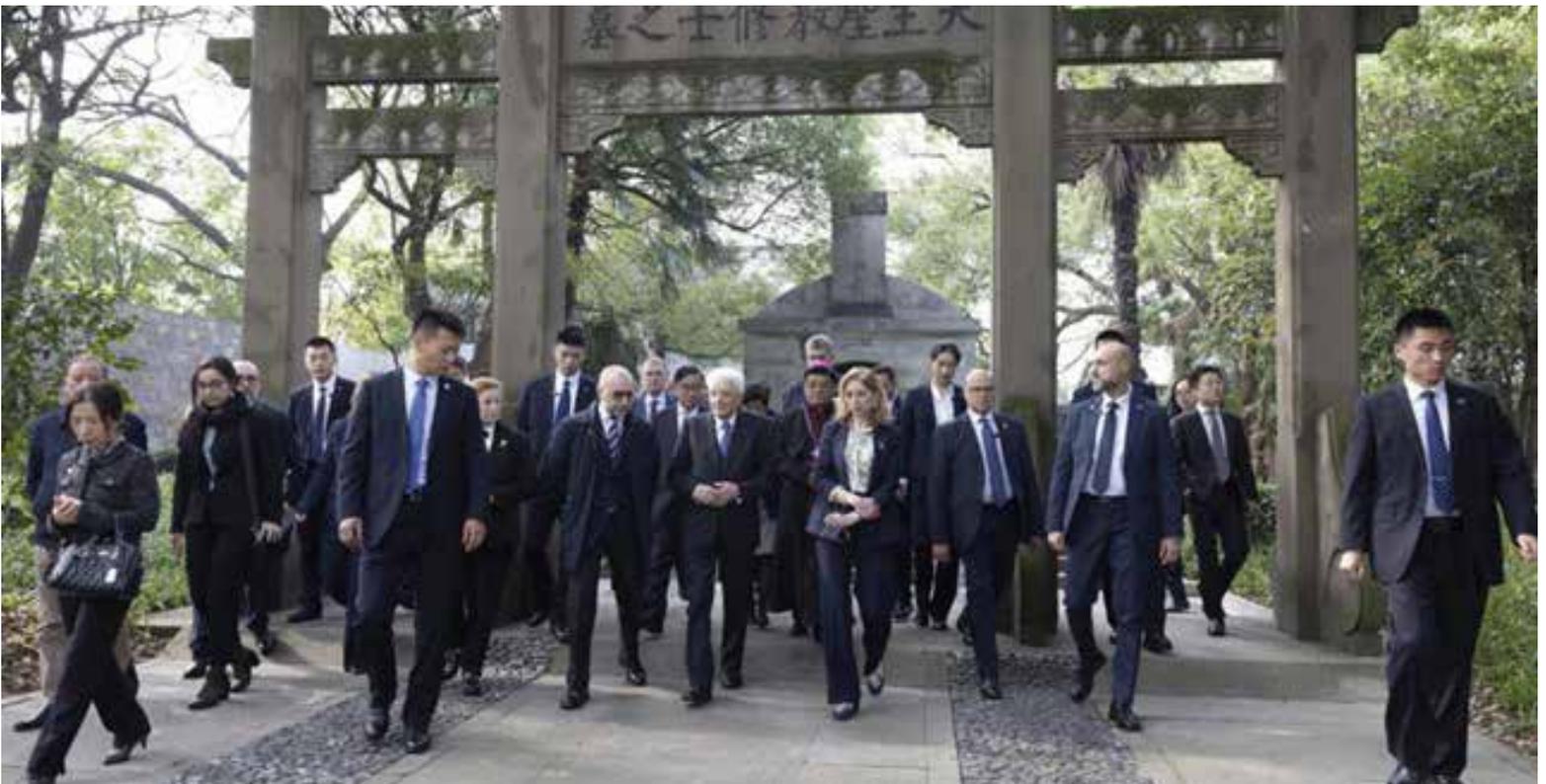
Fig. 6 - Interno del Cimitero Cattolico

3



4

5



6

Fig. 7 - Copia anastatica della "Sapientia Sinica"

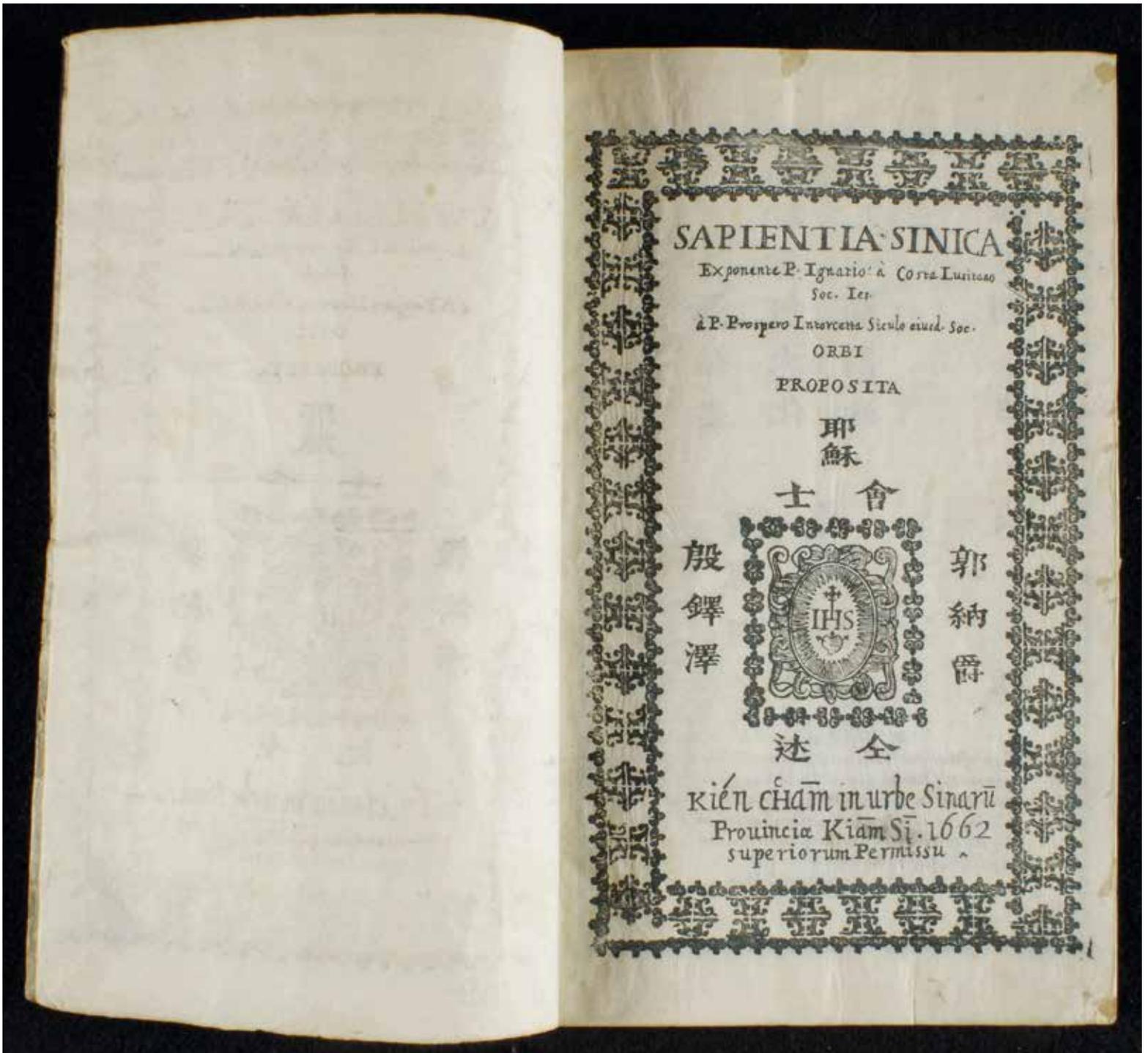
ginario di Piazza Armerina in Sicilia). Intorcetta fu un grande estimatore e conoscitore della cultura cinese e un attento traduttore delle opere di Confucio che, grazie alla sua traduzione poterono essere conosciute e apprezzate anche in Europa. Il busto è stato realizzato dallo scultore siciliano Angelo Salemi grazie al finanziamento della Fondazione Prospero Intorcetta di Piazza Armerina e donato al Cimitero Cattolico di Hangzhou il 3 novembre 2016.

Nel parco cimiteriale, nei pressi del lago Xizi, si trova il Mausoleo che custodisce le spoglie mortali di ben 15 famosi

missionari gesuiti, di questi ricordiamo P. Martino Martini (1614-1661), padre Nicolas Trigault (1577-1629), padre Lazzaro Cattaneo (1560-1640), padre Emmanuel Diaz (1574-1659), padre Prospero Intorcetta, (1626-1696)

A questo link c'è la visita al Cimitero:
<https://www.youtube.com/watch?v=Ov0BnDjgJU>

Una copia anastatica, prodotta dalla Treccani, del trattato di P. Prospero Intorcetta S.J. dal titolo 'Sapientia Sinica', custodita presso la Biblioteca Trivulziana, è stata donata da Mattarella a Xi Jinping.





Il profondo dolore che si prova per la morte di ogni anima amica nasce dalla sensazione che in ogni individuo ci sia qualcosa di inesprimibile, peculiare a lui solo, e quindi assolutamente e irrimediabilmente perduto.
(Arthur Schopenhauer)

Il 7 dicembre 2024, alle prime luci dell'alba, è venuto a mancare il Ch.mo Prof. Adolfo Tamburello, nostro socio onorario e componente del Comitato Scientifico, esperto di Asia Orientale, in particolare di Giappone.

Una vita come professore tra Roma, Torino e Napoli. Una carriera iniziata nella Capitale, è stato direttore dei programmi radiofonici per l'Asia della presidenza del Consiglio dei ministri.

Era uno dei massimi orientalisti in Italia, maestro di Asia Orientale e in particolare di Giappone. Da anni in giro per il mondo a raccontare l'Estremo Oriente. Per oltre 40 anni all'università di Napoli in qualità di professore di Storia e Civiltà dell'Estremo Oriente e di Archeologia e storia dell'arte in Giappone, aveva 90 anni.

<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/adolfo-tamburello-cv.pdf>

I Buzi, quadrati mandarinali cinesi 簿子

di Roberto Cisini

6



1

Introduzione

La produzione di abiti di seta in Cina risale a molti millenni prima di Cristo. Confucio, in uno dei suoi libri, narra come un'imperatrice cinese avesse insegnato ad allevare il baco da seta e ad estrarre fili di seta dal bozzolo più di 2600 anni a. C., per tessere e quindi confezionare abiti.

In Europa, l'introduzione dell'allevamento del baco da seta avvenne intorno al VII° secolo, grazie a due missionari dell'ordine di S. Basilio che, tornando dalla Cina, narrarono all'imperatore Giustiniano di Costantinopoli (482 – 565 d. C.) di aver visto come la seta era prodotta da alcuni insetti. L'imperatore li rimandò in Cina da dove tornarono con le uova del baco da seta nascoste entro il cavo dei loro bastoni di bambù.

Nell'antichità, i bellissimi e costosi tessuti serici cinesi furono tra i più ambiti dai ricchi di tutti i paesi orientali e occidentali. I Romani importavano i tessuti di seta già quando in Cina governavano gli Han (206 a.C. al 220 d.C.). La richiesta di vesti di seta era talmente alta da parte di uomini e donne romane che importanti scrittori come Plinio il vecchio (23 a.C.-79 a.C.) e Seneca (4 a.C. – 65 a.C.) si sentirono in dovere di denunciare l'eccessivo spreco di denaro necessario per acquistare questo prodotto di importazione ed anche di denunciare la moda di avere vesti di seta che intaccavano la moralità in quanto "abbigliamento lascivo e lussuoso".

La seta divenne uno dei principali prodotti dell'economia cinese a partire dalla dinastia Tang (618 d.C.- 907 d. C.), era infatti molto richiesta dai mercanti

internazionali, insieme alle spezie, alla carta ed alla porcellana.

Anche l'arte del ricamo era ed è tra le attività artigianali tradizionali più rappresentative della Cina. I tessuti più pregiati venivano sempre ricamati con motivi simbolici, molto importanti nella cultura cinese e, nelle varie epoche storiche, le diverse zone del territorio cinese si distinsero per avere un proprio stile caratteristico e particolare. Quattro erano le principali tipologie di ricamo: il "Su" (di Suzhou, Jiangsu), lo "Xiang" (di Changsha, Hunan), lo "Shu" (di Chengdu, Sichuan) e lo "Yue" (di Chaozhou, Guangdong). Esistevano anche diversi ricami regionali come quello "Beijing" (di Pechino), il "Bian" (di Kaifeng, Henan), il "Lu" (di Jinan, Shandong), il "Min" (di Fuzhou, Fujian) e lo "Hang" (di Hangzhou, Zhejiang).

La produzione di tessuti pregiati

Con la seta si confezionavano abiti estremamente raffinati che incontravano le esigenze di rappresentazione della bellezza e soprattutto del potere. Tutti i cinesi che potevano permetterselo si fecero, infatti, confezionare abiti estremamente lussuosi, anche se non al livello di quelli dell'imperatore e dei suoi familiari. Soprattutto forti committenti di abiti lussuosi di seta furono i nobili che furono autorizzati ad abbigliarsi con vesti decorate secondo la loro gerarchia di importanza. Erano inquadrati in dodici livelli: i principi dal 1° al 4°, i duchi al 5°, i marchesi al 6°, i conti al 7°, i visconti, i baroni e i cavalieri dall'8° al 12° livello.

I principi si facevano ricamare o stampare dei draghi sugli abiti. Anche i duchi, i marchesi e i conti potevano farlo, ma solo se espressamente autorizzati dall'imperatore e con solo quattro artigli (il quinto era segno di potere assoluto).

I principi, i nobili di alto livello e i comandanti generali delle forze armate portavano inoltre sul cappello dei puntali d'argento o d'oro con in cima una figura (spesso un uccellino), una pietra preziosa o una punta di cristallo di rocca. Questo ultimo materiale era utilizzato perché, secondo il culto tantrico dei chakra, favorirebbe la creatività e stimolerebbe l'energia sessuale.

Il Canone di Corte stabiliva che i nobili e funzionari meno importanti indossassero vesti blu con cucito un quadrato, il Buzi, sul quale erano ricamati uccelli o bestie feroci e che dovessero portare sui cappelli dei globuli di pietre preziose, pietre dure o vetri. Il loro colore era in relazione allo status sociale ed al loro livello di responsabilità amministrativa o militare.

Erano autorizzati ad indossare abiti riccamente decorati tutti i funzionari di corte fātíng guānyuán (法廷官员) e tutti "i signori", shen shi (紳士), cioè i titolari di un diploma, gli ex funzionari e i grandi proprietari terrieri.

I portoghesi presero a tradurre con "mandarin" la parola cinese guān

(官) che indicava i titolari di un titolo amministrativo o nobiliare. Tale termine nella lingua portoghese significa «consigliere» e deriva dalla parola sanscrita mantrim («consigliere», «capo»). Erano mandarini civili i funzionari amministrativi, mentre gli ufficiali dell'esercito erano mandarini militari. Erano estremamente importanti per il governo della Cina, tanto che il filosofo cinese confuciano Mencio 孟子 (370 a.C. - 289 a.C.) ebbe a scrivere che "coloro che si

Fig. 1 - Estensione dell'Impero Qing nel 1850 (Wikipedia)

Fig. 2 - Puntali di cappello per principe, duca o comandante generale. A sinistra un uccellino d'argento e a fianco puntali d'argento dorato con un rubino e punta di quarzo di rocca (1700)

Fig. 3 - I globuli dei diversi gradi: 1° rosso rubino - 2° rosso opaco/corallo - 3° blu trasparente - 4° blu opaco - 5° vetro trasparente - 6° vetro bianco opaco - 7°/8°/9° bronzo dorato e con shou 寿



7

2

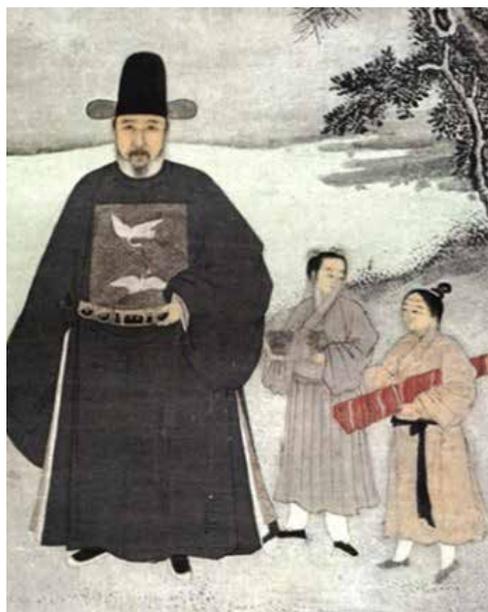


3

Fig. 4 - Guanyuan o shen shi

Fig. 5 - Mancio (Wikipedia)

Fig. 6 - Coltello con fodero d'argento decorato con draghi - epoca Qianlong 1700-1800 d.C. (Penn Museum)



4



5



6

dedicano alle attività intellettuali governano gli altri e devono essere da questi mantenuti”.

La condizione sociale dei mandarini era estesa ai loro familiari e tutti avevano uno status superiore al resto della popolazione, avevano legami di reciproca solidarietà tra loro che si traducevano in una fortissima coscienza di classe. Si consideravano superiori perché nobili, perché avevano superato gli esami di stato o perché avevano acquistato la carica. Tutte le attività della corte erano da loro dirette ed essi controllavano l'amministrazione nelle varie ripartizioni locali (province, dipartimenti, presidi militari, ecc.).

Intorno al 1850, sembra che il loro numero fosse estremamente elevato e ben 80 mila di essi lavoravano presso la corte di Pechino; altri 900.000 sembra che fossero in attesa di un incarico per aver superato gli esami. I mandarini che avevano effettivamente potere erano però molto pochi: si stima fossero circa 27.000, di cui 7.000 militari. In epoca Qing, erano considerati tra i più influenti gli otto viceré e i quattordici governatori provinciali, tutti scelti o nominati direttamente dall'imperatore.

L'abbigliamento dei Manciù

Quando i conquistatori mancesi e mongoli arrivarono in Cina, provenienti dalle steppe a nord della Grande Muroaglia, non aveva protocolli che indicassero il loro rango di appartenenza e i capi si distinguevano in base ai gioielli sulle punte del cappello e alla ricchezza degli accessori dell'abbigliamento, in particolare degli ornamenti presenti sulle placche delle cinture e sui coltelli.

Il 15 agosto 1644, un mese dopo che il principe mancese Dorgan era entrato a Pechino alla testa del suo esercito vittorioso e aveva conquistato la parte

nord della Cina, ricevette in qualità di reggente della nuova dinastia Qing, la richiesta da parte del governatore cinese della provincia di Shantung di chiarimenti in merito alle norme da adottare per abiti e cerimoniali.

Infatti, i Manciù giravano sempre indossando abiti da guerra e questo spaventava la popolazione. Il governatore proponeva che, almeno durante le udienze e gli affari amministrativi ufficiali, i Manciù indossassero le vesti "civili" dell'ultima dinastia Ming. Il principe Dorgan, impegnato nella normalizzazione del Paese, si occupava principalmente di questioni militari, non aveva tempo né voglia di decidere sui protocolli dei costumi e sui cerimoniali. Così accettò la proposta del governatore e ordinò che tutti i mancesi adottassero l'abbigliamento ufficiale dei Ming per svolgere i loro compiti amministrativi e utilizzassero il loro abbigliamento tradizionale solo per l'uso informale.

L'abbigliamento dei mandarini era codificato, già durante le dinastie precedenti ai Qing, in modo da comunicare immediatamente e visibilmente il proprio livello di importanza. Erano segni distintivi il colore e la preziosità dei globuli posti sul cappello e le sontuose vesti con il "Buzi" detto anche "Piazza Mandarinale". Anche la preziosità degli accessori come le fibbie decorate, le collane e gli scettri contribuivano a indicare il loro livello d'importanza.

Purtuttavia, il collezionista David Hugus ritiene utile precisare che le digressioni dei mandarini erano continue.

L'amministrazione burocratica dei QING

Il governo dei Qing vedeva l'imperatore come sovrano assoluto che presiedeva sei ministeri, ognuno dei quali diretto da due Segretari Supremi di Stato (尚书 Shàngshù) coadiuvati da quattro assistenti (侍郎 Shílǎng).

Le posizioni erano divise tra i cinesi che avevano superato gli esami imperiali e i nobili manciù e mongoli. Le competenze dei ministeri erano le seguenti:

Ministero degli Affari Ufficiali (吏部 Lì bù) - Presiedeva la gestione del personale di tutti i mandarini civili (valutazione, promozione e anche licenziamento). Presiedeva anche l'ufficio in-

caricato della “lista d'onore” che concedeva premi e autorizzava abbigliamento particolari (es: code di pavone sul cappello con uno o più occhi).

Ministero dell'Essere (Economia)

(**户部 Hú bú**) – Era responsabile della gestione finanziaria e della raccolta dei tributi che provenivano da derrate agrarie e dalle tasse sul sale, sul tè e su altri prodotti.

Ministero dei Riti (礼部 Lǐ bú)

- Era responsabile del protocollo di corte che comprendeva le cerimonie periodiche presso il Tempio del Cielo e presso quello della Terra per impetrare la benevolenze del Cielo. Queste funzioni erano attribuite all'imperatore in quanto “figlio del Cielo” (Tianzi| 天子) la cui missione era quella di mantenere la pace ed avere buoni raccolti. Il ministero doveva anche provvedere all'organizzazione del cerimoniale per l'omaggio agli antenati e per le visite degli ambasciatori delle missioni straniere. La cortesia (li|礼), secondo i dettami di Confucio, era parte integrante dell'educazione di un nobile. Il ministero aveva inoltre la responsabilità di supervisionare la correttezza degli esami di stato.

Ministero della guerra (兵部 Bīng bú)

- Doveva gestire le forze armate solo dal punto di vista amministrativo. Le truppe erano controllate direttamente dall'imperatore tramite il Consiglio dei Mancù e tramite il Centro di Comando Generale (Junjichu |军机处) formato dall'imperatore insieme ai capi delle tribù degli Jurchen (o manciù) e dei Mongoli che, da alleati, avevano sconfitto i Ming ed assunto insieme il nome di Qing (Puri). L'imperatore prendeva comunque le grandi decisioni personalmente.

Ministero della giustizia (刑部 Xíng bú)

- Era responsabile della supervisione dei tribunali delle diverse provincie e delle prigioni. Poiché l'imperatore aveva un potere assoluto, governava direttamente per decreto e aveva quindi anche l'autorità di cambiare i risultati giudiziari delle corti. Nell'ambito della gestione della giustizia, le discriminazioni tra mancesi e cinesi erano sempre presenti e il Codice penale era molto più severo nei confronti dei cinesi che dei mancesi e mongoli.

Ministero dell'industria (工部 Gōng bú)

- Si occupava delle infrastrutture, della realizzazione e della manutenzione di tutte le grandi opere come



7



8



9a



9b



10

Fig. 7 - Vignetta satirica inglese sull'organizzazione burocratica cinese (L'imperatore pesa sopra i mandarini che pesano sugli impiegati che gravano sul popolo).

Fig. 8 - Galleria degli antenati (XIX Wikimedia)

Fig. 9a e 9b - A sinistra: il dettaglio di un rotolo dipinto del XVI secolo d.C. che mostra gli studenti che sostengono gli esami per funzionari governativi (Museo del Palazzo di Pechino) foto Yu Ren. A destra: il "largo degli esami" con 7.500 celle, Guangdong, foto 1873 (Wikimedia)

Fig. 10 - Hong Chengchou (Liangshan, 1593 – Nan'an, 1665) già ministro della guerra Ming, passato coi Qing



11



12

i palazzi, i templi, le fortificazioni delle città e dei confini, le dighe, le vie fluviali e i canali. Era anche incaricato di coniare monete.

In aggiunta ai ministeri esisteva un **Ufficio per gli Affari Feudatari** (理藩院, *Lǐ fān yuán*) con il compito di controllare l'operato degli alleati mongoli. In seguito, si dovette occupare anche della gestione amministrativa di tutti i gruppi etnici presenti in Cina.

Oltre ai mandarini civili, coinvolti nell'amministrazione, c'erano i mandarini militari impegnati nella difesa della persona dell'imperatore e dei suoi fami-

gliari, nel controllo del territorio ai confini e nell'ordine pubblico interno. L'organizzazione militare dei Qing si basava sul sistema delle "Bandiere" degli Jurchen (manciù); a partire dal 1620, cominciò incorporare nel sistema le tribù mongole con cui erano alleati e poi anche i militari Han che avevano tradito i Ming.

Si formarono così tre eserciti principali: gli Otto stendardi della Manciuria (八旗滿洲), gli Otto stendardi della Mongolia (八旗蒙古) e gli Otto stendardi dell'esercito Han (八旗漢軍), questi ultimi combattevano sotto le insegne della "Bandiera Verde".

I Buzi

Il nome Buzi era dovuto al fatto che erano "pezzi di seta" (補子), ricamati e cuciti sugli abiti ufficiali di tutti i mandarini civili e militari. Il ricamo era codificato dall'ufficio dei Canoni della Corte Imperiale e doveva comunicare in maniera molto visibile il grado e l'importanza della persona che lo indossava. L'utilizzo dei Buzi risale alle più antiche dinastie, ma fu codificato solo a partire dalla dinastia Ming (1368-1644 d.C.) e proseguì durante tutta l'ultima dinastia Qing (1644-1911 d.C.) fino alla formazione della Repubblica.

Oltre ai nobili, tutti coloro che avevano superato gli esami di stato ed erano diventati letterati o ufficiali militari, furono autorizzati ad indossare un abito con il "Buzi", anche se non avevano un compito specifico perché in attesa di una posizione nell'organizzazione imperiale.

Inizialmente, i Buzi dovevano essere cuciti solo sugli abiti indossati a corte, ma durante la dinastia Qing divenne consuetudine portarli anche sugli abiti utilizzati fuori dal Palazzo Imperiale. Oltre al ricamo centrale che rappresentava un animale erano presenti molti disegni simbolici di contorno, tutti secondo le regole fissate dall'ufficio di corte preposto. L'animale poteva essere un volatile, per i mandarini civili, o bestie feroci, per i mandarini militari.

Le principesse, invece dei draghi simbolo del potere maschile, erano autorizzate ad indossare abiti con ricamata una fenice, simbolo di lunga vita.

Sui Buzi dei mandarini civili erano ricamati dei volatili perché i "letterati" e i "consiglieri" dovevano avere un pensiero ampio, come lo sguardo degli uccelli che volando in alto nel cielo vedono lontano. Ai militari era chiesta solidità e potenza e perciò sui loro Buzi erano ricamati gli animali feroci, con quattro zampe ben piantate per terra, pronti a colpire.

Sui Buzi, in un angolo alto, era ricamato un sole rosso (realizzato anche con perline di corallo) che simboleggiava l'imperatore e che perciò doveva essere guardato dal basso.

Il sole era ricamato, per i mandarini civili, in alto a sinistra, mentre era a destra per quelli militari. Anche le loro mogli potevano indossare una veste con il Buzi ricamato come quello del marito,



ma curiosamente il sole era nella posizione opposta a quella del coniuge.

Attorno al ricamo dell'animale, ce ne erano altri con simboli benauguranti: onde, nuvole, fiori, svastiche, linee diagonali azzurre e bianche. Quest'ultime erano un'importante decorazione nota come Lishui o Acque Profonde che comparve inizialmente sull'orlo delle vesti di corte dei nobili nel 1700 d.C.. Altri ricami raffiguravano i pipistrelli 幸福 il cui suono "fu" è simile a quello di felicità 蝙蝠 e il segno "Shou" 寿 (壽), un antichissimo simbolo orientale di longevità, che attira verso di sé felicità e armonia.

Durante i secoli, i ministeri, le direzioni e gli uffici di corte subirono potenziamenti, accorpamenti o riduzioni con conseguente modifica del livello di importanza dei mandarini che ricoprivano le varie posizioni di responsabilità, ne conseguiva che il loro abbigliamento si doveva adeguare al nuovo ruolo, anche se ridimensionato. Il costo dei Buzi era rilevante per un mandarino di basso livello e, se promosso o retrocesso, doveva cambiare l'animale ricamato; per risparmiare, capitava che questo venisse scucito e sostituito con quello di livello superiore (o inferiore), mentre tutto il resto del Buzi rimaneva inalterato.

Ogni livello di potere amministrativo comprendeva dei sottolivelli che non erano distinti dal punto di vista dell'animale ricamato sul Buzi, ma dagli altri accessori indossati dal funzionario, come il cappello che aveva un "globulo" di colore diverso, talvolta arricchito da pietre preziose, le cinture e le collane di materiale più o meno elaborato.

I Buzi dei mandarini civili

La dinastia mancese dei Qing si era trovata a governare un paese con un popolo a stragrande maggioranza di etnia cinese degli Han, che vantava solide e affermate tradizioni burocratiche. I Qing furono costretti ad accettare le istituzioni esistenti e a cooperare al fine di amministrare efficacemente l'impero. I mancesi, però, si assicurarono una posizione privilegiata all'interno dell'amministrazione. Infatti, lo status dei funzionari fu inizialmente distinto in base alla etnia e per ciascuna carica furono stabiliti gradi di potere diversi a seconda della loro appartenenza. Durante il governo di Dorgon (1612-1650 d.C.), il li-

vello di potere attribuito a una stessa carica era maggiore se a detenerlo era un funzionario mancese o mongolo, invece che un cinese, ma con gli imperatori che seguirono e con il consolidamento del loro potere, questa discriminazione sparì.

Ogni ministero era suddiviso al suo interno in dipartimenti e uffici, a capo dei quali erano posti i mandarini. Questi indossavano un abito con un Buzi sul quale era ricamato un volatile, diverso in base al loro livello d'importanza. Le



13a

Fig. 13a e 13b - Mandarini civili con buzi del 2° grado (fagiano dorato) e in abito di corte (disegno del 1800)

Fig. 14a e 14b - Ricamo della Fenice, per una principessa, e del Drago a cinque artigli per l'imperatore

Fig. 15 - Sole ricamato sui buzi con perline di corallo rosso

Fig. 16 - Shou



13b



14a



14b



15



16

Fig. 17 - Elementi distintivi dei mandarini

Fig.18 - 1° grado Gru e Xie Zhai

Fig. 19 - Xie Zhai ricamati sui Buzi e una statua posta davanti alla Città Proibita di Pechino

Fig. 20 - 2° grado Piccione o Fagiano Dorato

Fig. 21 - 3° grado Pavone

Fig. 22 - 4° grado Oca Selvatica

fattezze dei volatili (pavone, piccione, gru, ecc.) erano note a tutti, ma la loro rappresentazione non era sempre precisa, sia per la diversa abilità del ricamatore che doveva realizzarla, sia perché, sembra, che alcuni funzionari chiedessero espressamente ai ricamatori di disegnare un volatile non ben identificabile che quindi poteva essere confuso con quello di un grado superiore. Alcuni volatili erano comunque inequivocabilmente chiari come la gru dal grande becco (primo grado), il piccione dorato

(secondo grado) e il pavone dalla grande coda (terzo grado).

I 9 gradi dei mandarini civili

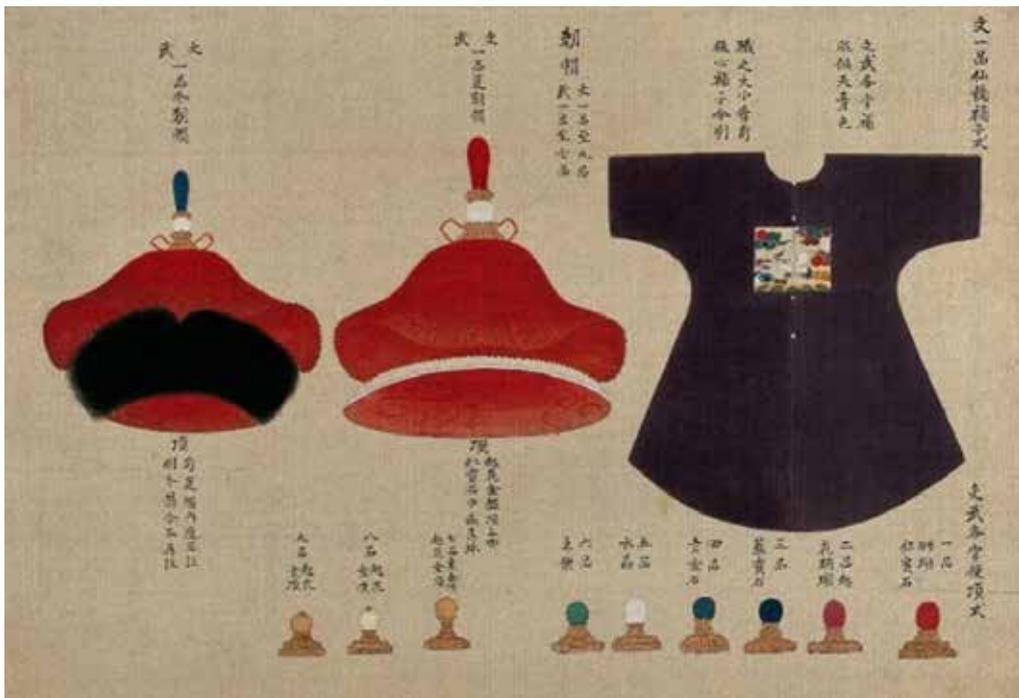
I mandarini civili, oltre al loro compito amministrativo specifico, avevano anche il controllo amministrativo delle forze militari dell'area territoriale di loro competenza, cioè, era nella loro responsabilità l'erogazione dei finanziamenti ai militari per i salari, per l'approvvigionamento di vitto e dei carriaggi.

Non avevano il controllo delle guarnigioni di frontiera che, in epoca Qing, per motivi di sicurezza, erano comandate dagli ufficiali mancesi delle "8 Bandiere" che facevano riferimento direttamente all'imperatore Qing.

1° grado Gru e Xie Zhai

Il primo grado era rappresentato sia da una gru bianca della Manciuria, sia da un animale mitologico, lo xie zhai.

La gru aveva le ali aperte e le penne a scalare ed era simbolo di longevità. Una leggenda narra che dopo 2000 anni di vita le sue piume diventano totalmente bianche, per tornare poi totalmente nere e ricominciare il ciclo. La gru era circondata da nuvole e dagli otto simboli buddisti (bajixiang). Il colore bianco della gru simboleggiava l'onestà e l'incorruttibilità del funzionario. La gru guardava il sole che rappresentava



17



18



19

l'Imperatore e poggiava solidamente su una roccia tra le onde Lishui che rappresentavano l'eterno movimento, la trasformazione, l'incessante dualismo fra essere e divenire.

Appartenevano a questo grado i Viceré, il Gran Segretario, i Governatori Generali, i sei Ministri di Corte e i responsabili degli Uffici di Corte.

I Viceré erano molto importanti perché riferivano direttamente all'imperatore e perché sotto di loro operavano i governatori locali. Il Gran Segretario coordinava l'attività dei sei ministri. Questi ultimi e il responsabile dell'Istituto per gli Affari di Frontiera erano di livello leggermente inferiore, ma sempre di 1° grado.

Lo xie zhai era un animale mitologico presente in tutte le leggende cinesi, assomigliava a un bue o a una capra con una folta pelliccia scura che gli ricopriva il corpo, aveva occhi luminosi e un unico lungo corno sulla fronte. Aveva un grande intelletto ed era in grado di comprendere il linguaggio umano. Lo xie zhai possedeva l'abilità innata di distinguere il bene dal male e, quando trovava funzionari corrotti, li speronava e li divorava. Per questo era riconosciuto come simbolo di giustizia e, pertanto, ricamato sugli abiti del Giudice e del Censore Capo Anziano. Le funzioni di quest'ultimo erano chiamate anche "oc-

chi e orecchi dell'imperatore".

Lo xie zhai, in quanto animale mitologico, era molto simile al qilin del 1° grado dei funzionari militari, tanto che spesso le loro riproduzioni si confondevano.

2° grado Piccione o Fagiano Dorato

Il fagiano dorato era rappresentato come un uccello dai colori vivaci, con testa e collo giallo e cresta blu. Appartenevano a questo grado gli alti funzionari della Corte, come i Viceministri, i Grandi Segretari dei Tre Istituti di Palazzo, gli Accademici della Gran Segreteria, i Governatori Provinciali, i Sovrintendenti alle Finanze e il Responsabile dell'Ufficio della Guerra e dell'Efficienza Militare.

La posizione di Controllore delle Finanze, in tempo di guerra, diventava di grande potere in quanto era responsabile dell'erogazione dei finanziamenti per la fornitura di armi e l'approvvigionamento dell'esercito.

3° grado Pavone.

Il pavone era ricamato con piume verdi sulla testa e lunghe code brillanti con il tipico "occhio". Appartenevano a questo grado il Vice Censore Capo Anziano, i Giudici Provinciali, il Responsabile della raccolta del sale e delle granaglie, l'Ispettore di Marina che sovrintendeva le attività riguardanti le coste dei fiumi e del mare.

4° grado Oca Selvatica

L'oca era rappresentata con una testa rettangolare scura ed il corpo marrone chiaro. Aveva una macchia nera o grigia sul collo. Appartenevano a questo grado i Prefetti di Dipartimento, incaricati della raccolta delle granaglie (riso, miglio, ecc.), gli Intendenti d'Area con lo stesso incarico del funzionario di grado superiore, ma con una responsabilità limitata alla prefettura (formata da più distretti), gli Accademici.

5° grado Fagiano d'Argento.

Il fagiano era ricamato tutto bianco



20



21



22



23



24

Foto da World Imperial Robe (L. Wrigglesworth)



24

foto Catawiki



Mandarino civile 6° grado



25

con piume sulla coda ben distinte. Appartenevano a questo grado i Prefetti delle aree di minore importanza, i Sottoprefetti con responsabilità limitata al distretto o ad un'area specifica, i Direttori di dipartimento del ministero, i Vicedirettori, i Segretari.

6° grado Cicogna o Garzetta.

La garzetta era rappresentata come un uccello bianco con una coda molto corta e alcune piume molto prominenti sulla cresta. Appartenevano a questo grado i Vice Sottoprefetto, i Magistrati di distretto, i Segretari Centrali, i Segretari di Dipartimento, l'Archivista del Censurato, il Direttore del Censurato, gli Accademici di minor importanza rispetto a quelli del grado superiore, i Capi uffici.

7° grado Anatra Mandarinina.

L'anatra era rappresentata con colori molto vivaci, di solito aveva il dorso blu ed una coda molto corta con piume raccolte a cuneo. Il becco era rosso e le zampe raccolte. Appartenevano a questo grado i Magistrati di distretto, gli Addetti alle Legalizzazioni, gli Impiegati di Corte, gli Accademici, i Redattori di distretto, i Censori di distretto.

8° grado Quaglia (o Passero).

La quaglia era rappresentata come un uccello molto tozzo, con ali curve e piume raccolte. Di solito il corpo era di colore marrone o senape. Appartenevano a questo grado gli Assistenti al Magistrato di Distretto, gli Amministratori di Distretto e i segretari dei vari uffici ministeriali.

9° grado Uccello del Paradiso (o Quaglia o Acchiappa mosche)

L'uccello del paradiso aveva penne larghe e coda lunga. Appartenevano a questo grado i Magistrati di città, gli Ispettori di polizia urbana, gli Ispettori di polizia di fiume, gli Amministratori locali, i guardiani della prigione e anche alcuni anziani dei villaggi, stimati come persone sagge.

I mandarini militari

Il popolo dei Qing era formato dalle tribù mancesi e mongole che, nel 1601, erano state organizzate militarmente da Nurhaci, capo degli Jurchen, e avevano partecipato all'invasione della Cina dei Ming. L'esercito degli invasori era organizzato in compagnie di 300 guerrieri chiamate "Niru" (freccia) e in 5 compagnie di "Jalan" (reggimento) e tutti

erano raggruppati sotto 4 grandi unità chiamate “Bandiere”, distinte per il colore degli abiti. Anche la famiglia di ogni combattente apparteneva alla stessa bandiera. Nel tempo, con l’aumento dei guerrieri, le “Quattro Bandiere” divennero le “Otto Bandiere”.

L’esercito dei Qing contava, nei primi anni di regno, circa 200.000 uomini di cui metà era acuartierato a presidio della corte a Pechino e metà era dislocato nelle guarnigioni delle principali città (Xian, Tianjin, Hang Zhou, ecc.). I militari di stanza a Pechino erano la principale forza d’attacco e i loro ufficiali provenivano tutti dalle tribù mancesi e mongole. A queste truppe si erano affiancate quelle degli ex ufficiali Ming che però avevano compiti solo di controllo del territorio nelle aree meno importanti e funzioni di polizia.

All’inizio della nuova dinastia Qing, le truppe erano comandate da circa 10.000 ufficiali, i mandarini militari, provenienti dalle fila delle tribù mancesi, da quelle mongole e da quelle dell’ex esercito dei Ming. Gli ufficiali superiori dei Qing erano considerati nobili perché capi delle loro tribù, oltre a loro erano nobili i loro famigliari e i guerrieri più valorosi che si erano distinti nelle battaglie per la conquista della Cina.

Molti dei mandarini militari cinesi, non erano ben visti dalla popolazione perché non provenivano da famiglie illustri (diversamente dai mandarini civili) e avevano raggiunto la loro posizione solo per meriti di guerra. Erano precedentemente stati arruolati nelle file dell’esercito senza selezioni particolari, spesso tra le persone più violente ed emarginate. Solo pochi di loro avevano ottenuto il loro grado perché avevano superato gli esami di stato studiando i testi di strategia militare e praticando arti marziali come il tiro con l’arco, la lotta e la corsa a cavallo.

L’esercito dei Qing nel 1700 d.C. era dotato di armature molto pesanti rivestite sia di lamelle, sia di brigantine (placche rivestite) con borchie di ferro. Dopo la conquista della Cina, molti soldati si erano rifiutati d’indossare tali armature tradizionali tanto che l’imperatore Qianlong (1711 – 1799) ebbe a dire: *“I nostri vecchi costumi Manciu rispettano la rettitudine e riveriscono la giustizia. Giovani e vecchi, nessuno si vergogna di combattere per loro. Ma dopo aver goduto di un così lungo periodo di pace, ine-*



26



27



28

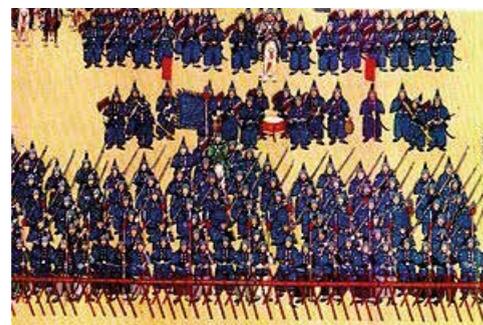
vitabilmente, le persone vogliono evitare di mettersi in armatura e unirsi ai ranghi della guerra”. La maggior parte delle armature dei Qing divenne così puramente ornamentale e le pesanti borchie di ferro furono sostituite con piastre di legno.

Secondo una fonte inglese di fine Ottocento, solo la Guardia imperiale continuava ad indossare una pesante armatura, mentre tutti gli altri militari avevano adottato abbigliamento più leggeri.

I Buzi dei mandarini militari

Il grado dei mandarini militari era riconoscibile perché, come detto, avevano ricamato le bestie feroci sui loro Buzi.

Molti ricamatori non avevano mai



29

Fig. 23 - 5° grado Fagiano d’Argento (Foto da Catawiki e da ebay)

Fig. 24 - 6° grado Cicogna o Garzetta

Fig. 25 - 7° grado Anatra Mandarin

Fig. 26 - 8° grado Quaglia

Fig. 27 - 9° grado Uccello del Paradiso

Fig. 28 - Soldati Qing, W. Alexander-S.Liddell: Sotheby’s Art at Auction 1988-89. Sotheby’s Pub., London 1989

Fig. 29 - Militari della Bandiera Blu dei Qing

Fig. 30 - a) Kangxi; b) Qianlong

Fig. 31 - a) Ayusi, ufficiale Dzungar dell'esercito Qing, in cotta di maglia; b) Fude (d. 1776), ufficiale Manciù della Bandiera a fondo giallo, protetto da brigantina

Fig. 32 - 1° grado Qilin (o Kilin)

Fig. 33 - 2° grado Leone

Fig. 34 - Bandiera gialla; bandiera gialla bordata; bandiera bianca

Fig. 35 - Guardia imperiale di Qianlong con arco e scimitarra (dao)

Fig. 36 - 3° grado Leopardo

Fig. 37 - Compagnia "degli scudi" (Edward Belcher - Edward Belcher (1843). Narrative of a Voyage Round the World. Volume 2. London: Henry Colburn. p. 161



30a



30b



31a



31b



32a



32b

visto i leoni, le tigri, gli orsi, ecc. e conseguentemente la loro rappresentazione era molto approssimativa, con un certo grado di fantasia. Inoltre, il primo e più alto grado degli ufficiali militari era rappresentato da un animale mitologico, il qilin, la cui descrizione letteraria diceva che avesse "la testa del drago, due corna, zoccoli, corpo di cervo coperto di linee blu o verdi ed una coda di leone". Sulla base di queste informazioni il ricamatore era libero di interpretare il qilin come voleva.

In epoca Qing, secondo lo studioso V. Garrett, le posizioni militari erano molto apprezzate dai Manciù, molto meno dalla alta borghesia cinese che preferiva quelle civili per i motivi sopra ricordati.

A lato degli ufficiali militari mancesi rimanevano comunque anche quelli cinesi che erano organizzati nell'esercito della Bandiera Verde, comandato dagli ex ufficiali Ming, e avevano il comando della Polizia Locale, ma dovevano condividere la loro responsabilità con il Tidu, il Comandante Provinciale della Polizia. Il Tidu, a sua volta, era sottoposto al controllo del mandarino civile locale.

I 9 gradi dei mandarini militari

L'organizzazione militare dei Manciù era su base decimale, Nurhaci capostipite dei Qing, aveva organizzato i suoi soldati e le loro famiglie in compagnie permanenti conosciute come "niru". Intorno al 1600, queste compagnie furono poi raggruppate in unità più grandi chiamate gūsa ("bandiere"), differenziate con quattro colori: giallo, bianco, rosso e blu. Nel 1615 fu aggiunto un bordo rosso a ciascuna bandiera (tranne la bandiera rossa a cui fu aggiunto un bordo bianco) per formare un totale di otto compagnie dette "8 bandiere". La Guardia Imperiale era il corpo militare preposto alla difesa dell'imperatore cinese e della sua famiglia ed i componenti venivano scelti tra i cavalieri delle tre Bandiere mancesi Superiori (bianco, giallo e giallo bordato).

Le altre bandiere erano conosciute come le cinque bandiere inferiori (下五旗) ed erano comandate dai principi manciù discendenti della famiglia di Nurhaci, conosciuti informalmente come principi della corazza di ferro (铁帽子王) e dai capi tribù mongoli. Insieme i capi delle Otto Bandiere formavano il consiglio governativo della nazione manciù, come pure il comando superiore dell'esercito.

Nel 1631 le unità militari cinesi formarono nuove compagnie con personale in grado di costruire e utilizzare i cannoni. Queste truppe furono ribattezzate "Truppe pesanti" Zhòngjūn (重軍). Nel 1633 esistevano circa 20 compagnie cinesi con 4.500 uomini che combattevano con uno stendardo nero (che in teoria richiama l'etnia tibetana).

na) sotto la guida di ufficiali cinesi integrati nella gerarchia militare manciù.

1° Grado Qilin (o Kilin).

Il primo grado identificava i comandanti militari delle Otto Bandiere e gli ufficiali con responsabilità di comando molto elevate, come i capi delle guarnigioni territoriali e come coloro che presiedevano gli uffici di corte con importanti responsabilità quali la dislocazione delle truppe e la gestione della logistica militare (armi, animali da trasporto, carriaggi, vivande, ecc.).

2° Grado Leone.

Il secondo grado aveva ricamato sul Buzi una specie di leone della neve, un animale biancastro con la criniera verde e la coda folta, alcuni leoni avevano il corpo blu. Identificava i capi delle Guardie Imperiali in servizio presso la corte con la responsabilità di proteggere il sovrano.

I componenti della Guardia Imperiale indossavano le uniformi che si rifacevano alle loro tre tribù di appartenenza: gialla, gialla bordata e bianca, ovvero le tre tribù superiori.

Le uniformi degli altri mandarini militari mancesi erano simili nell'aspetto a quelle delle Guardie ma realizzate con materiale più pregiato e abbellite da ricami blu o porpora. L'elmo era intarsiato d'oro ed aveva una cresta più alta rispetto a quella degli altri militari.

Tutte le vesti dei militari, sia di quelli semplici sia dei loro ufficiali, erano dello stesso colore della loro "Bandiera" di appartenenza.

3° grado Leopardo.

Il leopardo ricamato aveva piccole macchie nere sul corpo ed era abbastanza verosimile. lo indossavano i comandanti di battaglione e i comandanti delle compagnie degli scudi (cioè, dei soldati armati con grandi scudi), gli ufficiali di polizia e i loro vice.



33



34



35



36



37

Fig. 38 - 4° grado Tigre

Fig. 39 - 5° grado Orso

Fig. 40 - 6° grado Panter. La pantera guarda il sole assisa su una roccia



38

tigre era il grado dei vicecomandanti di battaglione, dei vicecomandanti dell'esercito degli scudi, e dei vice ufficiali di polizia.

5° grado Orso.

L'orso veniva spesso rappresentato in modo poco realistico, con un corpo blu, le zampe bianche ed una folta coda. L'orso identificava i comandanti manciù, mongoli e han con la responsabilità delle armi da fuoco ed anche i comandanti delle guarnigioni provinciali e i capitani della scuola militare.



39



40

4° grado Tigre.

La tigre ricamata sul Buzi poteva essere confusa con la pantera, si riconosceva dalle strisce nere che diventano dei riccioli sul corpo e soprattutto dalle tre linee orizzontali sulla fronte che rappresentano il carattere cinese "principe" 王子 a simboleggiare il suo importante status tra gli animali. Concentrarsi sui dettagli dei ricami era essenziale per identificare l'animale rappresentato. La

6° grado Pantera.

La pantera era rappresentata come un animale feroce con un corpo giallastro punteggiato da macchie nere ed una lunga coda, identificava il livello delle Guardie Imperiali, degli Addetti alle Tombe Reali e degli ufficiali delle Otto Bandiere che avevano il compito, oltre che di proteggere l'imperatore, di presidiare la Città Proibita di Pechino e anche costituire la scorta dei nobili

e alti ufficiali quando questi uscivano dalla Città Proibita. Le pantere non avevano particolari segni distintivi sulla testa, diversamente dalle tigri.

Secondo alcuni ricercatori, la Guardia Imperiale si componeva di tre distinte unità: Guardie del Corpo (Lingshiwei), Guardie (Hujun ying) e Avanguardie (Qianfeng ying):

- Le Guardie del Corpo a disposizione dell'imperatore e della sua famiglia erano 1250;
- Le Guardie addette al controllo delle mura della Città Proibita erano 1500;
- Le Avanguardie erano 1500.

Quando l'imperatore e gli alti funzionari uscivano dalla Città Proibita e si presentavano sul campo di battaglia erano protetti da guerrieri scelti tra le Guardie del Corpo (Lingshiwei) e tra le Guardie (Hujun ying).

A titolo di curiosità sembra che la retribuzione delle guardie fosse versata per metà in argento (225 gr. per un cavaliere e 150 gr. per un fantaccino) e per metà in riso.

Per diventare Guardie Imperiali era necessario sottoporsi ad un severo addestramento nelle arti marziali come la lotta corpo a corpo, il Shuai jiao e il Bājǐquán, e in epoca tarda il Taijiquan, grazie al famoso maestro Yang Lu-ch'an (1799-1872).

L'equipaggiamento delle Guardie Imperiali consisteva in un elmetto conico con cresta lanceolata e cimiero rosso, dal quale pendeva una gorgiera in tessuto frammisto a lamine metalliche chiodate, una tunica lunga fino a metà polpaccio formata da strati di tessuto rinforzati con chiodi, una giubba con in mezzo al petto un disco d'acciaio e stivali da cavallerizzo di stoffa nera con soles di feltro. Le armi in dotazione consistevano nell'arco composito, nella scimitarra mongola (dao), nella scure d'arcione e nella lancia.

La costruzione di un arco composito, usato per secoli dai mongoli e dai cavalieri delle steppe, richiedeva una tecnica molto precisa e necessitava di alcuni mesi perché tutte le parti si consolidassero. L'arco era composto da tre parti: una esterna di legno, una interna di corno che resisteva alla compressione e una corda di tendine animale che resisteva alla tensione. Le parti erano

tenute insieme da colla animale e, per evitare che si scollassero con l'umidità, l'arco veniva protetto da strisce di corteccia di betulla impermeabile e custodito in una sacca di cuoio, quando non era usato.

Altri armi in dotazione all'esercito dei Qing erano le lance e, in seguito, i fucili a pietra focale.

7° e 8° grado Rinoceronte.

Il rinoceronte era rappresentato come una creatura mitica, una specie di mucca con un corno sulla testa e una coda lunga e sottile. Indicava due gradi di importanza e identificava i comandanti di divisione.

9° grado Cavalluccio Marino.

L'ultimo grado militare era rappresentato da un cavalluccio marino che non era considerato un pesce, ma una sorta di cavallo leggendario del mare e, come tale, stava ad indicare che il mandarino poteva combattere sia per terra, sia per mare. Era conferito ad un ufficiale che aveva il grado di "tenente", addetto alla scuola di formazione militare; con lo stesso grado erano indicati



41



42



43



44



45



46



47

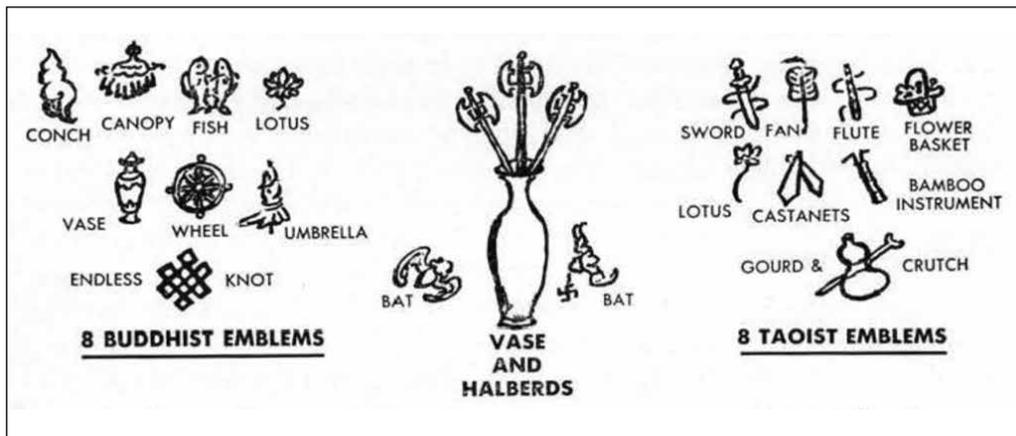


48

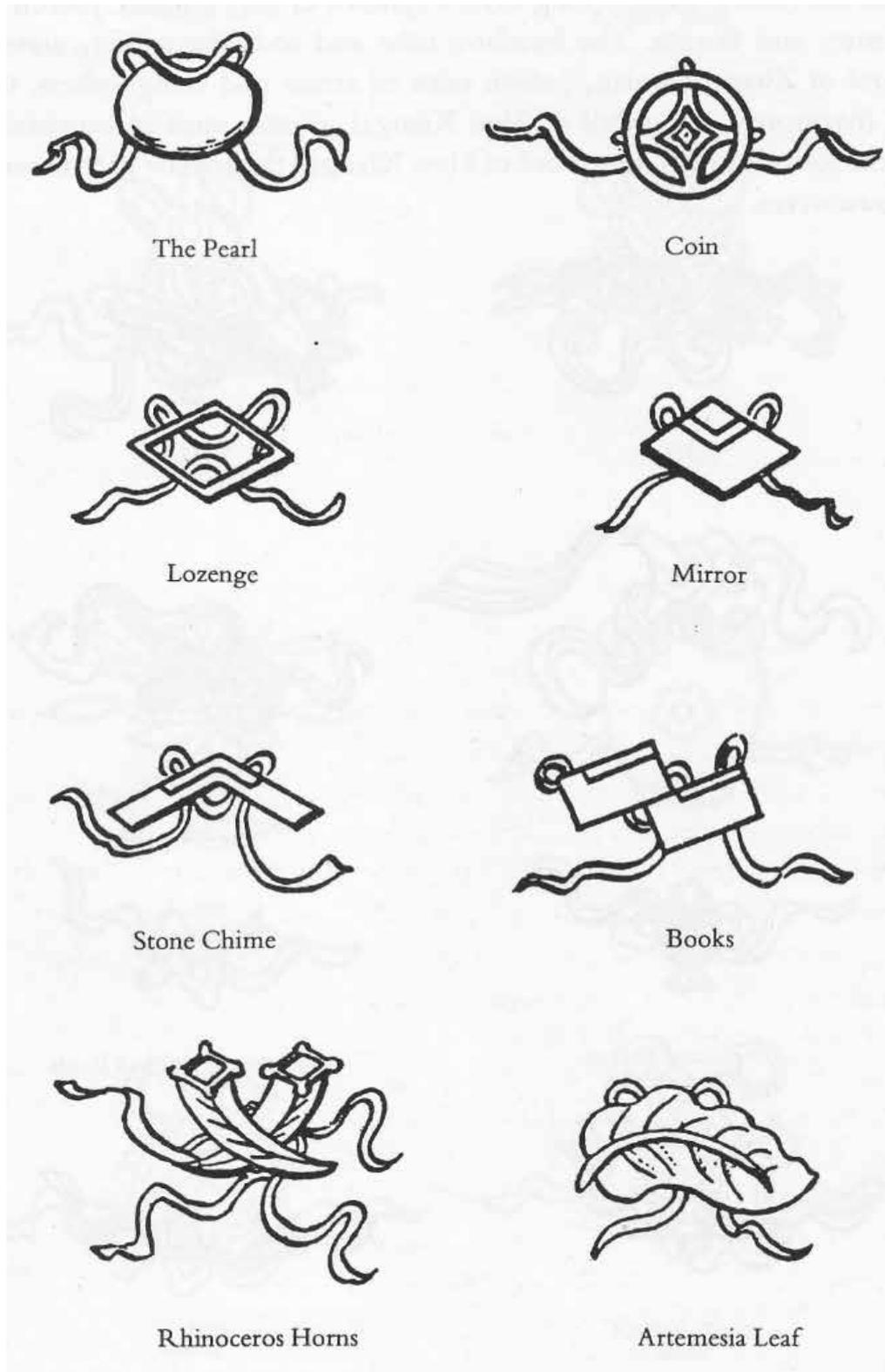


49

- Fig. 41 - Elmo Guardie Imperiali Qing
- Fig. 42 - Arco (Museo di Shenyang)
- Fig. 43 - Arcere con arco composto (foto J.Thomson)
- Fig. 44 - Lanciere Qing (pittura di Giuseppe Castiglione)
- Fig. 45 - Soldato con fucile a pietra focale (foto J. Thomson)
- Fig. 46 - Riproduzione di guerriero manciù
- Fig. 47 - Scuri d'arcone
- Fig. 48 - 7° e 8° grado Rinoceronte
- Fig. 49 - 9° grado Cavalluccio Marino



50



51

anche i suoi assistenti.

La simbologia dei disegni che arricchivano i Buzi

La cultura del popolo cinese si è sempre caratterizzata per la grande ricchezza di simboli, presenti sugli abiti, sui monumenti e ricordati nelle cerimonie, già a partire dalle prime dinastie. I manciù e i mongoli non sembra ne avessero nella stessa misura e pertanto adottarono quelli dei cinesi han, anche se con qualche difficoltà perché appartenevano ad un popolo da loro sconfitto. La simbologia cinese esprimeva tutti i valori più importanti della vita, in particolare il benessere, la salute e la felicità, anche con riferimento alle religioni buddista e taoista.

Valery Garrett in un suo libro li ricorda ampiamente e, di seguito, ne propongo un estratto.

Bambù. Indicava la longevità ed il coraggio nei confronti delle avversità. Significava anche onestà e incorruttibilità.

Pipistrello. Il suono "fu" della parola cinese che lo indica è simile a quello che significa felicità. Spesso si trovavano ricamati 5 pipistrelli a indicare cinque auguri: longevità, ricchezza, salute, virtù ed una buona morte.

Farfalla. Rappresentava l'estate ed anche un'età avanzata perché il suono "tie" e quello che indica un'età di 70/80 anni.

Crisantemo. Ricordava l'autunno e indicava l'amicizia.

Monete. Simboleggiava la ricchezza.

Nuvole. Erano il simbolo del paradiso e di lunga vita.

Le onde. Erano il simbolo del divenire continuo, dello Yin e dello Yang.

I draghi. Erano simboli del potere e dell'autorità imperiale. In particolare, sono da ricordare i cinque artigli del drago, numero esclusivo dell'imperatore.

Il pesce. Indicava la ricchezza e l'abbondanza. Il suono della parola "Yu" è simile a quello di sovrabbondanza. Veniva interpretato anche come rigenerazione e armonia con la natura.

Fiamme. Spesso erano ricamate sopra gli animali e indicavano la loro essenza mitologica.

Il pino. Sempreverde rappresentava la longevità.

La fenice augurava benessere e benevolenza ed era utilizzata negli abiti delle principesse.

Il melograno era simbolo dell'abbondanza perché ha molti semi.

Il carattere “shou” indicava lunga vita e spesso veniva ricamato sui bordi degli abiti e dei Buzi.

Il sole era il simbolo del paradiso e nello stesso tempo dell'imperatore e dell'intelligenza illuminante.

Sugli abiti erano molto rappresentati anche i fiori: loto, magnolia, narciso, peonia, orchidea, rosa, pesche in fiore. Ognuno indicava una stagione dell'anno e la rigenerazione della vita. Il Loto, inoltre, rappresentava anche il Buddha.

Alcuni simboli risalgono ad epoche antichissime, come la svastica, le memorie del Buddha (ruota, conchiglia, ombrello, giara, ecc.) e le “Otto Cose Preziose” (ba bao) dette anche gli “Otto Tesori”.

Bibliografia

Valery m. Garrett, Mandarin Squares, Oxford University Press, 1990

Linda Wrigglesworth, Making the Grade, The Badge of Rank III, Linda Wrigglesworth, 1996

Gary Dickinson & Linda Wrigglesworth, Imperial wardrobe, Ten Speed Press, 2000

Cammann, Schuyler V. “ Quadrati cinesi mandarini: breve catalogo della collezione lunedì 20 maggio 2024 Letcher «. Il Bollettino dei Musei d'Ateneo 17, n. 3., Penn University, (1953)

“Collezioni e pubblicazioni”. Bollettino del Libero Museo della Scienza e dell'Arte II, n. 1. (1899): 39-50, Penn University.

Getz, John. Mostra del Museo Universitario d'Arte Orientale. Filadelfia: The Penn University Museum, 1916.

Shaorong Yang, Traditional Chinese Clothing, Long River Press, 2004

Michela Fontana, Matteo Ricci, Mondadori, 2005

John E. Volver, Ruling from the Dragon Throne, Ten Speed Press, 2002

Bartlett, Beatrice S. *Monarchs and Ministers: The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723-1820*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.

David Hugus, Ladder to the Clouds: Intrigue and Tradition in Chinese Rank (1999)

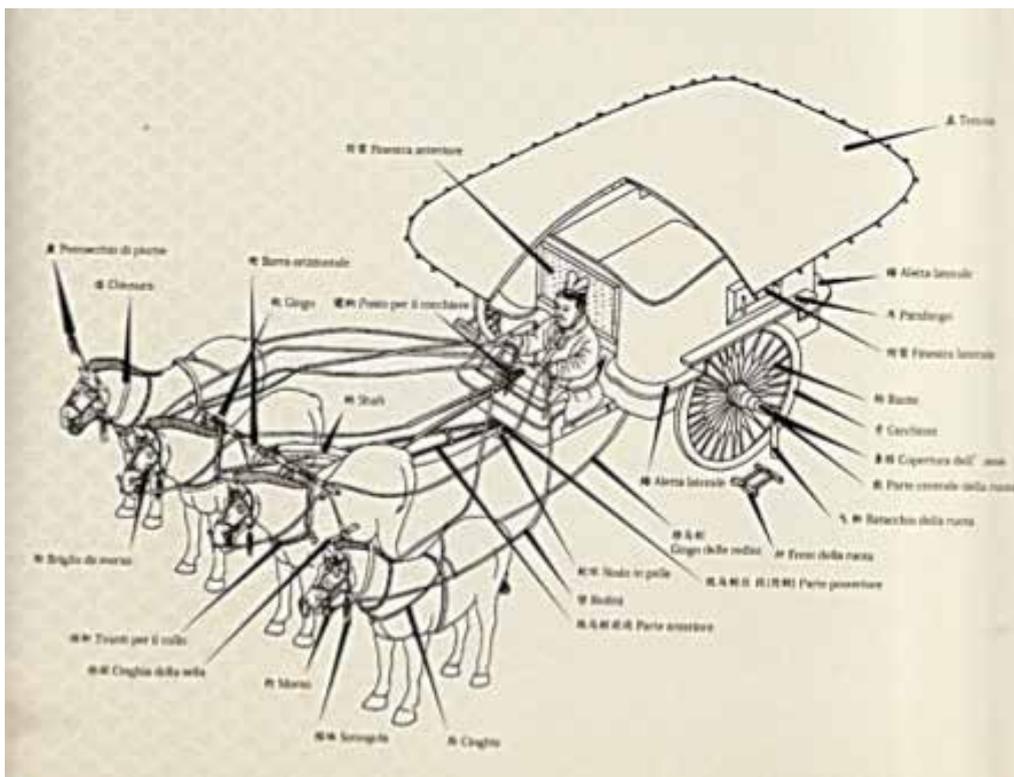
Sitografia

https://en.wikipedia.org/wiki/Mandarin_square

<https://www.penn.museum/collections/highlights/highlight.php?irn=4025>

<https://www.tuttocina.it/fdo/mandarini2.htm>

<https://api.artic.edu/docs/>



52

https://it.wikipedia.org/wiki/Dinastia_Qing
<https://www.britannica.com/topic/Qing-dynasty>
https://www.christies.com/en/search?entry=buzi&page=2&sortby=relevance&tab=sold_lots
<https://www.catawiki.com/it/1/83104779-distintivo-di-grado-civile-buzi-tessuto-cina-dinastia-qing-1644-1911>
<https://www.catawiki.com/it/1/83431473-filo-d-oro-filo-d-argento-distintivo-di-clas-sificazione-fili-d-oro-quadrati-mandarino-32-cm>
<https://cinainitalia.com/notiziario-xinhua/>
[https://www.treccani.it/enciclopedia/ba-co-da-seta_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ba-co-da-seta_(Enciclopedia-Italiana)/)
https://nicegsk.live/shopping_cart

Fig. 50 - Una pagina del libro di Valery Garrett

Fig. 51 - Otto Tesori - Fonte: Burkhardt 1995-9

Fig. 52 - Il Carro dello spirito, dalla mostra “L'esercito di terracotta”, Milano 2020

Hanno contribuito a questo numero

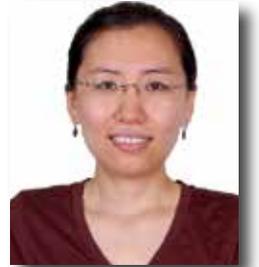
Roberto Cisini

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



Luo Ying

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



Antonino Lo Nardo

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

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



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 professoressa 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»].

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.





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.



Armando Alessandro Turturici

Nato a Caltanissetta nel 1992, si laurea triennale in Cinese e Inglese all'Università degli Studi di Enna Kore, nel 2014. Nel 2017, si laurea magistrale all'Università degli studi di Torino in Cinese e Giapponese. Nel 2018 consegue il master in Didattica della Lingua Cinese presso l'Orientale di Napoli; nel 2019 si classifica secondo alla competizione nazionale di insegnanti di lingua cinese svoltasi a Firenze. Attualmente è docente di lingua Cinese presso il Liceo Scientifico "A.Volta" di Caltanissetta.



Mingguang Xie

Nato nel 1983 a Wenzhou, Zhejiang. Laureato in Storia all'Università del Nord-Ovest nel 2006 (Xi'an, China), ha conseguito un Master in Storia presso l'Università di Pechino nel 2009 e un Dottorato in Storia alla Scuola Normale Superiore di Pisa nel 2013. Attualmente è ricercatore assistente presso l'Istituto internazionale per gli studi cinesi della Beijing Foreign Studies University. Le sue aree di ricerca includono lo scambio culturale tra Cina e Occidente

durante la dinastia Ming e l'inizio della dinastia Qing, la diffusione del Cattolicesimo in Cina e la storia moderna europea.



Francesco Borghesi

Professore Associato di Letteratura italiana presso l'Università di Modena e Reggio Emilia e di Studi italiani presso l'Università di Sydney. Si occupa di storia delle idee in Italia e in Europa tra il tredicesimo e il diciottesimo secolo, ponendo la sua ricerca all'incrocio delle storie della letteratura, della religione e della filosofia.

Dopo avere studiato all'Università di Bologna e alla Brown University (USA), ha trascorso periodi di ricerca come: DAAD Fellow presso il Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance della Ludwig-Maximilians-Universität a Monaco di Baviera; Frances A. Yates Fellow presso il Warburg Institute della University of London; Reseach Fellow presso la Italian Academy for Advanced Studies della Columbia University di New York; Lauro de Bosis Fellow presso la Harvard University; e Ahmanson Fellow presso lo Harvard University Center for Italian Renaissance Studies - Villa I Tatti. Ha in corso due progetti di ricerca: "Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics" finanziato dall'Australian Research Council e basato alla University of Sydney, e "Images of China from the Renaissance to the Enlightenment" finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca come progetto PRIN PNRR 2022.



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'Opio.

Valentina Bottanelli

Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Educazione e Scienze Umane dell'Università di Modena e Reggio Emilia, dove lavora al progetto PRIN PNRR 2022 "Images of China from the Renaissance to the Enlightenment". Dall'aprile 2023 collabora inoltre con l'Università di Sydney al progetto "Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics" (<https://textus-sinici.org/>). Nell'ottobre 2024 ha conseguito il diploma di perfezionamento scientifico presso la Fondazione per le Scienze Religiose (FSCIRE), con una tesi sui testi liturgici cinesi della chiesa siriano-orientale in epoca Tang.



Traduzione latina di “Il grande studio” dei gesuiti venuti in Cina nei secoli XVI e XVII*

di Luo Ying

24

内容摘要：来华耶稣会士在16-17世纪打造的一系列《大学》拉丁文译本，堪称儒学西传的开山之作。本文以罗明坚（Michele Ruggieri）的“四书”手稿、《中国的智慧》（*Sapientia sinica*）和《中国哲学家孔夫子》（*Confucius Sinarum philosophus*）书中所收的三部《大学》译本为例，在版本描述和文本细读的基础上，试图呈现早期来华耶稣会士在中拉双语译本对照刻印上的开创性贡献，并对译文中出现的情景化译词、“以史注经”“以经注经”的释经学手法、中西文化意象比附的归化式译介等特点进行分析，试图呈现早期来华传教士对于儒学典籍的真实理解及其作为当时“儒学西译”主力军所面临的跨文化译介困境和译介手段。

Abstract: The series of Latin translations of *the Great Learning* created by Jesuit missionaries in China in the 16th and 17th centuries can be regarded as the pioneering works of the spread of Confucianism to the West. This paper takes the three translations of *the Great Learning* collected in Michele Ruggieri's "Four Books" manuscript, *Sapientia sinica* and *Confucius Sinarum philosophus* as examples. Based on the version description and text reading, this paper attempts to present the pioneering contributions of the early Jesuit missionaries in China in the comparative printing of Chinese and Latin translations. It also analyzes the characteristics of the situational translation words, the hermeneutical techniques of "using history to annotate the classics" and "using the classics to annotate the classics",

and the naturalized translation of the comparison of Chinese and Western cultural images. It attempts to present the true understanding of Confucian classics by the early missionaries in China and the cross-cultural translation dilemma and translation methods they faced as the main force of "translating Confucianism to the West" at that time.

Riepilogo dei contenuti: La serie di traduzioni latine di “*Il grande studio*” creata dai gesuiti in Cina nei secoli XVI e XVII può essere considerata l’opera pioniera della diffusione occidentale del confucianesimo. Questo articolo prende come esempio le tre traduzioni di “*Il grande studio*” incluse nei manoscritti dei “*Quattro libri*” di Michele Ruggieri, “*Sapientia sinica*” e “*Confucius Sinarum philosophus*”, sulla base della descrizione della versione e della lettura ravvicinata, cerca di presentare i contributi pionieristici dei primi missionari gesuiti in Cina nella stampa delle versioni bilingue cinese e latine, e di analizzare anche le traduzioni contestualizzate, le tecniche ermeneutiche dell’“annotare i classici con la storia” e dell’“annotare i classici con i classici” e la traduzione naturalizzata del confronto tra immagini culturali cinesi e occidentali, cercando di presentare la vera comprensione dei classici confuciani dal punto di vista dei primi missionari in Cina e il dilemma della traduzione interculturale e dei metodi di traduzione che i gesuiti hanno affrontato come forza principale per “tradurre il confucianesimo in Occi-

dente” a quel tempo.

“*Il grande studio*” (大学) tra i “*Quattro libri*” (四书) dei classici confuciani era una lettura obbligata per gli studiosi delle dinastie Ming e Qing che intendevano sostenere gli esami imperiali, perché i neo-confuciani delle dinastie Song e Ming, guidati da Zhu Zi (朱子), lo considerava “la porta per i principianti che entrano nella virtù” e l’unica testimonianza dell’ordine dell’apprendimento nei tempi antichi”, è al primo posto tra i «*Quattro libri*”. I missionari cattolici delle dinastie Ming e Qing rappresentati dai gesuiti, furono i primi a tradurre “*Il grande studio*” dopo essere arrivati in Cina e a introdurlo in Europa allo scopo di imparare il cinese, approfondire la conoscenza della cultura cinese per stabilire contatti approfonditi con i letterati cinesi e sviluppare una ricerca di contatti al servizio dell’opera missionaria. Tra questi, la traduzione occidentale di “*Il grande studio*” fu tramandata sotto forma di manoscritto nel XVI secolo, e la sua diffusione e influenza furono limitate.

L’opera rappresentativa è i “*Quattro libri*”, manoscritti spagnoli e latini del gesuita italiano Michele Ruggieri (1543 -1607). Nel XVII secolo “*Il grande studio*” cominciò a circolare sotto forma di pubblicazioni. Le opere rappresentative furono “*La saggezza della Cina*” (*Sapientia sinica*, 1662) e “*Il grande studio del filosofo cinese Confucio*” (*Confucius Sinarum philosophus-Liber primus*, 1687), entrambe le opere sono state completate dal gruppo di traduttori gesuiti giunto in Cina in quel periodo.



1. L'origine della diffusione del confucianesimo in Occidente: i manoscritti di “Quattro libri” di Michele Ruggieri

Ruggieri, che arrivò a Macao nel 1579 ed entrò con successo nella Cina continentale nel 1583, fu il primo gesuita a stabilirsi in Cina per lungo tempo. Seguendo gli ordini del suo superiore, Alessandro Valignano (1539-1606), arcivescovo gesuita dell'Estremo Oriente, Michele Ruggieri iniziò subito a imparare il cinese e a leggere i classici cinesi rappresentati dai “*Quattro libri*” dopo essere arrivato in Cina, al fine di acquisire una conoscenza più approfondita della comprensione dei costumi, della cultura e della situazione delle credenze cinesi, mira a guidare Matteo Ricci (1552-1610) e altri missionari che entrarono successivamente in Cina come suo assistente a integrare meglio la predicazione del Vangelo con le tradizioni culturali locali. Successivamente, per persuadere il Papa a inviare un inviato in Cina per incontrare l'imperatore Ming per convincerlo a consentire la predicazione in Cina, Michele Ruggieri tornò in Europa nel 1588 per ordine di Valignano. Sebbene Ruggieri alla fine fallì nella sua missione quindi non ebbe mai l'opportunità di tornare in Cina, colse comunque l'occasione per completare la traduzione spagnola di alcune parti dei “*Quattro libri*” nel 1590 e la presentò in dono a Filippo II (Felipe II). Il manoscritto si trova ora nella Biblioteca El Escorial in Spagna. Successivamente, completò la traduzione dei “*Quattro libri*” latini e del “*Mingxin Baojian*” (明心宝鉴) dal 1591 al 1593, che ora si trova nella Biblioteca Nazionale di Roma. Tra questi, la parte iniziale della traduzione latina del “*Il grande studio*” fu curata dallo storico gesuita Antonio Possevino (1533-1611) e inclusa nel Capitolo IX di “*Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*”), pubblicato a Roma nel 1593. Questa parte divenne anche la prima traduzione

ufficiale dei “*Quattro libri*” in Europa.

I documenti sopra menzionati sono in realtà la fonte della trasmissione occidentale del confucianesimo e sono le prime traduzioni occidentali di classici cinesi conosciute dal mondo accademico. Analizzando la traduzione dei concetti fondamentali del confucianesimo nella traduzione di Michele Ruggieri, si può scoprire che Michele Ruggieri fu il primo a dare il nome di “filosofo” (filósofo) a Confucio nella sua traduzione spagnola dei “*Quattro libri*”. Nella storia degli scambi culturali tra la Cina e l'Occidente, egli definì per la prima volta gli insegnamenti di Confucio (cioè il confucianesimo) come “filosofia”. Sulla base del suo amore e del suo apprezzamento per il confucianesimo, nella traduzione di “Cielo” e “Dio”, Ruggieri cerca di conciliare le parole “Cielo”, “Dio” e “Imperatore”, che rappresentano gli oggetti di culto primitivo degli antenati cinesi con l'immaginario di Deus (tradotto come “Dio” da Ruggieri) nella storia del pensiero occidentale, ciò rivela una tendenza a “razionalizzare” il confucianesimo per dimostrare che esso si basa sulla ragione naturale piuttosto che sulla rivelazione per ottenere una corretta comprensione del soprannaturale. Le idee fondamentali di integrazione del confucianesimo di Michele Ruggieri, insieme alla sua opposizione al buddismo, furono ereditate da Matteo Ricci e dai successivi gesuiti come Prospero Intorcetta (1626-1696) e Philippe Couplet (1623-1693) che sostennero la politica di adattamento culturale.

2. Il culmine della diffusione occidentale del confucianesimo: dalla “La saggezza della Cina” (Sapienza sinica) al “Il filosofo cinese Confucio” (Confucius Sinarum philosophus)

2.1 “*La saggezza della Cina*” (Sapienza sinica)

Come prima traduzione bilingue cinese-latino di “*Il grande studio*”, “*La*

Saggezza della Cina” fu pubblicata a Jianchang (建昌), nella provincia di Jiangxi (江西) nel 1662. La copertina del libro indica che i traduttori furono i gesuiti Inácio da Costa (1603-1666) e Prospero Intorcetta. Quando il libro fu pubblicato, Intorcetta era in Cina solo da più di due anni. Prima di allora, aveva studiato cinese con Costa. Nei circoli accademici si ritiene generalmente che la traduzione delle sette foglie di “*Il grande studio*” è stata tradotta oralmente da Costa e trascritta da Prospero Intorcetta.¹

Grazie alla traduzione della “traduzione letterale” del libro (literalis expositio) e alla dichiarazione di Prospero Intorcetta nella prefazione, sappiamo che i gesuiti si affidarono alle opinioni di quasi 20 commentatori cinesi per comprendere “*Il grande studio*”, tra cui i più importanti sono “Il maestro dell'imperatore” (Praeceptor Imperatoris), Zhang Ge Lao (张阁老, noto anche come Zhang Juzheng 张居正). Si può dedurre che già nel 1659, quando Intorcetta venne in Cina per studiare cinese con Costa, i gesuiti venuti in Cina si erano concentrati sul “*Interpretazione diretta dei Quattro libri*” (四书直解) da Zhang Juzheng per comprendere e tradurre i “*Quattro libri*”. Basandosi sull'ordine del testo originale dei classici e delle annotazioni sul testo originale de “*Il grande studio*” registrato nel libro, si può trovare che il testo base della traduzione è *Commento ai quattro libri* (《四书章句集注》) di Zhu Xi.

Il libro ha iniziato a mostrare alcuni stili specifici dei “*Quattro libri*” tradotti dai gesuiti che vennero in Cina nel XVII secolo, ad esempio la traduzione letterale, la notazione fonetica parola per parola e le brevi annotazioni dopo la traduzione, tutti questi riflettono le caratteristiche dei testi di alfabetizzazione o dei libri di testo. Ciò potrebbe essere correlato al fatto che quando il libro fu pubblicato, Intorcetta era in Cina solo da più di 2 anni, prima di allora aveva studiato cinese con Costa, un altro traduttore del libro. Cinque anni dopo, terminò



gli studi con Costa e tradusse “*La dottrina del giusto mezzo*” (*Sinarum scientia politico-moralis*, 1667-1669) da solo, mantenne ancora uno stile di traduzione letterale. Sempre in risposta alle esigenze di apprendimento della lingua cinese, Intorcetta è stato anche pioniere nell’uso della tecnologia di incisione e composizione bilingue cinese e latino per realizzare il metodo di lettura dei libri antichi cinesi che è diverso da quello occidentale e in questo modo, la speciale unità di “pronuncia, forma e significato” dei caratteri cinesi viene presentata fedelmente.

Inoltre, lo stesso concetto confuciano ha più traduzioni latine (traduzioni multiple) in contesti diversi. Ad esempio, la parola “junzi”(君子) è stata tradotta come “l’uomo perfetto” (vir perfectus), “re successori delle generazioni successive” (reges posterius ipsorum), “un uomo onesto” (vir probus), “un re virtuoso/un re così eccellente” (ornatus virtutibus Rex/ornatissimus Rex), ecc.. Questo contestualizzato sebbene la tecnica di traduzione (sceglie traduzioni diverse e più appropriate per il “nome” dello stesso concetto sulla base delle annotazioni di Zhu Xi, Zhang Juzheng e altri) rende difficile per i lettori che non capiscono il cinese comprendere la polisemia dei concetti confuciani, ma per un lettore occidentale che è nuovo al confucianesimo, può senza dubbio garantire che la sua comprensione del testo segua le idee dei commenti classici cinesi. Questa pratica è anche proseguita nel *Confucius Sinarum philosophus*.

2.2 “*Il filosofo cinese Confucio*” (*Confucius Sinarum philosophus*)

Capolavoro del confucianesimo tradotto e introdotto dai gesuiti che vennero in Cina durante le dinastie Ming e Qing, *Confucius Sinarum philosophus* divenne un best-seller tra i pensatori dell’Illuminismo europeo nel XVII secolo, ciò è evidente dal

fatto che oggi è in gran parte presente nelle collezioni di importanti biblioteche europee. Questo libro contiene le traduzioni latine dei “Tre libri”: *Liber Primus (Il grande studio)*, *Liber Secundus (La dottrina del giusto mezzo)* e *Liber Tertius (I dialoghi di Confucio)*. Le traduzioni di cui sopra furono completate da quattro gesuiti venuti in Cin in collaborazione con Intorcetta, Christian Wolfgang Henriques Herdrich (1625-1684), François de Rougemont (1624-1676) e Philippe Couplet.

Poiché l’ordine dei traduttori sul frontespizio non si basa sulle iniziali dei loro nomi, l’autore ipotizza che l’ordine dovrebbe essere direttamente correlato al carico di lavoro intrapreso da ciascun traduttore nella traduzione e revisione dei “*Quattro libri*”. Intorcetta, che viene ingaggiato per primo, svolge il ruolo di leader nel team di traduzione. In effetti, ci sono molti indizi documentari che possono fornire supporto anche a questo giudizio. Ad esempio, Prospero Intorcetta scrisse una lettera a Godefridus Henschens il 2 giugno 1672, parlando della tortuosa pubblicazione de “*Il filosofo cinese Confucio*”, e nella sua lettera lui stesso chiamò questa traduzione confuciana non ancora pubblicata “*Scienza politica e morale cinese*” (*Scientia sinica politico-moralis*) - ma quando fu pubblicata ufficialmente, il libro fu ribattezzato “*Il filosofo cinese Confucio*”— Nella lettera, ha anche affermato la sua identità come autore della prefazione e uno dei traduttori del libro.²

Questa informazione può essere confermata anche dalla grafia del manoscritto originale conservato nella Biblioteca Nazionale di Francia. Il manoscritto originale di “*Il filosofo cinese Confucio*” attualmente conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi è diviso in due parti (numero di raccolta: Ms. Lat., 6277/1 et 2) L’autore farà riferimento alla prima parte (compreso il manoscritto originale di “*Il grande studio*”) confrontando la grafia del manoscritto di traduzione originale di Prospero Intorcetta con

quella della lettera autografa conservata nell’Archivio dei Gesuiti a Roma, si è scoperto che sia in termini di forma di scrittura della lettera che di abitudini di abbreviazione sono altamente coerenti, è certo che si tratta della calligrafia di Prospero Intorcetta.

Inoltre, a giudicare dalla somiglianza del contenuto della traduzione, la prima traduzione di Prospero Intorcetta di “*Il grande studio*” è completamente conservata nel libro “*Il filosofo cinese Confucio*”. Tuttavia, a differenza del già citato principio della “traduzione letterale” de “*La saggezza della Cina*” e delle poche note brevi, “*Il filosofo cinese Confucio*” aggiunge un grande testo in corsivo del traduttore dopo la traduzione dell’originale testo. In alcuni capitoli il traduttore ha citato libri storici cinesi per evidenziare le fonti delle citazioni nel testo, le allusioni ai personaggi e l’interpretazione soggettiva che supera addirittura la lunghezza della traduzione del testo originale. A giudicare dalle numerose annotazioni e dalla posizione del traduttore rivelata nella prefazione di cento pagine del libro, il libro è chiaramente un’espressione concentrata della visione di adattamento culturale.

3. Analisi genealogica della traduzione

Per meglio dimostrare le caratteristiche traduttive dei “*Quattro libri*” tradotti dai Gesuiti nei secoli XVI e XVII, nonché il rapporto genealogico implicito tra le traduzioni sopra menzionate, l’autore prende la traduzione dei concetti fondamentali nel libro “*Il grande studio*” come esempio e confronta le traduzioni di “*Il grande studio*” di Intorcetta con il primo latino manoscritto dei “*Quattro libri*” scoperto dai circoli accademici - il manoscritto di Michele Ruggieri, come nella tabella 1.

Come si può vedere dalla tabella, che si tratti del manoscritto di Michele Ruggieri del XVI secolo o delle due prime traduzioni de “*Il grande studio*”



Tabella 1: Tabella comparativa delle traduzioni latine di “Il grande studio” dei gesuiti dal XVI al XVII secolo:

Concetto	Il manoscritto di "Il grande studio" di Michele Ruggieri	Traduzione	"La saggezza della Cina" (<i>Sapientia sinica</i> , abbreviato come SS)	Traduzione	"Il filosofo cinese Confucio" (<i>Confucius Sinarum philosophus</i> , abbreviato come CSP)	Traduzione
《大学》	Humanum Institutio	traslitterazione, "Educazione umana"	Tá Hiō	traslitterazione	Tá-Hiō, Magnae Scientiae	traslitterazione, "Il Grande Apprendimento"
明德	(insitum) lumen naturae	la luce innata della natura	spiritualis potentia à coelo indita, nempe Anima ³	il spirituale potenzialità inserita dal cielo, cioè l'anima	rationalis natura a coelo indita	la natura razionale donata dal cielo
亲民	aliorum hominum conformatio	formare gli altri	in renovando populum adhortatione	nel rinnovare il popolo mediante l'esortazione	in renovando seu reparando populum	nel rinnovare o riparare il popolo
至善	suscepta probitas (retienda)	l'integrità ottenuta	summum bonum	sommo bene	summum bonum	sommo bene
道 ⁴	ratio quam natura praescribit / ratio et via	il principio che la natura prescrive / ragione e via	scientiae magnorum virorum/regula	conoscenza di grandi uomini/ regola	magnum illud Virorum Principum sciendi-institutum/regula	il grande principio da imparare per Princeps / regola
天下	mundi regimen	governo del mondo	imperium	impero	imperium	impero
治国	regnum suum recte administrare	amministrare e giustamente il suo regno	recte gubernare sua regna	governare giustamente i suoi regni	recte-administrare suum Regnum/bene instituire privati Regni sui populum	amministrare giustamente il suo Regno/ addestrare bene i privati del suo regno
齐家	domum suam recte disciplinare / constituere / recte domus sua disciplina constituere	attraverso la disciplina per sistemare giustamente la sua famiglia / attraverso la disciplina per sistemare giustamente la sua famiglia	recte instituire suas familias	formare giustamente le sue famiglie	recte instituire suam familiam domesticam/omnis domesticae familiae recta institutio/ordinari sua familia domestica	organizzare giustamente la sua famiglia domestica / la corretta organizzazione di ogni famiglia domestica / mettere ordine nella sua famiglia domestica ⁵

修身	vitam suam instituere/ seipsum instituere	organizzare la sua vita/ educare se stessi	ornare suas personas/ excolere virtutibus personam	adornare le loro persone/ attraverso le virtù per migliorare il carattere	componere seu excolere suum-ipsius corpus/ recte componere propriam personam/ sua ipsius- persona recte composita	comporre o sviluppare il proprio corpo ⁶ / comporre adeguatamente la propria persona / avere il proprio carattere costruito correttamente
正心	animum suum instituere/ mentis rectificatio	allenare la sua mente / rettifica della mente ⁷	recte componere suum cor	mettere a posto il suo cuore	rectificare suum animum/ rectificare cor	rettificare la sua mente/ rettificare il cuore
诚意	suam mentis intentionem et actiones volere dirigere	volare dirigere le proprie intenzioni e azioni mentali	solidare suam intentionem	consolidare la sua intenzione	verificare, seu veram, sinceram suam intentionem, sive voluntatem	verificare la sua vera, sincera intenzione o volontà
致知	absolutio scientiae	la completezza della conoscenza	extendere notitiam	estendere la notizia	perficere & ad summum quem potere apicem perducere suum intellectum, seu potentiam	completare e portare il suo intelletto, o potere intellettuale, all'apice più alto
					intellectivam/ ad apicem perducere vim intellectivam	del suo potere/ portare il potere intellettuale al suo apice
格物	cognitis causis et rerum gerendarum rationibus	riconoscere le cause e le ragioni per fare le cose	comprehendere negotia	comprendere gli affari	in penetrando, sive exhaustiendo res omnes, seu rerum omnium rationes/ penetrare intime res omnes	nel penetrare, o esaurire tutte le cose, o le ragioni di tutte le cose/ penetrare intimamente tutte le cose
天子	rex	re	coeli filius (sic dicitur imperator)	il figlio del cielo (così viene chiamato l'imperatore)	Coeli filius seu Imperator	figlio del Cielo o Imperatore
本 ⁸	res quae antecedunt	cose che precedono	principale		(magis) principale	il principio (più importante)
	radix	la radice	magis principale	il principio più importante	magis principale	il principio più importante



	radix rerum causae	la causa principale delle cose	magis principale		expolitio propriae naturae rationalis est prius quid ac magis principale	il raffinamento della propria natura razionale è il principio prioritario e più importante	
未 ⁹	res quae sequuntur	cose che seguono	minus principale	il principio meno importante	secundarium, minus principale seu	il principio secondario o meno importante ¹⁰	
	rami	rami					
君子 ¹¹	perfectus vir	l'uomo perfetto	vir perfectus	l'uomo perfetto	absolutae-virtutis Princeps	i Principi di perfetta virtù	
	vir bonus	l'uomo buon	vir perfectus	l'uomo perfetto	perfectus vir	l'uomo perfetto	
	vir bonus	l'uomo buon	vir perfectus	l'uomo perfetto	bonus Princeps	il buon principe	
	virī doctrina et rebus gestis clarii	uomini illustri per l'insegname nto e le sue azioni	reges (posteri ipsorum successores)	re (i loro successori)	reges	re	
	exornatus vir	l'uomo ornato	ornatus virtutibus Rex/ ornatissimus Rex	il Re adorno di virtù/ il Re più decorato	ornatus virtutibus Princeps	il Princeps adornato di virtù	
	vir bonus	l'uomo buon	vir probus	l'uomo onesto	probus vir	l'uomo onesto	
	vir bonus	l'uomo buon	vir perfectus	l'uomo perfetto	virtutis studiosus	l'uomo dedito alla virtù	
小人 ¹²	plebs	la gente			populi	peoplie	
	vir malus	l'uomo cattivo	populi	people	improbus	the wicked man	
	pravi homines/ improbi homines	uomini cattivi/ uomini malvagi	improbi et abiectae indolis consilarii	i consiglieri dal carattere malvagio e ripugnante	vilis & abjectus homo	l'uomo umile e rifiutato	
仁 ¹³	charitas et pietas	carità e pietà	pietas	pietà	charitas	carità	
	pietas	pietà	pia/pietas	pio/pietà	pia esse amoremque mutuum inter domesticos fovere/pietas benevolentiaque mutua	essere pii e promuovere l'amore reciproco tra i membri della famiglia/pietà e benevolenza reciproche	

	charitatis virtus	la virtù della carità	pietas	pietà	pietas & clementia	pietà e clemenza
	iustitia	giustizia	pietas subditos	ergo pietà verso i subordinati	pietas clementiaque erga subditos	pietà e clemenza verso i sudditi
孝	observantia parentes	in rispetto per i genitori	obedientia	obbedienza	obedientia	obbedienza ¹⁴
慈 ¹⁵	humanitas filios mansuetudo	in et gentilezza verso i figli e mitezza	affectus benevolentia	ac affetto e benevolenza	filiorum amor	amore verso i figli
	pietas in filios	pietà verso i figli			pietas sive benignitas, fovere domi suae benigneque habere pusillos ac imbecilles	pietà o gentilezza, custodire nella sua casa e avere figli e deboli gentili
弟/悌	fratribus natu maioribus observantia	rispetto per i fratelli maggiori	subiectio maiores	erga sottomissioni e agli anziani	fraterna observantia/amare & colere se invicem fratres natu majores	rispetto fraterno/amare i fratelli maggiori e rispettarsi a vicenda
慎其独	de rebus internis sollicitus esse	preoccuparsi degli affari interni	serio intendere suo interiori, seu cordi	concentrarsi seriamente sul proprio interiore, ovvero sul cuore	serio attendere & invigilare suo interiori	prestare serietà e attenzione e vigilare sul proprio interiore
上帝 ¹⁶	supremus rex	re supremo	supremus Imperator, coelum ¹⁷	seu l'Imperatore supremo, o il cielo	supremus coeli Imperator	supremo Imperatore del cielo
命 ¹⁸	magnum caeli mandatum et regni gubernatio e caelo datam	il grande comando del cielo e il governo del regno dato dal cielo	altissimum caeli mandatum	l'ordine più alto del cielo	altissimum enim coeli mandatum seu coeli favor, quo Imperia conferri	il più alto comando del cielo, o il favore del cielo, per mezzo del quale vengono conferiti gli imperi
	divina sors	sorte divina	imperium	l'impero	coeli mandatum seu Imperium	comando del cielo o l'Impero
性 ¹⁹	hominis natura	la natura dell'uomo	communis hominum natura	la natura comune degli uomini	communis hominum natura	la natura comune degli uomini



伐冰之家	qui est ex eorum familia qui [a]estati epulas nive refrigerant	che è della famiglia di coloro che d'estate rinfrescano i loro banchetti sotto la neve	findentium glaciem familia (hi erant magni Mandarini Imperatoris, et dicebantur kîm: ab his numerando usq. ad supremum ordinem, omnes in sacrificiis utebantur glacie)	la famiglia che scalpella cubetti di ghiaccio aperti (erano questi i grandi mandarini dell'Imperatore, e venivano chiamati kîm: da questi fino all'ordine più alto, tutti usavano il ghiaccio nei sacrifici)	findentium item glaciem familia (superior hic Dynastarum ordo erat, Kîm dictorum, à quibus numerando ad usque supremum ordinem, omnes in officiis parentalibus glacie utebantur) quia ampliore quàm optimates gaudent censu	anche la famiglia che scalpella cubetti di ghiaccio aperti (questo era l'ordine superiore delle Dinastie, delle suddette Kîm, dai quali, contando fino all'ordine più alto, tutti usavano il ghiaccio al servizio dei propri genitori) perché godono di una proprietà maggiore rispetto agli aristocratici.
------	----------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

del XVII secolo, il fenomeno delle traduzioni multiple di una parola è molto comune, sebbene questo sia anche vicino all'interpretazione situazionale originale dei concetti confuciani, è destinato a lasciare l'impressione nei lettori occidentali che la connotazione concettuale sia vaga e poco chiara, e che sia impossibile costruire un sistema filosofico chiaro e organizzato con l'aiuto dei concetti. Ciò potrebbe aver gettato la miccia per molte successive accuse da parte di pensatori illuministi europei e persino di filosofi occidentali moderni contro il confucianesimo per essere dispersivo, prolisso e non sistematico.

Frequentemente utilizzata è anche la tecnica interpretativa del "confronto tra immagini culturali cinesi e occidentali". Questo era originariamente il percorso interpretativo aperto dai primi gesuiti come Michele Ruggieri e Matteo Ricci quando capirono, tradussero e posizionarono il confucianesimo. Fu portato avanti anche da Inácio da Costa, Prospero Intorcetta e altri.

Ad esempio, "Mingde" (明德) in "Il grande studio" è inteso come "anima" (anima), e la traduzione di concetti come "perfezione", "originalità"

e "Tao" si basa anche sui termini scolastici "summum bonum" (il bene supremo) e "natura rationalis" (natura razionale), "magis principale" (principio primario) e "minus principale" (principio secondario), "virtus" (virtù). Inoltre, quando i gesuiti capirono e tradussero i "Quattro libri", spesso usarono i loro metodi esegesi familiari facendo estesi riferimenti alla storia ufficiale (annotare i classici con la storia), ad altre scritture cinesi e ai materiali rilevanti di importanti commentatori (usare i classici per annotare le scritture) per spiegare e dimostrare il significato dei passaggi dei "Quattro libri". Ad esempio, "annotare i classici con la storia" appare principalmente nel testo originale che coinvolge figure antiche come Yao (尧), Shun (舜), Yu (禹), Duke Zhou (周公) e Wu Yi (武乙), e i eventi storici delle dinastie Shang e Zhou. I traduttori citarono le parole e le azioni di personaggi rilevanti registrati nei libri di storia per introdurre, arricchire le immagini di questi personaggi e fornire ai lettori conoscenze di contesto storico per facilitarne la comprensione.

La tecnica di "usare i classici per annotare le scritture" si riflette principalmente nel fatto che il tradutto-

re menziona chiaramente nelle sue annotazioni "Le indagini sui Quattro libri" (四书徵), "Libro della musica nel Libro dei riti" (礼记·乐记), "La verifica completa" (通考, sospettato essere "La verifica completa del sistema di leggi e regolamenti delle dinastie passate" 文献通考), "Mencius" (孟子), "Significato originale del Libro dei cambiamenti" (周易本义), "Spiegazione su Libro dei cambiamenti" (周易讲说), "Punti principali dei Quattro libri" (四书琅玕) e altri classici e vengono citate le opinioni in essi contenute. Questa pratica di citare e interpretare i classici cinesi e i documenti storici coincide con l'emergere della tendenza dell'"apprendimento pratico" durante le dinastie Ming e Qing. Alla fine della dinastia Ming, il neo-confucianesimo si riduceva allo studio della mente e della natura, parlando troppo di principi ma mancando di prove concrete. L'"apprendimento pratico" sostenuto da Gu Yanwu (顾炎武), Huang Zongxi (黄宗羲), Fang Yizhi (方以智) ecc., è una reazione a questo fenomeno. Sostenevano che "ciò che viene detto deve essere verificato" e sottolineavano la necessità di combinare prove esterne con le opinioni dei classici. La teoria deve prima



basarsi sui classici e, inoltre, le prove devono essere ottenute da materiali esterni come i libri storici, in modo da realizzare veramente l'applicazione del mondo. Questo approccio "basato sui classici e su prove basate su documenti storici" è esattamente il modo in cui i gesuiti studiavano i classici cinesi. È difficile determinare se i due si ispirassero a vicenda o coincidessero tra loro, ma l'ascesa dell'"apprendimento pratico" aiutò la diffusione del cattolicesimo in Cina a quel tempo. I missionari insegnarono matematica, astronomia, meccanica, pittura, rilevamento geografico e altre competenze per diffondere il cattolicesimo. Queste sono senza dubbio in linea con i requisiti dell'"apprendimento pratico" e confermano anche il successo della linea di "integrazione del confucianesimo".

Inoltre, attraverso il confronto, si può anche scoprire che la traduzione del manoscritto di Michele Ruggieri è più concisa, quindi da un lato è un po' rigida e rigida, e sembra addirittura priva di significato. Ad esempio, lui tradusse "絜矩之道" come un rettangolo per misurare i punti di vista (quadrum sententiam quamquam redigendi), il "子" in "nessuno conosce il male dei suoi figli"(人莫知其子之惡) è invece inteso solo come "figlio" (filii) senza il duplice significato di "figlia" in cinese antico. Poi, la scelta della traduzione è troppo astratta e generale, ad esempio si usa semplicemente "buono" e "cattivo" per distinguere tra "gentiluomo/saggio"(君子/贤人) e "cattivo" (小人). Ci sono anche molte traduzioni abbreviate/mancate nella traduzione del manoscritto, soprattutto nei passaggi che coinvolgono il *Libro dei cantici* (诗经). Sia in termini di affidabilità della traduzione del contenuto, fluidità della traduzione, scelta delle traduzioni dei concetti fondamentali e disposizione della struttura della frase della traduzione, ci sono differenze tra il manoscritto di Ruggieri e le traduzioni successive pubblicate ufficialmente dai gesuiti in Cina nel XVII e XVIII secolo, quindi

non si può inserire il manoscritto del "Il grande studio" di Ruggieri nella stessa genealogia di traduzione creata da "La saggezza della Cina" e "Il filosofo cinese Confucio" dai sostenitori della "politica di adattamento culturale".

4. Conclusione

Le tre traduzioni latine del "Il grande studio" sopra menzionate, create dai gesuiti venuti in Cina nei secoli XVI e XVII, furono tutti gli inizi della diffusione del confucianesimo in Occidente. Tuttavia, c'è un grande divario tra il primo latino manoscritto del "Il grande studio" di Michele Ruggieri e la traduzione successiva di "La saggezza della Cina". Sebbene ci siano somiglianze occasionali in alcune parti, il primo ovviamente non è la versione originale di quest'ultimo che avrebbe dovuto essere completata indipendentemente; invece, le traduzioni di "La saggezza della Cina" e "Il filosofo cinese Confucio" hanno un'ovvia eredità. Quest'ultima è ovviamente basata sul primo come testo madre, e anche su di esso basato su "Interpretazione diretta dei quattro libri" (四书直解), "Biografia delle nazioni" (列国志传), "Guoyu" (国语) e "Documenti storici" (史记), "Libro dei riti" (礼记), "I libri di storia" (尚书), "Enciclopedia dei libri di storia" (书经大全) e "Supplemento Gangjian" (纲鉴补) ecc. secondo cui hanno aggiunto molto di spiegazioni.

Partendo da "La saggezza della Cina", il gruppo di traduttori gesuiti guidato da Prospero Intorcetta ha formato una serie di tecniche di traduzione e introduzione rappresentative nel processo di traduzione e introduzione dei "Quattro libri", come concentrarsi sull'incisione comparativa bilingue (La creativa presentazione sistematica del "pronuncia, forma e significato" dei caratteri cinesi consente alla traduzione di svolgere le funzioni di un lettore alfabetico e persino di un semplice dizionario di filosofia cinese), e di integrare le informazioni grammaticali e culturali di base del te-

sto originale in conformità con le abitudini di lettura occidentali e le regole grammaticali occidentali (i traduttori spesso aggiungono informazioni come i soggetti che mancano nel testo originale). Inoltre, diverse traduzioni contestualizzate vengono utilizzate per tradurre lo stesso concetto confuciano (traduzioni multiple di una parola) e le tecniche ermeneutiche di "annotare le scritture con la storia" e "annotare le scritture con le scritture" vengono utilizzate per praticare il confronto di addomesticamento della cultura cinese e occidentale immagini. Tutto ciò fa sì che l'immagine della cultura cinese tradotta e filtrata dai gesuiti appaia singolare ma non brusca. Sebbene non manchino perdite e distorsioni delle informazioni culturali, essa è facilmente accettata dai lettori europei. "Il filosofo cinese Confucio", che fu ulteriormente integrato e migliorato sulla base della traduzione di "La saggezza della Cina", divenne la "Bibbia orientale" dell'Illuminismo europeo ed esercitò una grande influenza su Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 -1716), Voltaire (1694-1778), Francois Quesnay (1694-1774), Christian Wolff (1679-1754) e altri pensatori illuministici, che può essere definito come una testimonianza storica del reciproco illuminismo del pensiero orientale e occidentale. La strategia di traduzione praticata dai primi missionari in Cina in una serie di traduzioni dei "Quattro libri" tra cui "La Saggezza della Cina" e il suo impatto sul processo di pensiero europeo hanno dimostrato la possibilità della traduzione bilingue come veicolo di divulgazione culturale, transcendendo le barriere e la superiorità della civiltà attraverso il dialogo e lo scambio su un piano di parità.

NOTE

* Grazie al professor Michele Ferrero e alla Signora Xiao Jingyi per aver rivisto la traduzione italiana.

¹ Oltre alla traduzione de "Il grande studio", il libro pubblica anche la prima



biografia occidentale di Confucio - "La vita di Confucio, il re della saggezza della Cina" (*"Vita Confucii Principis Sapientiae Sinicae"*), che contiene solo due fogli di lunghezza. Include anche 38 pagine della traduzione delle prime cinque parti del libro di *Dialogo di Confucio* (cioè i primi dieci capitoli).

² Lo studioso belga Golvers ha realizzato uno studio speciale sul processo di pubblicazione di *"Il filosofo cinese Confucio"* e sulla divisione del lavoro tra i traduttori, vedi Noël Golvers, "Lo sviluppo del *Confucius Sinarum Philosophus* riconsiderato alla luce di nuovo materiale", in *Cultura occidentale e cristianesimo in Cina, Monumenta Serica*, serie monografica XXXV, vol. 2, Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1998, pp. 1141-1164.

³ Il traduttore interpretò "明德" come "anima" e aggiunse: "Affinché l'anima ritornasse alla sua chiarezza originaria che fu offuscata dal desiderio delle cose viventi" (ut haec redire possit ad originalem. claritatem, quam appetitus animales obnubilaverunt.)

⁴ Ad esempio, in "大学之道" "物有本末; 事有终始。知所先后, 则近道矣" "生财有大道, 生之者众, 食之者寡" ecc.

⁵ CSP traduce spesso il "家" in "齐家" come "famiglia reale" (familia aula).

⁶ Il "corpo" (corpus) nella traduzione qui dovrebbe riferirsi alla formazione delle abitudini esterne di una persona, che sarà integrata in seguito: "la formazione del corpo o la formazione delle abitudini esterne di una persona" (comonere corpus seu externalem totius personae abito).

⁷ Quando si tratta della parola "正心", i manoscritti di Ruggieri spesso usano "mens" (che significa spirito, volontà) per tradurre "cuore", SS usa "cor" (cuore) per tradurre e CSP usa "animus" (spirito, mente) per tradurlo.

⁸ I tre significati di "本" qui derivano rispettivamente da: "其本乱而未治者, 否矣", "德者本也" e "无情者, 不得尽其, 大畏民志。此谓知本".

⁹ I due significati di "末" qui derivano da: "财者末也" e "外本内末, 争民施夺". SS e CSP hanno lo stesso significato in questi due luoghi.

¹⁰ Nella frase "财者末也", il traduttore di CSP ha spiegato anche il cosiddetto "principio secondario": svolge solo un ruolo ausiliario e secondario, proprio come i rami di un albero, una volta che le radici sono profondamente radicate nel terreno, i rami crescono e fioriscono naturalmente.

(minus principale seu, ut ita dicam, accessorium, minorisque momenti, ac proinde veluti ramos in arbore, qui fixâ semel altè vigenteque radice non possunt non amoenum virere etiam ipsi) °

¹¹ Le sette fonti di letteratura relative al

"君子" qui sono: "是故君子无所不用其极"、"故君子必慎其独也"、"故君子不出家而成教于国"、"君子贤其贤"、"有斐君子"、"见君子而后厌然"、"故君子必诚其意" °

¹² I tre significati di "小人" qui derivano rispettivamente da: "小人乐其乐, 而利其利"、"小人闲居为不善" e "长国家而务财用者, 必自小人矣" °

¹³ I quattro significati di "仁" qui derivano rispettivamente da: "为人君, 止于仁"、"一家仁, 一国兴仁"、"帅天下以仁" e "未有上好仁, 而下不好义者也" °

¹⁴ Nella frase "孝者, 所以事君也", CSP si aggiunge per spiegare la connotazione di "孝": rispetto e obbedienza agli anziani (observans & obsequens esse patrifilias) °

¹⁵ I duo significati di "慈" qui derivano rispettivamente da: "为人父止于慈" e "慈者, 所以使众也" °

¹⁶ Il concetto "上帝" appare solo una volta in *"Il grande studio"*: "诗云: '殷之未丧师, 克配上帝; 仪监于殷, 峻命不易。'"

¹⁷ SS annota il significato di "Dio" nella traduzione: "Dio" si riferisce all'imperatore in cielo, e la gente riconosce che esso rappresenta il cielo, ma in realtà sembra voler riconoscere che il cielo rappresenta Dio, come chiaramente presentato nel libro *"La dottrina del giusto mezzo"* (中庸). Non è nuovo per i cinesi usare questo punto di vista qui, così come comprendono anche "corte" - il significato originale della parola che si riferisce al palazzo dell'imperatore - come imperatore (quod significat supremum Imperatorem, pro caelo accipiunt, sed revera caelum pro caeli Domino videntur accipere, ut in lib. chûm yûm clarius patebit, nec novum apud sinas continens pro contento usurpari, uti dicunt chao tim, quae verba proprie significant palatium imperatorium, et tamen Imperatorem intelligunt.) °

¹⁸ I duo significati di "命" qui derivano rispettivamente da: "峻命不易" e "惟命不于常" °

¹⁹ Il concetto "性" appare solo una volta in *"Il grande studio"*: "好人之所恶, 恶人之所好, 是谓拂人之性" °



La Cina dei Gesuiti fra Seicento¹ e Settecento

di Adolfo Tamburello

34

Realmente “si accomodano” i Gesuiti in Cina agli usi e costumi cinesi?² Accettarono, fecero propri integralmente, o in larga misura, i valori della civiltà del Celeste Impero?

A leggere quanto si continua a scrivere che l'esaltazione della Cina trasmessa in Europa dai Gesuiti e la loro strategia d'accomodamento agli usi e ai costumi cinesi provocasse la *querelle des rites*³ e contribuisse all'ultimo a travolgere la stessa Compagnia di Gesù, soppressa nel 1773, viene il dubbio che le cose non stessero effettivamente così e che la generalizzata apologia della Cina attribuita ai Gesuiti non fosse affatto tale. Anzi, il dubbio che si insinua è che i Gesuiti rimanessero sempre fortemente e aspramente critici della Cina e della sua civiltà, a eccezione solo, come vedremo, per alcuni suoi aspetti che fra l'altro non toccavano la questione dei riti.

Descrivevano certo la Cina, quale era, come un “grande paese”, e il primo a intitolare un'opera al “grande Regno” della Cina era stato un frate domenicano, neppure un gesuita: Juan González de Mendoza o.s.a. (1545-1618) che nel 1585 diede alle stampe la sua *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*⁴.

Seguiva nel 1588 l'opera di Giampietro Maffèi s.j. (1533-1603)⁵. Erano opere che non suscitavano ancora clamori, come non li suscitavano le lettere che frattanto i missionari spedivano in Europa: né quelle di coloro che prima del 1582 erano impediti di entrare in Cina per l'oppo-

sizione dei funzionari locali, né quelle successive al 1583, dopo che Michele Ruggieri s.j. (conosciuto in cinese come Luōmíngjiān, 罗明坚, 1543-1607) e Matteo Ricci s.j. (Lì Mǎdòu, 利玛窦, 1552-1610) erano stati autorizzati a lasciare Macao per Canton e altre città dell'interno.

La Cina, a differenza del Giappone, si era presentata come un paese difficile per la causa missionaria. Fra il 1555 e il 1582, avevano tentato di entrarvi e stabilirvi una missione una cinquantina di religiosi, fra i quali venticinque gesuiti, ventidue francescani, due agostiniani e un domenicano, ma le autorità cinesi avevano opposto sempre un rifiuto con l'obiezione che ignoravano la lingua cinese e difficilmente vi si sarebbero potuti inserire.

Riusciva ad Alessandro Valignano (Fan Li-An, 范禮安, 1539-1606) fare entrare in Cina primi missionari preventivamente addestrati a una padronanza della lingua e della cultura cinesi. Il nostro Visitatore aveva fra l'altro diagnosticato, con la parallela esperienza che acquistava sul missionariato in Giappone⁶, che l'opera d'apostolato non poteva andare disgiunta da quella di una presentazione generale della civiltà europea attraverso parole e scritti e che fra l'altro proprio in Giappone la vasta leggibilità che aveva il cinese e l'autorità che ne godeva la sua letteratura rendeva auspicabile che testi cinesi di cultura europea raggiungessero l'arcipelago, ove non solo sarebbero stati avidamente letti, ma avrebbero assicurato prestigio alla causa della propaganda cristiana una volta che vi fossero provenuti dalla Cina. Per la realizzazione del suo pro-

gramma, il Valignano otteneva che un gesuita italiano, Michele Ruggieri, raggiungesse Macao per accingersi appunto allo studio del cinese⁷.

Michele Ruggieri sarebbe stato, con Matteo Ricci, unitogli poco dopo, il fondatore della nuova missione cattolica in Cina. Giunto a Macao nel 1579, intraprendeva uno studio assiduo della lingua cinese; ricevuto a questo punto dalle autorità locali il permesso di risiedere in Canton ed altre città, entrava in contatto con gli ambienti colti cinesi. Curava prime traduzioni di testi apologetici del cristianesimo in cinese e, parallelamente, di testi classici cinesi in latino. Nel 1588 lasciava la Cina per tornare in Europa e chiedere l'invio di un'ambasceria ufficiale alla corte dell'impero Ming a sostegno della propagazione cattolica nel paese, la quale si profilava già promettente. Si tratteneva però invano a perorarne la causa prima alla corte di Filippo II (1578-1621) poi presso la Santa Sede. Matteo Ricci proseguiva l'opera in Cina, riuscendo nel 1601 ad insediare la missione gesuitica alla corte di Pechino.

Il Ricci dava inizio a un'opera pionieristica di trapianto in specie della cultura scientifica europea⁸. Con la collaborazione di insigni intellettuali cinesi come Hsü Kuang-chi (徐光啓, 1562-1633), Yang Ting-yun (楊廷筠, 1557-1627) e Li Chih-tso (李之藻, 1565-1630), traduceva in cinese opere sulla geometria euclidea e curava un mappamondo che rivelava per la prima volta la forma del globo e l'estensione delle terre emerse secondo le ultime scoperte⁹. Paradossalmente, la Cina come *Chung-kuo*, il “Paese di

mezzo”¹⁰, trovava conferma di essere al “centro” del mondo, come ancor più lo avrebbero pensato i Giapponesi. Tra i continuatori dell’opera del Ricci, molti erano gesuiti, fra cui alcuni italiani [Giulio Aleni, 1582-1649; Giacomo Rho, 1593-1638 ecc.], i quali presentavano ai Cinesi le varie scienze e tecniche rinascimentali, dalla matematica all’astronomia, al calendario gregoriano, all’orologeria, alla balistica ecc.¹¹ Nel 1623 Giulio Aleni completava la sua “Geografia universale” con il *Chi-fang wai-shih* (職方外紀 ovvero “Geografia dei paesi stranieri alla Cina”). Nel 1625 Nicolas Trigault (1577-1628) presentava la traduzione cinese di alcune “Favole” di Esopo (dal titolo *Kuangyi* 況義) con il prezioso supporto di Zhang Geng (張賡)¹², un convertito cinese originario del Fujian 福建.

Con il favore imperiale riscosso dal Ricci e successori a corte, la Chiesa cattolica otteneva il permesso di istituire missioni un po’ in tutto l’impero, contenendo persino l’opposizione di Cinesi influenti che fomentavano le prime persecuzioni. Il numero delle chiese e delle conversioni cresceva e si stabilivano nel paese anche missionari destinati al Giappone o reduci da esso, dopo che l’arcipelago si chiudeva alla propagazione cristiana, ma all’arrivo in Cina degli Ordini mendicanti dal 1631, l’aperto e acceso fervore evangelico dei nuovi missionari faceva levare voci che accusavano i sacerdoti di praticare costumi promiscui, compiere atti di libidine, stregare ed uccidere bambini per ricavarne farmaci e afrodisiaci o cucinarli e mangiarli. La tratta degli schiavi cui già i Portoghesi avevano indulto nutriva diffidenze e paure nei confronti degli Europei. Dissensi e dissidi sorgevano all’interno del missionariato, fino all’acceso dibattito se consentire o meno ai Cinesi, una volta convertiti, di continuare a celebrare le proprie festività e cerimonie. Si apriva la lacerante “questione dei riti”, col fronte degli appartenenti agli ordini mendicanti, e poi di altro clero secolare, contrario per gran parte alle posizioni di “accomodamento” tenute dalla maggioran-

za dei gesuiti nei confronti degli usi e costumi locali. Un altro problema agitato era quello della lingua da usare nella liturgia, se il latino o il cinese. A quest’ultimo era favorevole la risoluzione del Sant’Ufficio del 1615 che consentiva ai futuri sacerdoti cinesi l’uso della propria lingua letteraria con la lettura nella stessa lingua della Bibbia, una volta che fosse stata tradotta. Il disaccordo sulla resa in cinese dei termini teologici, come impediva la traduzione della Sacre Scritture¹³, così ostacolava l’adozione della liturgia in cinese. La questione era a lungo dibattuta anche per la formazione del clero indigeno e, dinanzi alle perplessità che i Cinesi potessero agevolmente apprendere il latino, Alessandro VII (Fabio Chigi, r. 1655-1667) emetteva l’8 settembre 1659 la bolla *Super Cathedram Principis Apostolorum* con la quale concedeva ai vicari apostolici la facoltà di ordinare sacerdoti anche se “solo sapessero leggere il latino”, senza comprenderlo.

Se i Gesuiti avessero compreso appieno la grandezza della speculazione filosofica cinese, la storia della scienza europea avrebbe percorso tappe più veloci per giungere all’oggi. Ma è certo che la storia non si fa con i “se”.

La strategia d’accomodamento agli usi e ai costumi cinesi che infastidiva le orecchie europee era in realtà il dubbio che fosse una strategia di “accomodamento” per l’Europa, non tanto per la Cina. Per spiegarci meglio, che fosse una strategia volta a cambiare, “stravolgere” l’Europa nelle sue istituzioni e nella sua struttura economica e sociale. Le trame, occulte o meno, contro i Gesuiti facevano, infatti, capo all’ammirazione che essi coltivavano per l’immagine di una Cina formalmente meritocratica, amministrata da un governo la cui burocrazia non era reclutata dalla nobiltà di sangue, ma da un’élite di intellettuali attraverso progressive prove concorsuali scritte. Era questa almeno una delle mine che l’Europa ancora “feudale”, aristocratica, si sentiva messa sotto i piedi dalle descrizioni della Cina divulgate dai Gesuiti. Guai se l’Europa avesse adottato il modello cinese! Quanta nobiltà

di sangue, di valor militare, di censo, che usufruiva ancora di prebende e cariche ereditarie, avrebbe conservato ruoli politici e burocratici? Un’altra mina era costituita dal discorso fisiocratico che i Gesuiti avevano stimolato in Europa descrivendo e ammirando l’economia “naturale” cinese basata sull’agricoltura intensiva e non tanto sui commerci e sull’iniziativa imprenditoriale privata. La nobiltà godeva certamente di latifondi e contava su redditi agrari, ma grazie alle scarse o inesistenti tassazioni e al servaggio dei contadini. In Cina, le cose non andavano forse molto meglio per i lavoratori della terra, ma era più estesa la piccola proprietà privata. Seguiva poi l’innovazione delle manifatture reali che avevano già emulato quelle cinesi. I Gesuiti erano rimasti grandi ammiratori delle manifatture imperiali cinesi, al punto che erano riusciti a farne un modello per le *manufactures royales* europee, ma queste non erano viste di buon occhio né dalle nobiltà, né tanto meno dalle borghesie industriali in ascesa: le prime perché creavano manodopera salariata, togliendo braccia ai latifondi; le seconde perché rappresentavano un fermo alla loro crescita nei settori produttivi convogliati in imprese di stato in prospettabile regime di monopolio.

Fu solo una circostanza fortuita che, soppressa la Compagnia di Gesù nel 1773, già nel 1789 scoppiava la Rivoluzione francese?

NOTE

¹ Cfr. R.M. LOUREIRO, *Fidalgos, missionários e mandarins: Portugal e a China no século XVI* [Orientalia, 1], Lisbon, Fundação Oriente, 2000. Si veda anche il mio «Gesuiti italiani del Seicento in Cina», <http://www.agichina24.it/la-parola-alle-sperto/notizie/gesuiti-italiani-delseicento> [16.05.2013].

² Utile consultare: I. PINA, *The Jesuit Missions in Japan and China: Two Distinct realities: Cultural adaptation and the assimilation of natives*, in «Bulletin of Portuguese/Japanese Studies»-Lisbon, II, June 2001, pp. 59-76; S. PAVONE, *Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti*, in «Il capitale culturale: Studies on the Value of Cultural Heritage»-Macerata, VII, 2013, pp. 227-



247; D. CANARIS, *China in Giambattista Vico and Jesuit accommodationism*, in «Intellectual History Review»-Abingdon, XXIX/1, 2019, pp. 145-163, <https://doi.org/10.1080/17496977.2019.1546443>.

³ *The Rites Controversies in the Early Modern World Series [Studies in Christian Mission, 53]*, ed. by Ines G. ŽUPANOV - P.A. FABRE, Leiden-Boston, Brill, 2018. Recentemente Gianni Criveller si è soffermato su quella che alcuni definiscono il disastro causato dalla «maledetta questione dei Riti cinesi»: G. CRIVELLER, *Carlo Orazi: tra i francescani italiani e spagnoli nella controversia dei Riti cinesi*, in *Un francescano in Cina: Nuovi studi su Carlo da Castorano a 350 anni dalla nascita [Biblioteca ICOO, 20]*, Milano, Luni ed.ce, 2024, p. 146.

⁴ En Roma, a costa de Bartholome Grassi, en la stampa de Vincentio Accolti, 1585 [Disponibile on line c/o Gallica, BN francese e altri importanti portali]. Recentemente: A. ROMANO, *La prima Storia della Cina: Juan Gonzales de Mendoza fra l'impero spagnolo e Roma*, in *Produzione di saperi, costruzione di spazi*, «Quaderni Storici», XLVIII/142 (1), 2013, pp. 89-116.

⁵ Ioannis Petri Maffei Bergomatis e societate Iesu *Historiarum Indicarum libri 16. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri 4. Accessit Ignatij Loiolae vita postremo recognita. Et in opera singula copiosus Index*, Florentiae, apud Philippum Iunctam, 1588.

⁶ Recentemente: *Alessandro Valignano (Chieti 1539-Macao 1606): L'Europa incontra il Giappone*, a cura di C. CANIGLIA, Introduzione di I. FOSI - G. PIZZORUSSO, Pescara, ed.ni Ianieri, 2023. Sul complesso ruolo giocato dalla famiglia di origine del Nostro: B. FERRANTE, *Un privilegio aragonese per i Valignano*, in *Per la storia del Mezzogiorno medievale e moderno: studi in memoria di Jole Mazzoleni [Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 48]*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1998, I, pp. 305-338.

⁷ F. D'ARELLI, *Michele Ruggieri S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (Quattro Libri)**, in «Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"», Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, LIV/4, 1994, pp. 479-487.

⁸ Utile consultare: R. PO-CHIA HSIA, *2.The Catholic mission and translations in China, 1583-1700*, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. by P. BURKE - R. PO-CHIA HSIA, Cambridge, UP, 2007, pp. 39-51.

⁹ Matteo RICCI, *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I.* conservato presso la Biblioteca Vaticana, commentato tradotto

e annotato dal P. Pasquale M. D'Elia S.I., con XXX tavole geografiche e 16 illustrazioni fuori testo, Pechino 1602³, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938; H. WALLIS, *The Influence of Father Ricci on Far Eastern Cartography* in «Imago Mundi: A periodical review of early cartography», XIX, 1965, pp. 38-45; T.N. FOSS, *A Western Interpretation of China: Jesuit Cartography*, in *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773 = Tung hsi chiao liu: yeh-su hui shih tsai Chung-kuo, hsi chi 1582 nien-1773 nien*, ed. by Ch.E. RONAN - Bonnie B.C. OH, Chicago, Loyola UP, 1988, pp. 209-51.

¹⁰ Gang SONG, *Re-locating the "Middle Kingdom": a seventeenth century Chinese adaptation of Matteo Ricci's world map*, in *Mapping Asia: Cartographic encounters between East and West: Regional symposium of the ICA commission on the history of cartography*, 2017, ed. by M. STORMS - M. CAMS - IMRE J. DEMHARDT - F. ORMELING, Cham, Springer International Publishing, 2019, pp. 185-206. Si veda inoltre: M. CASTELNOVI, *Il primo atlante dell'Impero di Mezzo: Il contributo di Martino Martini alla conoscenza geografica della Cina*, Trento, Centro studi Martino Martini, Università di Trento, 2012.

¹¹ Si vedano anche: *Handbook of Christianity in China. 1.635 - 1800 [Handbuch der Orientalistik, Abt. 4., China, 15]*, ed. by N. STANDAERT, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2001, *passim*; N. GOLVERS, *The Jesuit Mission in China (17th-18th cent.) as the Framework for the Circulation of Knowledge between Europe and China*, in «Lusitania Sacra»-Lisboa, XXXVI, July-December, 2017, pp. 179-199.

¹² Il ms è custodito c/o la BN di Francia, ora edito in *Chinese Christian Texts from the National Library of France*, ed. by N. STANDAERT - Ad DUDINK - N. MONNET, Taipei Shi, Taipei Li shi xue she, 2009, IV.

¹³ Si veda: Ya-Ting Yu, *Jesuit Louis Antoine de Poirot's Translation of the Bible: A Comparative Approach to Translation and Rhetoric*, in «Journal of Jesuit Studies», X, 2023, pp. 566-584, <http://doi:10.1163/22141332-10040003>.

Un'altra traduzione in cinese del *Vetus Testamentum* è stata completata in tempi relativamente recenti: R. DE GRUTTOLA, *I francescani in Cina fra traduzione e missione*, in *EAD., I francescani cinesi e la traduzione della Bibbia*. Con traduzione di Huainian Liu Xutang shenfu e testo cinese a fronte [*Masters, Texts and Sources of the East*, 3], Venezia, edz.ni Ca' Foscari-Digital Publishing, 2023, pp. 7-46, <http://doi:10.30687/978-88-6969-672-5/002>.



Da Campo de' Fiori a Canton: Il diario inedito dell'abate Ilarione (1702-1703)

di Elisa Frei

Abstract

At the beginning of the 18th century, the Roman abbot Ilarione Bonaventura Sala embarked on a remarkable journey to China as a missionary sent by the Congregation of Propaganda Fide. His unpublished diary captures not only the logistical and cultural challenges of such an undertaking but also the complex interactions between European missionaries and local communities. Sala's narrative offers unique insights into early modern global exchanges, interwoven with his personal reflections, culinary discoveries, and emotional struggles. This article explores Sala's diary as a valuable historical source, shedding light on the interplay of faith, science, and cultural adaptation within the context of transoceanic missions.

Introduzione

La storia dei rapporti tra Asia ed Europa può essere esplorata attraverso una varietà di fonti. Da un lato troviamo le relazioni ufficiali, redatte su incarico di istituzioni o autorità con specifici interessi politici o strategici: ad esempio, i rapporti stilati da diplomatici inviati da imperi o stati per riferire quanto osservato ai loro mandanti. Dall'altro, vi sono i resoconti di carattere privato, scritti da mercanti o avventurieri che viaggiavano in relativa autonomia e registravano le loro esperienze per un pubblico ristretto, spesso familiare.

Il documento al centro di questo articolo si colloca in una posizione intermedia tra queste due tipologie: è un diario redatto da un missionario inviato in Cina dalla Congregazione di Propaganda Fide¹. L'abate Ilarione Sala, nato a Roma a metà del Seicento, venne scelto tra coloro che dovevano accompagnare la spedizione del legato papale Charles



1



2

Thomas Maillard de Tournon (1668–1710), nata per decidere una volta per tutte il destino delle missioni cattoliche nell'impero Qing.

Il destinatario principale di questo resoconto sembra essere stato suo fra-

Fig. 1 - Facciata di Francesco Borromini della sede della Congregazione de Propaganda fide a Roma. Acquaforte di G. Vasi del 1761 (Wikimedia Commons)

Fig. 2 - Mappa del porto di Cadice, da dove Ilarione sbarcò in direzione del Brasile. Tratta da J. Blaeu, *Grooten Atlas, oft Werelt-Beschryving, in welcke 't Aerdryck, de Zee, en Hemel, wort vertoont en beschreven*, Amsterdam, J. Blaeu, 1664, 6115:2 (Wikimedia Commons)

Fig. 3 - Antica strada commerciale in Canton, dipinta nel 1856 da W. Heine (1827-85) (Wikimedia Commons)

Fig. 4 - Copia della mappa del mondo richiesta a Matteo Ricci "L'Empire de la Chine pour servir a L'histoire générale des voyages", presente in J. N. Bellin. L'histoire générale des voyages, Le Haye, P. de Hondt, 1748, tomo 7, p. 1 (Wikimedia Commons)



3

tello, il che conferisce al tono di Ilarione un carattere informale, lontano da impostazioni strettamente religiose o moralistiche. Si può ipotizzare che queste lettere originariamente indirizzate al fratello e alla famiglia² siano state in un secondo momento riorganizzate sotto forma di diario, e che questo documento sia stato infine consegnato agli archivi di Propaganda Fide.

È infatti qui che, attualmente, il diario di Ilarione si trova. Tale archivio è una miniera preziosa per i ricercatori interessati alla storia delle missioni cattoliche in età moderna e contemporanea³. Fondata nel 1622, la Congregazione aveva il compito di dirigere e coordinare le missioni cattoliche su scala globale. Data la vastità delle sue attività, l'archivio si è arricchito nei secoli di un'immensa mole di documenti, rendendo complesso ma estremamente affascinante orientarsi al suo interno. Tra questi depositi, che custodiscono oltre quattro secoli di storia, si trovano

materiali straordinari, spesso inesplorati e in attesa di essere "scoperti" dagli studiosi: l'inedito diario di Ilarione ne è un esempio.

Questo scritto si inserisce nel vasto e variegato *corpus* della letteratura di viaggio, definibile come quell'insieme di opere il cui «scopo principale, sia reale o immaginario, considera il viaggio come una condizione essenziale per la sua produzione»⁴. I cosiddetti *travelogues* rappresentano una fonte culturale di grande valore, e le pagine di Ilarione,

ricche e diversificate, offrono descrizioni vivide di realtà sconosciute e sorprendenti. L'abate da un lato si stupisce, e dall'altro traccia analogie con ciò che gli è familiare, ad esempio paragonando i mercati cinesi ai luoghi di Roma che conosce bene, come Campo de' Fiori o le botteghe di vicolo della Cuccagna.

Rimarchevole è l'assenza di giudizi di valore nelle sue osservazioni: Ilarione non manifesta atteggiamenti di disprezzo o superiorità verso ciò che incontra. Al contrario, si mostra curioso di tutto ciò che lo circonda: dai cibi alle bevande, dagli alberi alla frutta, fino agli animali di terra e di mare. Anche le persone lo affasciano ma, almeno in questa fase, non sono percepite come oggetti immediati di conversione. Se gli autoctoni non mostrano interesse per la religione cattolica Ilarione si intrattiene con loro lo stesso, volontariamente e piacevolmente – purché siano beneducati come nei casi da lui testimoniati.

Ilarione prima e subito dopo la partenza

Ilarione Bonaventura Sala nacque nel 1661 a Roma⁵. Nel 1700 ricevette l'ordinazione e poco dopo chiese di essere inviato alla volta della Cina. Scelto come missionario di Propaganda Fide alla fine del 1701, Ilarione salpò dalla Spagna nel 1702 e arrivò a destinazione alla fine del 1703. Egli fu responsabile di alcune missioni cinesi fino al 1707, anno in cui si recò a Canton e da lì si spostò a Macao insieme al legato papale Tournon. Da lì nel 1708 Ilarione si imbarcò per Roma, dove giunse alla fine di marzo del 1710. Restò in città sicuramente fino al 1723⁶, ma da allora in poi si perdono le sue tracce.

La legazione di cui Ilarione era parte nasceva nell'ambito della cosiddetta controversia dei riti cinesi⁷. Molto sinteticamente, le politiche di conversione in Cina non erano condivise da tutti i religiosi. I gesuiti erano stati i primi a evangelizzare nell'Impero Ming, con Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610); dopo di loro le posizioni all'interno della Compagnia non erano mai state univoche e monolitiche ma, in linea di massima, quasi tutte seguivano un approccio di adattamento che ammetteva da parte dei convertiti cinesi anche pratiche quali i riti in onore di Confucio e degli antenati ("tollerati" in quanto visti come civili, piuttosto che religiosi). Quando nella prima metà del Seicento cominciarono a operare in Cina anche religiosi di altri ordini, soprattutto francescani e domenicani che salpavano dalla spagnola Manila (anziché da Macao, territorio controllato dai portoghesi e dal loro *padroado*), la situazione si fece sempre più complessa perché quello che i gesuiti avevano "concesso" ai neo-cristiani non era ritenuto accettabile dagli altri. Dopo una serie di comunicazioni reciproche tra Roma e Cina, invii periodici di procuratori ed emissari a discutere con la curia quali posizioni potessero essere tollerate, nel 1742 si giunse alla condanna dei riti cinesi da parte di Benedetto XIV. Ilarione viaggiava nel gruppo che venne inviato da Propaganda Fide a supportare l'operato del sopra menzionato Tournon, giunto in Cina come legato papale *a latere* per discutere con l'imperatore Kangxi (1654-1722) la condanna dei riti cinesi.



Il viaggio di Ilarione inizia da Roma, e il primo commento del suo diario risale al maggio 1702, da Cadice. Fin dall'inizio emerge una figura centrale: l'abate Ignazio Giampè (?-1726), un prete secolare italiano inviato anch'egli in Cina con la stessa spedizione. Giampè ricoprì poi un ruolo di rilievo, diventando dal 1705 procuratore di Propaganda Fide nella missione di Canton – un incarico istituito su iniziativa del legato apostolico Tournon⁸. Fu una vera e propria tragedia emotiva per Ilarione scoprire di viaggiare insieme al suo amico Giampè, ma di essere imbarcato sul vascello gemello con cui la spedizione era organizzata. Ilarione soffriva per il fatto che poteva godere della sua compagnia solo raramente; ogni volta che le navi si fermavano in mare perché c'era bonaccia o in terra perché erano giunte a destinazione, il primo pensiero di Ilarione era di incontrare il suo amico Giampè. Quando si sentiva solo pensava a lui, e se non riuscivano nemmeno a salutarsi a distanza Ilarione era particolarmente abbattuto.

Nel diario, l'abate dedica grande attenzione alla vita a bordo e ai tentativi di rendere sopportabili le dure condizioni del viaggio. Descrive gli orari dei pasti, le feste organizzate per eventi speciali, le preghiere comuni per scongiurare pericoli come tempeste, bonacce o attacchi pirata, e i metodi utilizzati dai marinai per calcolare la rotta più sicura. Ampio spazio è riservato alle difficoltà della navigazione, come il rischio di collisione tra vascelli vicini, le tempeste e i lunghi periodi di bonaccia che lasciavano l'equipaggio in balia del caldo e della disperazione.

Tra gli elementi più interessanti ci sono le osservazioni scientifiche di Ilarione, in particolare sulla fauna marina. Ilarione racconta del suo primo incontro con i «Pesci Volanti», che descrive come comuni «in questi Mari», della «grossezza d'un Cefalo mezzano», dotati di «due grandi ali» e avvistabili «in quantità»⁹. L'abate vide anche «una Balena, e molti Pesci volanti, de' quali ne mangiai la mattina, e sono molto spinosi, ma non però ingrati al gusto»; avvistò inoltre anche quello che veniva chiamato «Porco Marino»¹⁰ – ossia probabilmente il pesce balestra. A volte la pesca riservava sorprese, come quando «viddi il detto Pesce sventrare, che gli fù trovato dentro un altro Pesce di libbre 200 in

circa, et il Pesce dissero, che poteva pesare più di libbre 200. Havessimo il detto Pesce à Pranzo cotto à rosto, ha l'ossa delle coste come quelle del Castrato, ma era tosto, e poco ne mangiai»¹¹. In altre occasioni, buone raccolte ittiche sembravano mandate proprio al momento opportuno dal cielo, come ad esempio quando «venne una gran sciroccata ... La mattina fù presa una Borada, questo è un Pesce, che hà le squame dorate, et è di bonissimo sapore, onde Iddio ci provvide di Pesce nelle tempora»¹², ossia



4

nel periodo antecedente la pasqua, nel quale bisognava astenersi dalle carni e mangiare magro.

La sezione dedicata alle degustazioni è molto presente. Non solo Ilarione cercava, per fame ma anche per una certa curiosità intellettuale, di assaggiare tutto ciò che gli era nuovo e non conosceva, ma era anche molto aperto riguardo a bevande e cibi che gli venivano offerti. Ad esempio un giorno il capitano della sua nave lo «favorì ... d'una certa bevanda Inglese, che chiamano Pons, quale si fa con sugo di limone, Aqua, Aquavita, e Zucchero con mettervi poi del Pane abbruscato»¹³. Il punch però non gli piacque molto: a suo dire la bevanda non era «disgustosa, ma non mi si confaceva»¹⁴.

Sia i pochi religiosi sia la ciurma dovevano distrarsi dalle durezze e imprevedibilità del viaggio, per non peggiorare una salute già messa a prova dall'alimentazione e dall'acqua di scarsa

qualità e in generale dalle precarie condizioni igieniche a bordo. Ilarione soffriva a causa del catarro e pativa emicranie, ma tutto sommato non si lamentava tanto del benessere fisico. Era quello «psicologico» – diremmo oggi – a creargli le peggiori paure: durante le varie feste religiose, in particolare, si sentiva «assai malenconico»¹⁵ perché si ricordava di quando celebrava con gioia gli stessi eventi in Italia, con i suoi confratelli e parenti. Secondo l'abate tutta questa tristezza era attribuibile al «Demonio», il

quale non lasciava «intentata strada per combattermi, et affliggermi con l'affetto de' Parenti, Amici, e Patria»¹⁶. Si trattava di un ricordo dolceamaro, ma al tempo stesso anche di una fonte di tristezza e malinconia – nonché di una tentazione diabolica per allontanarlo dai virtuosi propositi missionari.

Le navi giunsero a destinazione in Brasile alla fine del giugno 1702, dopo poco più di un mese di navigazione. Le pagine diventano molto pittoresche grazie alle descrizioni che Ilarione fa di flora, fauna e popolazione brasiliana. Il suo diario si concentra anche sui dettagli logistici della permanenza, come ad esempio la necessità di dormire presso le residenze di altri ordini religiosi, praticamente stando all'addiaccio per terra su materassi di fortuna e in stanze sovrappopolate, e su tutte le conoscenze fatte una volta giunti in terraferma e in attesa della ripartenza.



Passata l'estate, il 21 ottobre 1702 il gruppo di Ilarione parte per l'Oriente, con la prospettiva di un «Viaggio pericolosissimo, poiche devesi passare lo stretto della Sunda à tiro di Cannone degl'Olandesi Inimici»¹⁷. Lo stretto della Sonda si trova in Indonesia e separa le isole di Giava e Sumatra, mettendo in comunicazione il mare di Giava con l'Oceano Indiano. La seconda tratta di Ilarione non cominciò con i migliori auspici: anzitutto «il mare fù assai agitato, perloche mi sentij molto male»¹⁸. Come se non bastasse l'avvertire «un poco turbato lo stomaco, effetto del Mare»¹⁹, un problema igienico-sanitario frequente fra gli altri viaggiatori aveva colpito anche lui: dopo essersi svegliato una mattina, Ilarione si sentì «nel deto grosso del piede dritto un dolore, che gia altre volte havevo inteso, e dubitando non fosse qualche vermine, come dal Cerusico della nave, che lo feci vedere disse esser tale, e me lo levò»²⁰. Una difficoltà assimilabile alla precedente erano i ratti, che infestavano la nave: «Questa notte hò havuto la compagnia de' Sorci, mentre dormivo, perche svegliatomi, me ne caminava uno sopra, et al suo moto conobbi, ch'era grosso»²¹.

In seguito a una serie di procelle e bonacce che solo l'intervento di Francesco Saverio e della Vergine riuscì a far superare, dopo quattro mesi dalla partenza dal Brasile finalmente le persone a bordo ricominciarono a vedere qualcosa di familiare e al tempo stesso nuovo: esseri umani nei dintorni dell'isola di Sumatra. In sosta sull'isola per qualche giorno, Ilarione e compagni provarono cibi e bevande locali. Quel che lo colpì fu il fatto che «in queste parti non si fa altro, che prendere il Tè, quale viene dalla China, onde ne prendo quasi ogni giorno»²². Quando usciva si recava spesso «alla strada de Cinesi, de' quali vi sono molti Mercanti, et entrando in una Bottegha di essi, ci accolsero con tante cortesie, che sono incredibili»²³. In quelle circostanze «ci diedero del Tè»: a Ilarione «nell'osservare le dette Botteghe ... pareva vedere il Vicolo della Cuccagna in Roma, tenendo le robbe aggiustate nelle scanzie»²⁴. Quell'angolo degli acquisti gli piaceva: «Tornai ... alla strada dei Chinesi, che per essere molto Civili, e Cordiali vi andavo assai volentieri, benché frà essi non ve n'era, che un Cristiano, e ci diedero del Tè, et osservai, che frà le loro Mercanzie vi è

molta robba simile alla nostra»²⁵ (anche se non specifica quale).

Il 17 giugno 1703 il viaggio verso Oriente riprese: a fine giugno le navi toccarono la costa della Cambogia, e agli inizi di luglio si avvicinarono a uno dei luoghi cinesi che Ilarione agognava di visitare: l'isola di Shangchuan²⁶.

Cina e dintorni

La prima tappa cinese del gruppo fu proprio l'isola nel mar Cinese meridionale ove il missionario della Compagnia di Gesù Francesco Saverio morì nel 1552, nella vana attesa di inoltrarsi nell'entroterra. Purtroppo, però, uno dei marinai presenti in nave originario di quelle terre scoraggiò decisamente il capitano dal cercare di avvicinarsi troppo, in quanto «saressimo stati sforzati di svernare lì, come asseriva essere Intervenuto ad'altri Vascelli». Ilarione non poté quindi coronare il suo sogno di pellegrinaggio pio nei luoghi in cui Saverio incontrò il proprio martirio bianco.

L'11 luglio 1703 la nave di Ilarione arrivò a Macao, ma Ilarione e i confratelli non poterono scendervi. Il problema era che i portoghesi, per i quali la città di Macao era un fondamentale *hub* commerciale e politico, avevano deciso di consentire soltanto ai religiosi propri connazionali di sbarcare. Coloro che non erano direttamente controllati dalla corona portoghese e dal *padroado*, come i missionari inviati da Propaganda Fide, non erano graditi in quanto visti come «spie» di Roma – e non a torto. Ilarione concludeva sconsolato: «non potrò dir... cosa alcuna di Macavo per non haverlo veduto»²⁷.

Il 16 agosto 1703 «finalmente dasimo fine à così lungo Viaggio»²⁸: arrivarono a Canton. L'equipaggio non poté però sbarcare subito, il che causò a Ilarione «qualche poco d'Inquietudine; stante che mi pareva mill'anni di lassare li Vascelli, ma pure mi convenne havere pazienza»²⁹. Poiché erano ormai in terra cinese, iniziarono a ricevere anche le prime visite «importanti» dai locali: «Vennero la mattina 3. Mandarinini con molta pompa, e corteggio à visitare le nostre Navi ... conducendo seco una Sinfonia di Piferi, e Tromboni quali hanno qualche poca diversità dalli nostri, ma fanno il medesimo suono, e di

tanto in tanto v'erano due, che con un certo metallo, e un martello davano certe botte, che faceva un suono come di Campana»³⁰. Le comunicazioni tra il capitano e i suoi illustri ospiti avvenivano tramite «un francese dimorante in Cantone, che servì d'Interprete»³¹.

Due giorni dopo Ilarione e compagni poterono scendere in terraferma; prima però dovettero vestirsi con «habiti alla Chinese ... che mi pareva di mascherarmi. L'habito consiste in una Camiscia ... abbottonandosi con cinque bottoni ... quale per lunghezza arriva sino alla fine de' piedi, e sopra detta Camiscia si pone un'altra simile, e poi un'altra, quale però non soprapone, ma si allaccia davanti con altri cinque bottoni»³².

Anche l'acconciatura non poteva essere lasciata al caso, e l'abate era stato lungimirante al riguardo: «Si porta la testa tutta rasa, toltone, che si lassa un poco di Capelli ... de' quali se ne fa una treccia, et io essendomi fatto crescere li Capelli ne feci una competentemente lunga»³³. Lo stesso dicasi per ciò che copriva i capelli: «In luogo del Cappello si porta una certa berretta fatta di paglia finissima, e tessuta così minuta, che era bella, e la forma è come d'una campana, e sopra di essa all'intorno pendono dalla cima come una perucca di Capelli, quali sono tinti di colori cremisi bellissimo»³⁴.

Ilarione non disdegnava neppure di descrivere la moda dei calzari: «le Calzette sono ... di tela di bombace ma in vece di fare la coscitura da una banda, la fanno in mezzo sopra il piede, che mi fecero molto male, e le Scarpe sono fatte nella forma, che sono le Babucchie, che usano in Roma da poco tempo in quà, e sono fatte di Tela Paonazza sopra, invece la sola è carta foderata di tela, et al Calcagno, et alla punto vi è una pelle come di guanto, e sono trapuntate»³⁵. Bombace (o bambagia) è il tessuto da cui si ricava la fibra di cotone, e così morbidamente agghindato Ilarione uscì dalla nave.

Nel 1703 Ilarione e l'amico Giampè incontrarono «Monsù Bernard»³⁶ e ricevettero da lui l'alloggio loro riservato. Con questo nome è possibile identificare Jean Bénard, nato nel 1668 nella diocesi di Lisieux e morto nel 1711 in mare durante il ritorno in Europa, che fra il 1700 e il 1706 visse a Canton. Catapultato nella nuova, eccitante realtà, Ilarione descrive per filo e per segno tutte le



complicate e raffinate cerimonie a cui i missionari dovevano abituarsi per non passare da incivili. Tratteggia i gesti delle mani, il vestiario, le personalità coinvolte, le bevande che accompagnano ogni visita ufficiale: «noi però visitando li nostri Europei in parte facessimo le Cerimonie nostre, et in parte le Chinesi», in particolare «havendo lasciati l'Inchini, che sogliono fare alle sedie»³⁷.

L'attività iniziale fu frenetica: «ponnessimo in fare dette Visite tutta la giornata, essendo li Missionarij distanti un dall'altro assai»; ciò però diede a Ilarione occasione di vedere «buona parte della Città»³⁸. Così descrive Canton: «gl'edificij ... sono di pochissima altezza, essendo tutte le habitationi terrene, se bene vi è qualche Casa, che hà un banco di Scale; ma sono rare, e sono Case di Mandarini; le strade poi sono strettissime, che à pena vi v'è una sedia portatile, ve ne sono però delle più grandi, che vi potria andare una Carrozza, ma qui non usano, se non che sedie, che vengono portate sopra le spalle da dui, e dicono, che non fanno edificij grandi per non impedire l'Aria»³⁹.

Ilarione tratteggia anche l'architettura degli edifici religiosi, cinesi ed europei. Sui primi non ha molto da dire: «Vi sono ... molti Pagodi, che sono li loro templij; ma non havendone veduto alcuno, per tanto non posso descrivergli come sijno»⁴⁰. Per quanto riguarda i secondi, invece, «li missionarij qui tutti hanno buona habitatione, et buona Chiesa; ma quella dei Padri Giesuiti Portoghesi è la più bella fatta all'uso d'Italia con molti Altari, et è grande, e la Casa ancora è la più alta, che sia in Cantone. La Chiesa de' francescani è quasimodo grande, et in sostanza si stà bene à Chiese per la quantità de' Christiani, che vi sono in Cantone, dicendosi, che possino ascendere a seimila; Ma ò Dio, che sono seimila in una Città, che hà una grandissima Populatione, che mi fù detto, che il solo fiume nelle Barche possa haver cento mila persone ... de' habitanti, mentre oltre la Città, ch'è grandissima, vi è nel fiume un'altra Città di Barche, dove dimorano ... un milione d'anime»⁴¹.

Sempre descrivendo la geografia del luogo, Ilarione non si esime dal parlare anche delle botteghe di cibo che la contraddistinguevano. Essendo una località mercantile «per la Città non si vede altro, che Botteghe di diverse sor-

te di robbe». Gli immigrati francesi, ciononostante, continuavano a sentire la mancanza di qualcosa per loro fondamentale: avevano deciso quindi di aprire «un forno», preparando «pane non solo per se, ma anche à comodo degl'altri Europei, che lo comprano da essi»⁴².

Un altro dettaglio curioso del soggiorno cinese di Ilarione è il fatto che lui e i suoi compagni fossero «stati battezzati di novo, poiche ci hanno dato un nome Chinese, con il quale sarò

chiamato per la China, onde veda, se quanto bisogna conformarsi ad'essi, che sino è mestiere di mutarsi il nome»⁴³. Giacché il suo cognome era Sala, venne rinominato «Sà», che «in Chinese vuol dire Spargitore di gratia»⁴⁴. Ilarione era soddisfatto: «mi piace assai»⁴⁵.

Il lungo e dettagliato diario si conclude piuttosto bruscamente con due lettere di poche parole e sintetico contenuto. La prima è datata il 26 ottobre 1703 da Sciauceo (ossia Shaozhou 韶州 in Cina centro-meridionale, provincia



5

Fig. 5 - Il legato papale in Cina Charles Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), ritratto da D. de Rossi (†1730) (Wikimedia Commons)

di Guangdong)⁴⁶. Ilarione informa il suo interlocutore che una decina di giorni prima aveva lasciato Canton insieme al compagno e amico Giampè e due agostiniani. Si spostavano a bordo di una grande barca che gli sembrava perfetta per garantirgli un viaggio «molto comodo»⁴⁷, perché c'era spazio per avere in una cabina «il Padrone della Barca, ove vi tiene tutta la sua fameglia, in quella di mezzo, ch'è la più grande, ... noi quattro, dove vi tenemo li nostri letti, e poi resta un stanzolino con una Tavola in mezo, dove mangiamo, e si trattenemo il giorno»⁴⁸. Ogni sera l'imbarcazione veniva fermata per un controllo di sicurezza, e ogni mattina riprendeva a navigare lungo i fiumi per una buona distanza. Il viaggio era confortevole e il fiume era molto trafficato.

L'ultima lettera è datata al 4 novembre, e vede Ilarione in compagnia del solo Giampè, dal momento che gli agostiniani si erano fermati a Nanchiun (ossia Nanxiong 南雄, in Guangdong). Il viaggio stava proseguendo su terraferma, e Ilarione doveva in teoria muoversi «in Sedia à braccio, come è costume in queste parti il viaggiare»⁴⁹. In pratica, però, era stato «disastroso per il passaggio d'alcune sallite che mi convenne farle à piedi, e particolarmente d'un'altissima montagna»⁵⁰. Anche in questa occasione incrocia tantissime persone, e si diverte a descriverle: «il Popolo, che incontrai ... era per così dire infinito, frà quelli, che andavano, e venivano, quali erano tutti facchini, mentre quì non usano ne Cavalli, ne muli per portare le robbe, ò Mercanzie, mentre in vece di essi le portano gl'huomini»⁵¹.

Ilarione giunge a Nangan (ossia Nan'an 南安 in Jiangxi), in una casa di proprietà dei francescani, e dichiara di essere in partenza per raggiungere monsignor Mezzafalce, che abita a Hanchiù (Hangzhou 杭州, che era capitale della provincia dello Zhejiang), a soli cinque giorni di cammino. Giovanni Donato Mezzafalce (1661–1720) era un prete secolare e membro degli oratoriani di Filippo Neri, anch'egli inviato come missionario da Propaganda Fide, che nel 1705 venne nominato vicario apostolico di Zhejiang da Tournon e quindi risiedeva a Hangzhou⁵². Subito dopo queste ultime righe, Ilarione interrompe il diario bruscamente lasciando il lettore a bocca asciutta e alla ricerca di una «conclusione».

Conclusioni: l'uomo Ilarione e le sue emozioni

Il viaggio dell'abate Ilarione non si limita a essere un semplice racconto di avventure lontane, ma diventa una vera e propria riflessione sul significato dell'esperienza del viaggiare in un mondo allora sconosciuto e misterioso. Le sue osservazioni, non solo storiche e geografiche ma anche profondamente umane, ci parlano della difficoltà di mantenere la propria identità e la propria fede in contesti estremamente differenti da quelli a cui era abituato.

Il suo viaggio produsse una relazione semplicemente «curiosa», o anche «edificante»⁵³? I mesi passati a rischiare la vita ogni giorno nella lunga navigazione contribuirono a renderlo un uomo più saggio? Le continue oscillazioni di umore, le difficoltà, le degustazioni di verdura, frutta e bevande così diverse lo arricchirono dal punto di vista culturale? E quanto l'esplorazione fisica del mondo ha influito sulle sue emozioni, modellando la sua «mascolinità», così strettamente legata a un'esperienza di viaggio che include difficoltà quotidiane e incontri con altre «mascolinità»⁵⁴?

Il diario di Ilarione, con il suo tono brioso e la sua scrittura vivace, non solo documenta le sfide logistiche e culturali del viaggio, ma ci offre anche uno spunto per riflettere sulle emozioni e sulle relazioni interpersonali che nascono in situazioni di grande distanza e di vulnerabilità. La sua narrazione è permeata di una costante oscillazione tra nostalgia, speranza e frustrazione – sentimenti che emergono in modo forte quando il viaggio diventa arduo, e che si riflettono nel suo continuo confronto con gli altri membri dell'equipaggio e nei suoi momenti di solitudine.

Le interazioni con altri uomini, siano essi marinai, medici, missionari o cuochi, sono il terreno in cui le «mascolinità» si costruiscono, si mettono alla prova e si modificano continuamente. Le emozioni che attraversano il diario non sono solo il riflesso di una singola persona, ma piuttosto l'eco di una società vivace, in cui la dimensione mascolina affettiva e relazionale, anche relativamente ai missionari, emerge come una parte fondamentale della narrazione – fulgido esempio ne è l'amicizia con l'abate Giampè.

L'esperienza di Ilarione Sala non

può essere letta solo come un viaggio geografico, ma come una vera e propria «odissea emotiva e culturale», dove ogni difficoltà incontrata lungo la via diventa un'opportunità di crescita e riflessione. Il suo diario ci offre uno spunto importante per comprendere come la missione, nel suo contesto storico e umano, fosse una dimensione di scoperta non solo religiosa, ma anche profondamente personale.

NOTE

¹ Roma, Archivio storico de Propaganda Fide [APF], Scritture riferite nei congressi, Indie Orientali e Cina, Miscellanea vol. 4. Titolo del documento è *Lettere IV del Signor Abate Hilarione Bonaventura Sala Scritte in forma di Diario per il Suo Viaggio da Cadice à Cantone nella China dell'anno 1702; e 1703*, e ad esso ci si riferirà nel presente articolo in forma abbreviata come *Diario*. Si è deciso in questa sede di adottare la versione italianizzata moderna del nome dell'abate Sala, che nel documento viene nominato come «Hilarione». Poiché le pagine non sono numerate, esse verranno citate in base alla data a cui si riferisce l'annotazione.

L'autrice ringrazia Paolo Aranha, Eugenio Menegon e Giovanni Pizzorusso per averla aiutata relativamente a questo progetto di ricerca parallelo, i cui risultati verranno pubblicati più ampiamente nella rivista *Ricerche di storia sociale e religiosa*.

² Nel maggio 2022 furono in vendita presso la casa di aste Sotheby's 181 pagine di varia dimensione, dotate di buste e timbri postali da Parigi, Cadice, San Salvador, Sumatra e Canton, datate tra il 1702 e il 1703. È possibile ipotizzare si tratti delle lettere originariamente vergate da Ilarione durante il viaggio, e che dopo il suo ritorno a Roma vennero ordinatamente raccolte e trascritte (da lui o altri) in modo che potessero restare agli atti di Propaganda Fide (<https://www.sothebys.com/en/buy/auction/2022/travel-photographs-maps-and-natural-history/china-abbot-ilarione-sala-series-of-12-autograph?locale=fr>).

³ Per una introduzione storica all'APF si consultino G. PIZZORUSSO, *Propaganda fide*, il cui primo volume è dedicato a *La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di storia & letteratura, 2022 e N. KOWALSKY e J. METZLER, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of the Peoples or 'De Propaganda Fide'*, Roma, Urbaniana University Press, 1988. Per una proficua consultazione dell'APF è la pagina online dello stesso (<http://www.archiviosistoricopropaganda.va/content/archiviosistoricopropaganda-fide/it/archivio-storico/fondi-archivistici>).



html).

⁴ J.-P. RUBIÉS, "Travel Writing as a Genre: Facts, Fictions and the Invention of a Scientific Discourse in Early Modern Europe", «Journées», 1/1 (2000), pp. 5-35, qui p. 6: «that varied body of writing which, whether its principal purpose is practical or fictional, takes travel as an essential condition for its production».

⁵ Come confermato in *SF VI.*, p. 367, nota 1 (ringrazio E. Menegon per aver condiviso questi e i successivi primi dati sul diario di Ilarione). Da una comunicazione personale con P. Aranha risulta però che Ilarione dichiarasse nel 1715 di avere 57 anni, quindi potrebbe essere nato nel 1658; di certo era vivo fino all'ottobre 1724.

⁶ *SF*, vol. V, pp. 467-468.

⁷ Sulle varie controversie asiatiche di età moderna si vedano: D. E. MUNGELLO, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Sankt Augustin-San Francisco, Steyler, 1994; N. STANDAERT, "Christianity Shaped by the Chinese," in R. Po-chia Hsia (a cura di), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, vol. VI, pp. 558-576; I. ŽUPANOV e P.-A. FABRE, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

⁸ Scarne informazioni su di lui sono presenti in K. STUMPF, *Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation, vol. II, September 1706-December 1707* [d'ora in poi *Acta Pekinensia*], a cura di C. von Collani e P. A. Rule, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 478, n. 29. Si veda anche E. MENEGON, "Interlopers at the Fringes of Empire. The Procurators of the Propaganda Fide Papal Congregation in Canton and Macao, and Their Maritime Network, 1700-1823", «Cross-Currents: East Asian History and Culture», VII (May 2018), 1, pp. 30-69, e soprattutto J. METZLER, "Das Archiv der Missionsprokur der Sacra Congregatio de Propaganda Fide in Canton, Macao und Hong Kong", in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX* (a cura di Ugo Marazzi et al.), Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1985, vol. II, pp. 75-139.

⁹ *Diario*, 25 maggio 1702.

¹⁰ *Ivi*, 26 maggio 1702.

¹¹ *Ivi*, 27 maggio 1702.

¹² *Ivi*, 20 giugno 1702.

¹³ *Ivi*, 8 giugno 1702.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, 13 giugno 1702.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ivi*, 2 ottobre 1702.

¹⁸ *Ivi*, 23 dicembre 1702.

¹⁹ *Ivi*, 22 dicembre 1702.

²⁰ *Ivi*, 27 dicembre 1702.

²¹ *Ivi*, 29 dicembre 1702.

²² *Ivi*, 29 aprile 1703.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, 2 maggio 1703.

²⁶ *Ivi*, 7 luglio 1703.

²⁷ *Ivi*, 12 luglio 1703.

²⁸ *Ivi*, 16 agosto 1703.

²⁹ *Ivi*, 17 agosto 1703.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, 17 agosto 1703.

³² *Ivi*, 18 agosto 1703. Non si trattava soltanto di vestirsi seguendo altre mode, ma di effettuare da un lato un nascondimento e dall'altro anche un mascheramento del proprio stile – nonché delle proprie intenzioni, in un certo senso. Cfr. E. MENEGON: come nascondimento, "The Habit That Hides the Monk. Missionary Fashion Strategies in Late Imperial Chinese Society and Court Culture", in N. Amsler et al. (a cura di), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, London-New York, Routledge, 2020, pp. 30-49; come mascheramento, "The Habit That Hides the Monk: Missionary 'Masking' at the Imperial Court in Early Modern China." In *Mobility and Masks: New Essays on Travel Writing* (a cura di E. C. Goldsmith), Cambridge Mass., Ilex Foundation-Harvard University Press, 2024, pp. 57-83.

³³ *Diario*, 18 agosto 1703.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, 18 agosto 1703.

³⁶ Si ringrazia P. Aranha per avere segnalato l'identità di uno fra i tanti nomi difficilmente identificabili citati da Ilarione. I dati di base su «Monsù Bernard» sono disponibili nel database sviluppato dal France-Asia Research Institute (IRFA), dove effettivamente si conferma la sua presenza a Canton fra 1700 e 1706, ossia in concomitanza a quando anche Ilarione vi giunse (<https://irfa.paris/en/missionnaire/0112-benard-jean/>).

³⁷ *Diario*, 20 agosto 1703.

³⁸ *Ivi*, lettera del 20 agosto 1703.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Si ringrazia E. Menegon per l'aiuto nell'identificazione dei toponimi citati da Ilarione.

⁴⁷ *Diario*, 26 ottobre 1703.

⁴⁸ *Ivi*, 26 ottobre 1703.

⁴⁹ *Ivi*, 4 novembre 1703.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Stumpf, *AP*, vol. II, p. 137, n. 8.

⁵³ Si fa qui riferimento alle *Lettres édifiantes et curieuses* (nonché alle loro varianti in diverse lingue, come il tedesco *Neuer Welt-Bott*), una collezione di lettere raccolte, selezionate e adattate (e talora anche tradotte) dai membri della Compagnia di Gesù per il vasto pubblico.

⁵⁴ Si vedano S. Horlacher (a cura di), *Configuring masculinity in theory and literary practice*, Boston-Leiden, Brill, 2015, pp. 39-51 e "Masculinities in Global Perspective: Hegemony, Contestation, and Changing Structures of Power", «Theory and Society», 45 (2016), pp. 303-318; relativamente alle mascolinità

dei missionari gesuiti di età moderna, cfr. U. Strasser, *Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020.



La città vecchia di Shanghai: rigenerazione urbana, replica o snaturamento?

Un bilancio sul terreno (2024), con particolare riferimento ai siti di interesse gesuitico

di Stefano Piastra

44

Come noto, Shanghai, oggi ufficialmente considerata la città più popolosa al mondo (circa 25 milioni di abitanti), conobbe un impressionante *boom* solamente dopo il 1842.

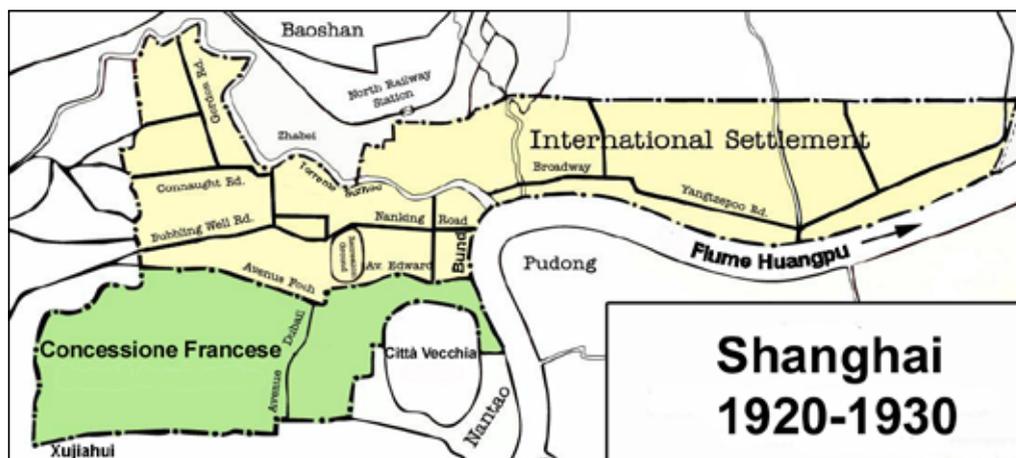
A partire infatti da questa data, il Trattato di Nanchino aprì tale area urbana al commercio occidentale assieme ad altri quattro porti cinesi (Canton, Fuzhou, Xiamen, Ningbo): nel giro di pochi decenni, quello che sino ad allora era stato un centro di medie dimensioni, con un'economia imperniata sul settore tessile e sul commercio regionale tra l'Huangpu, il basso Yangtze e il Mar Cinese orientale, si ampliò a dismisura e si trasformò in una città cosmopolita e policentrica.

La Shanghai originaria, murata e con una morfologia subcircolare, venne ora ribattezzata "città vecchia", mentre attorno ad essa si andarono a sviluppare un *International Settlement* posto sotto l'egida britannica e americana e una Concessione francese (fig. 1)¹.

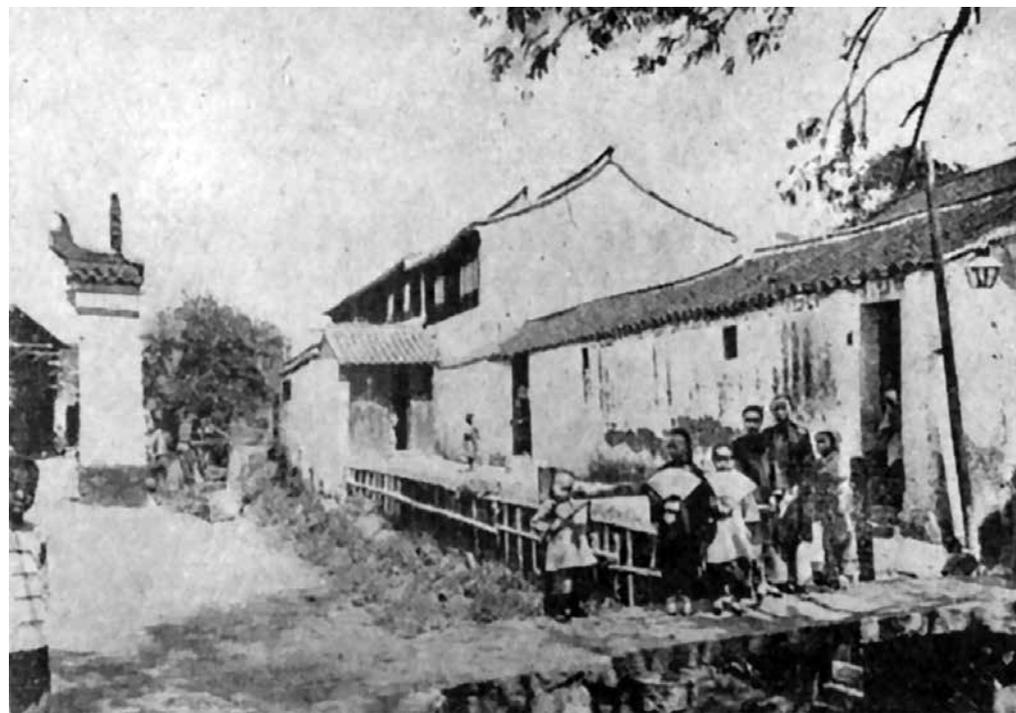
Tale stagione urbana, materializzazione dell'imperialismo occidentale, è stata ribattezzata "Vecchia Shanghai"; la sua conclusione fu segnata dall'inesco della Seconda Guerra Sino-Giapponese (1937), la quale si andò poi a saldare alla Seconda Guerra Mondiale.

Sebbene durante l'età moderna Shanghai fosse, come detto, un centro importante solo a scala regionale, essa rivestì un ruolo significativo in relazione all'attività gesuitica in Cina: Xu Guangqi (1562-1633), preminente intellettuale cinese convertitosi al Cristianesimo, era appunto originario di questa città, dove promosse il culto della religione che egli aveva abbracciato.

Come già analizzato in altre sedi², dal 1608 al 1610 Xu ospitò nella sua residenza shanghaiense, posta sulla principale direttrice viaria est-ovest della città



1



2

e nota come *Jiujianlou* (letteralmente, "Casa delle nove stanze", sulla base dell'originaria planimetria), il gesuita Lazzaro Cattaneo (1560-1640), il quale consacrò una piccola cappella entro tale edificio (fig. 2).

Cattaneo va considerato il primo europeo di cui si ha contezza documentale certa a Shanghai: il suo arrivo segna, *de*

facto, l'inizio ufficiale della lunga storia di cosmopolitismo di tale area urbana; simbolicamente, il *Jiujianlou* costituisce il luogo in cui si materializzò, a Shanghai, l'incontro tra Oriente e Occidente in età moderna.

Dopo la morte di Xu Guangqi (1633), la famiglia Xu continuò a supportare il Cattolicesimo: una nipote dell'intellet-

tuale Ming, nota come Martina Xu o Mardina, acquistò (1640 circa) una grande sala pubblica, costruita circa un secolo prima, ubicata presso il margine urbano settentrionale, detta *Shichun Tang* (“Sala dell’eterna primavera”) e già sede di un circolo di letterati cinesi; la affidò quindi al gesuita siciliano Francesco Brancati (1607-1671), nel frattempo giunto in città. Brancati consacrò l’edificio cinese, ribattezzandolo *Jingyitang* (“Sala dell’adorazione dell’unico Dio”), più tardi conosciuto anche come *Lao Tang* (“Chiesa vecchia”; *Lao Daong* nelle vecchie traslitterazioni occidentali) (fig. 3)³.

Il *Lao Tang* rappresenta la più antica chiesa tuttora esistente nell’intera Cina⁴.

Tra i suoi tanti ulteriori *record* ricordiamo⁵:

- l’essere il luogo in cui, a Shanghai, vennero stampati i primi libri scritti in cinese da un europeo (i catechismi elaborati da Brancati, editi presso la chiesa stessa);

- l’aver ospitato il primo centro di ricerca sino-occidentale nella storia della città, in quanto l’originario campanile della struttura (oggi scomparso) fu impiegato dai gesuiti come osservatorio astronomico;

- il primo luogo a Shanghai in cui vennero seminate specie arboree esotiche importate dall’Europa dai gesuiti: alcuni platani presso il sagrato, al fine di creare un’area ombreggiata in funzione della predicazione all’aperto durante la stagione estiva, a cui rimanda l’odonomo odierno di Wutong Road (“Strada del platano”), presso cui il *Lao Tang* è tuttora ubicato.

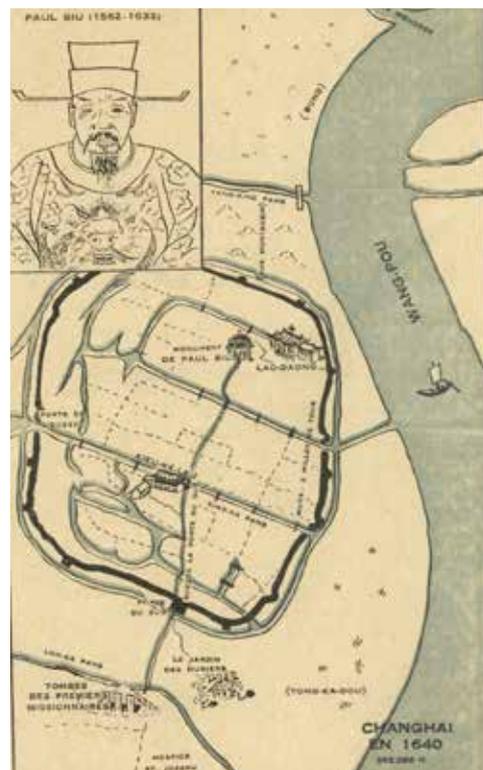
L’originaria Shanghai ospitava dunque entro il perimetro murario, sin dal XVII secolo, due fondamentali luoghi nel contesto dell’incontro sino-europeo nel corso dell’età moderna (fig. 4).

Nonostante il turbine di eventi, distruzioni e cambiamenti di regime politico che interessarono Shanghai negli ultimi secoli, entrambi gli edifici si sono conservati, pur cambiando destinazioni d’uso o perdendo funzionalità, giungendo ai nostri giorni.

Nel corso degli ultimi decenni, sebbene in pessimo stato di conservazione e pressoché rimosse dalla memoria e dalla storia degli studi (specie dopo il 1949, sulla base delle loro connessioni col Cristianesimo), entrambe le strutture sono però state ufficialmente ricomprese tra le strutture edilizie a carattere



3



4



5

storico-culturale protette dalla municipalità shanghaiense.

Recentemente, la storia del *Jiujianlou* e del *Lao Tang* si è andata a intersecare coi nuovi programmi edilizi e urbanistici di Shanghai, nuova megalopoli globale figlia delle riforme denghiane, nel più ampio contesto delle dinamiche iperspeculative che caratterizzano questa città in relazione al mercato immobiliare e delle leggi cinesi, le quali prevedono il diritto all’uso temporaneo del suolo su cui sorge un dato immobile, ma non la proprietà perpetua del suolo medesimo⁶.

La città vecchia di Shanghai, connotata da alta densità ed edilizia “povera”, poco sviluppata in altezza, era giunta relativamente ben conservata sino ai primi anni 2000 circa (fig. 5), essendosi nel

Fig. 1 - L’articolazione della “Vecchia Shanghai” nella sua acme tra gli anni Venti e Trenta del XX secolo (da Piastra, *Shanghai nella letteratura di viaggio italiana*, cit.). La Shanghai originaria (ora ribattezzata “città vecchia”) è attornata dall’International Settlement e dalla Concessione francese

Fig. 2 - Il *Jiujianlou* (letteralmente, “Casa delle nove stanze”), casa Natale shanghaiense di Xu Guangqi, all’interno della quale, tra 1608 e 1610, il gesuita Lazzaro Cattaneo consacrò una piccola cappella. Foto databile alla fine del XIX secolo (da Piastra, *Francesco Brancati, Martino Martini and Shanghai’s Lao Tang (Old Church)*, cit.).

Fig. 3 - La facciata del Lao Tang, edificio cinese consacrato come chiesa dal gesuita siciliano Francesco Brancati nel 1640 circa, in una foto degli anni Trenta del XX secolo (da Piastra, *Francesco Brancati, Martino Martini and Shanghai’s Lao Tang (Old Church)*, cit.).

Fig. 4 - Carta ricostruttiva dei siti cristiani a Shanghai verso la metà del XVII secolo (da Bugnicourt, “Le «Lao-Daong»”, cit.).

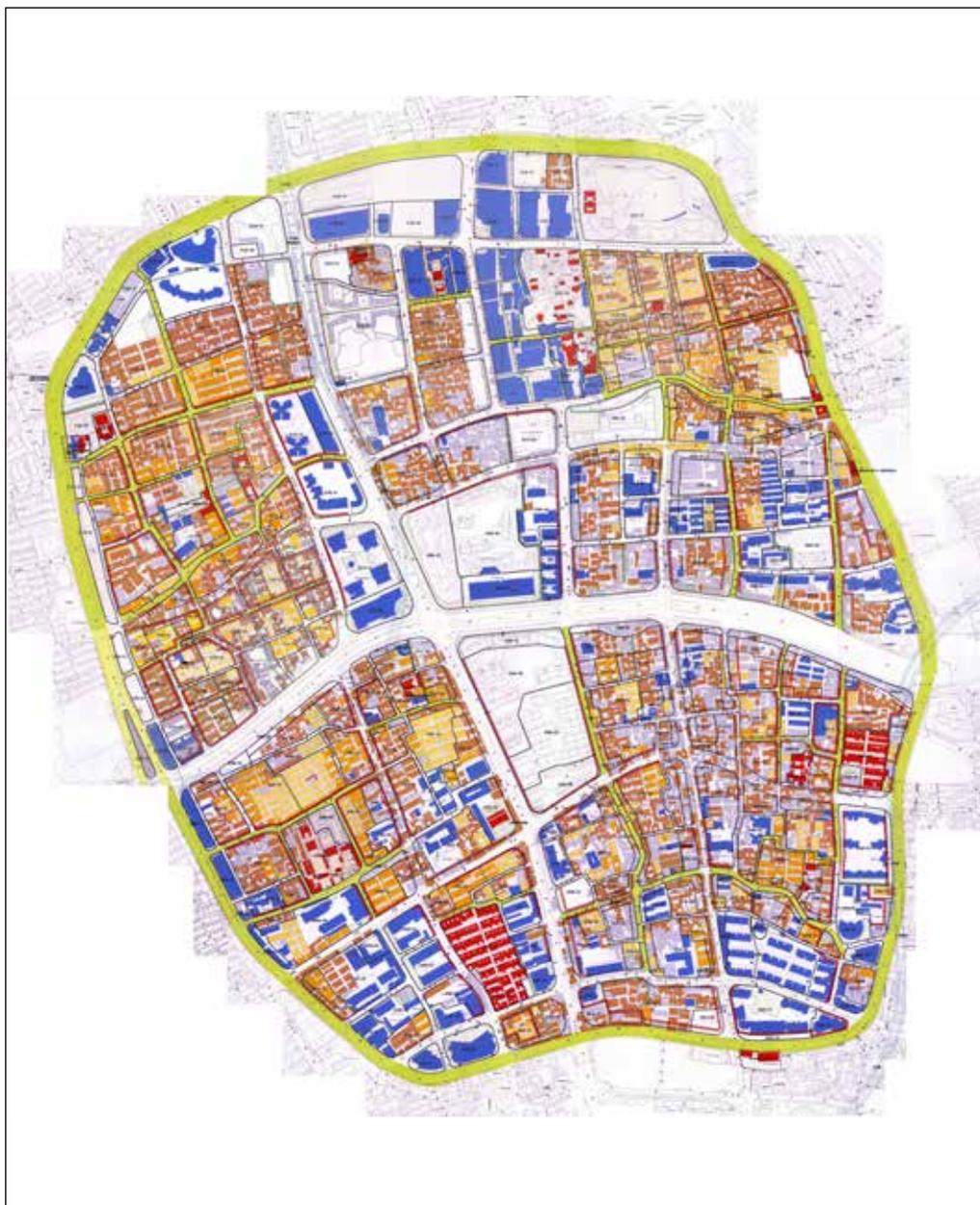
Fig. 5 - La città vecchia di Shanghai prima del 2010. Il tessuto urbano storico, costituito da case basse, con alzata ligneo o a graticcio, risultava ancora in gran parte conservato. La fotografia è ripresa da ovest verso est.



6



7



8

frattempo ritagliata il ruolo di quartiere residenziale centrale, ma con affitti bassi e riservato agli anziani, ai ceti popolari e ai migranti interni⁷.

Evidentemente, una tale soluzione non era però duratura.

Poco dopo sono infatti iniziate vastissime demolizioni di interi settori dell'originario edificato storico della città vecchia (fig. 6), sostituiti da nuovi grattacieli residenziali oppure da nuove strutture in stile cinese, finte antiche e adibite a fini commerciali (figg. 7-8).

Proprio i settori centrale e nord-orientale, i quali ospitano rispettivamente il *Jiujianlou* e il *Lao Tang*, si erano sinora salvati da tali distruzioni e sedicenti rigenerazioni urbane, preservando i propri caratteri originali e risultando ancora pienamente abitati (fig. 9)

In particolare, il *Jiujianlou*, in una configurazione molto più povera rispetto a quella dei tempi di Xu, ubicato in Qiaojia Road, sino al 2017 almeno fungeva da abitazione privata (figg. 10-12).

Il *Lao Tang* giaceva invece, al 2012-2013, abbandonato, eppure integro (figg. 13-15)⁸.

Nel 2014 sono improvvisamente iniziati i lavori pubblici del suo restauro: se di primo acchito una tale operazione avrebbe dovuto essere salutata con toni entusiastici, riguardando uno dei luoghi simbolo della stagione di incontro tra Oriente e Occidente, purtroppo gli esiti finali sfociarono invece in un "falso storico" (una ricostruzione più che un restauro), portando alla totale sostituzione



9



10



11



12



13



14



15

Fig. 6 – Demolizioni nel settore nord-occidentale della città vecchia di Shanghai, attuate per fare posto a nuovi condomini verticali (angolo Heinan Road-Fuyou Road; giugno 2011) (foto S. Piastra)

Fig. 7 – Ricostruzioni in stile finto antico per fini commerciali. Città vecchia di Shanghai (giugno 2011) (foto S. Piastra).

Fig. 8 – Carta della città vecchia di Shanghai al 2007. Il blu indica le nuove edificazioni sino a quel momento sorte in seguito a demolizioni delle strutture storiche (da <http://www.remixtheschoolhouse.com/content/zoning-map-shanghai-old-city-circa-2007>)

Fig. 9 – Limbocco di Wutong Road (città vecchia di Shanghai) nel 2013, vicolo urbano caratterizzato da edifici bassi, alzati lignei oppure con soluzioni a graticcio (foto S. Piastra)

Fig. 10 – Il *Jiujianlou*, casa Natale di Xu Guangqi, nel 2014 (foto S. Piastra). La struttura, in una configurazione molto più povera rispetto all'originale, risultava allora pienamente abitata, così come l'intero quartiere. Al centro è visibile una iscrizione commemorativa recente in cinese, a ricordare i Natali di Xu

Fig. 11 – Il *Jiujianlou* nel 2017, con la nuova iscrizione bilingue, cinese-inglese, apposta dalla municipalità di Shanghai, a sottolinearne lo status di bene culturale protetto (foto S. Piastra)

Fig. 12 – L'interno del *Jiujianlou* nel 2017, con strutture lignee e a graticcio (foto S. Piastra)

Fig. 13 – L'esterno del Lao Tang nel 2013, allora abbandonato (foto S. Piastra)

Fig. 14 – L'interno del Lao Tang nel 2013 (foto S. Piastra)

Fig. 15 – Il Lao Tang nel 2013 (foto S. Piastra).

delle strutture lignee perimetrali (fig. 16). Solo le travature di sostegno del tetto e il tetto stesso furono risparmiati dalla ricostruzione in stile antico (fig. 17).

Ma non è tutto.

A Shanghai, la “fame” di nuovi spazi urbani per il turismo e per gli immobili privati non si è mai davvero fermata, nonostante la pandemia e il recentissimo rallentamento dell'economia cinese.

Nel dicembre 2024, nel corso di un periodo come *Visiting Professor* alla Fudan University a Shanghai, Institute of

il futuro. La municipalità di Shanghai ha infatti optato per un allargamento delle politiche di “rigenerazione urbana” ai settori nord-orientale e centrale della città vecchia (quelli dove sono appunto ubicati i nostri edifici).

Dietro tale definizione si celano in realtà dinamiche politiche, economiche e, in ultima analisi, speculative: gli abitanti (per lo più, come accennato, immigrati cinesi di ceto basso e anziani) di queste aree della città vecchia sono stati spinti a (o fatti) sgomberare e ricollocati

propria *ghost town*, pressoché del tutto spopolate nonostante l'ubicazione centralissima, in attesa dell'avvio di demolizioni massive o ristrutturazioni radicali o creative, comunque non filologiche.

Molte strade, a partire dalla medesima Wutong Road (fig. 18), sono letteralmente murate, e ci è stato fisicamente impossibile raggiungere il *Lao Tang*, isolato entro un settore ad accesso interdetto e privo di residenti. Non ci è stato possibile recuperare informazioni aggiornate riguardo ad esso.

Intere strade, seppure ancora percorribili, vedono porte e finestre delle case sistematicamente sbarrate oppure tamponate per evitare occupazioni abusive o il ritorno dei precedenti residenti (fig. 19), e i corpi edilizi vengono spesso schermati da coperture che celano l'avanzamento dei lavori e lo stato attuale (fig. 20).

Per rendere meno percepibile, e quindi meno psicologicamente impattante, l'aggirarsi in una città vecchia fantasma, i tamponamenti sono stati talvolta ritinteggiati dello stesso colore delle facciate (fig. 21), con cui si confondono; talaltra, troviamo delle pitture murali che dissimulano la vera natura del programma, con slogan o disegni artistici (fig. 22).

Il *Jiujianlou*, oggi ancora accessibile dall'esterno (fig. 23), risulta attualmente non più abitato, come del resto tutte le abitazioni contermini: la lapide bilingue, cinese-inglese, presso la facciata, il quale ne ricorda la protezione come monumento da parte dell'autorità pubblica, confligge platealmente con il quadro attuale e la sua nuova funzione di parcheggio.

Solo i prossimi anni potranno dirci con certezza quale sarà l'esito finale di questi programmi e il futuro dei siti qui analizzati.

Nonostante l'opposizione degli ultimi residenti, veicolata anche dai media cinesi (fatto molto raro nelle dinamiche della Repubblica Popolare, a conferma di un malcelato e diffuso malcontento al riguardo)⁹, appare molto verosimile che il futuro di tutta o quasi la città vecchia di Shanghai sia ormai segnato nella direzione di demolizioni e successive nuove edificazioni oppure di alterazioni sostanziali dell'edificato storico, sotto forma talora di grattacieli residenziali per la nuova classe media urbana (la sedicente “rigenerazione” del titolo del presente contributo), talaltra in stile fin-



16



17



18



19



20

Historical Geography, sono ritornato per sopralluoghi sistematici nella città vecchia e per visionare gli sviluppi relativi al *Jiujianlou* e al *Lao Tang*.

La situazione che mi si è posta davanti agli occhi non fa ben sperare per

altrove, sulla base del già citato principio di proprietà pubblica del suolo su cui sorgono le case, a cui si saldano le pratiche degli espropri.

Tali zone si presentano al momento (dicembre 2024) come una vera e

to antico per fini commerciali (la “replica” del titolo).

È invece poco credibile che il *Jiujianlou* e il *Lao Tang* vengano abbattuti, costituendo monumenti protetti da parte di quella stessa municipalità shanghaiense che sta portando avanti i programmi edilizi della città vecchia.

Risulta dunque probabile che entrambi gli edifici saranno risparmiati dall'atterramento, ma subiranno forse interventi radicali di semi-ricostruzione e/o verranno destinati a nuovi utilizzi in campo museale o culturale.

Se questa previsione si avvererà, in futuro potremo sì ancora visitare il *Jiujianlou* e il *Lao Tang*, ma decontestualizzati entro una “nuova città vecchia” di Shanghai, gentrificata da un lato, ipercommerciale e *fake* dall'altro: meri “orpelli” museali in un quartiere privo di servizi di base, che vivrà solo o quasi di giorno per i turisti e dove di notte dormiranno alcuni nuovi residenti di ceto medio-alto. In poche parole, forse ancora una *urbs* (sebbene di neocostruzione o ricostruzione), ma non più una *civitas*.

Certo, si tratterebbe di un fatto tutt'altro che isolato nelle politiche urbane cinesi (si pensi alla totale distruzione della città vecchia di Tianjin, portata avanti agli inizi degli anni 2000¹⁰), ma che speravamo non accadesse nel 2024 in una megalopoli come Shanghai, da sempre l'avanguardia dell'innovazione tecnologica, sociale e culturale nella RPC. A maggior ragione poi per via del fatto che è lo stesso organismo municipale a pianificare questi lavori: simbolicamente, è la Shanghai del XXI secolo che fagocita sé stessa, ossia il proprio nucleo generatore *ante*-1842.

In sintesi, quanto da noi auspicato¹¹ vari anni fa in relazione a una musealizzazione del *Lao Tang* diventerà forse realtà nel futuro prossimo, ma in una cornice complessiva che avrà visto la perdita irreversibile della “vera” città vecchia di Shanghai e delle relazioni sociali dei suoi abitanti, andando a banalizzare i grandi valori dei due edifici qui analizzati.

NOTE

¹ S. Piastra, *Shanghai nella letteratura di viaggio italiana. Realtà e percezione di un emporio fluviale diventato megalopoli*, Pàtron, Bologna, 2020, pp. 15-26.

² L. Bugnicourt, “Le «Lao-Daong» [sic]”, *La Revue Nationale Chinoise*, XXXVIII, 125,



21

1940, pp. 127-146; O. Merekina, *The Old Catholic Church in Shanghai. A 350-year-old Treasure*, in P. Santangelo (ed.), *Ming Qing Studies*, Aracne, Roma, 2013, pp. 275-284; S. Piastra, *Shanghai's Lao Tang ('Old Church') in Historical Cartography. Mapping and Perception of a Sensitive Place*, in *Historical Geography and Cartography of the Far East. International Symposium*, (Fudan University, Institute of Historical Geography; Shanghai, October 25th, 2014), Extended Abstract all'URL <http://amsacta.unibo.it/4095/>; Id., *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), University of Trento, Trento, 2016, pp. 159-181; G. Casacchia, “Una Chiesa italiana del seicento a Sciangai”, *Intorcettiana*, I, 2019, pp. 56-59.

³ Il fatto che il *Lao Tang* costituisse la più antica chiesa di Shanghai era ancora ben chiaro in Occidente nei primi decenni del Novecento: l'Archivio Alinari (www.alinari.it) conserva una foto storica del nostro edificio, di autore ignoto e risalente al 1930-1935 circa, con didascalia “La prima chiesa cattolica di Shanghai, in Cina” (identificativo GCQ-F-009223-0000; Collezione: Archivi Alinari-Archivio Genio Civile, Firenze).

⁴ Zhou Jin, *Shanghai Church* [sic], Tongji University Press, Shanghai, 2014, p. 69.

⁵ Piastra, *Francesco Brancati, Martino Martini and Shanghai's Lao Tang (Old Church)*, cit., pp. 176-177.

⁶ Id., *Le città cinesi. Tendenze evolutive dalla Prima Guerra dell'Opio a oggi*, in M. Marchi (a cura di), *Città dell'Asia. Ricerche geografiche e storico-culturali*, BUP, Bologna, 2017, p. 142.

⁷ Cf. l'enfasi riservata alla vitalità sociale e al colore della città vecchia in anni recenti presente in Shen Zuwei (ed.), *150 Years of the Old Town in Shanghai*, Shanghai People's Fine Arts Publishing House, Shanghai, 2009, p. 7.

⁸ Casacchia, “Una Chiesa italiana del seicento a Sciangai”, cit., pp. 58-59, figg. 1-2.

⁹ <https://www.163.com/dy/article/J0SRCF-VL0514A42S.html>.

¹⁰ Piastra, *Le città cinesi*, cit., pp. 137, 139, fig. 4.20.

¹¹ Id., *Francesco Brancati, Martino Martini and Shanghai's Lao Tang (Old Church)*, cit., pp. 177-178.



22



23

Fig. 16 – Il Lao Tang nel 2017, dopo i lavori di restauro (in realtà, di ricostruzione quasi totale) (foto S. Piastra).

Fig. 17 – Il Lao Tang nel 2017: le strutture in gran parte alterate, a confronto col tetto originale (foto S. Piastra).

Fig. 18 – Wutong Road nel dicembre 2024, letteralmente murata nel contesto dei nuovi programmi urbani che coinvolgono i settori centrali e nord-orientali della città vecchia shanghaiense. Il Lao Tang, ubicato lungo tale via, è attualmente isolato e inaccessibile (foto S. Piastra).

Fig. 19 – Strade ancora accessibili della città vecchia di Shanghai, ma con finestre e porte murate o sbarrate (dicembre 2024; foto S. Piastra).

Fig. 20 – Alcune case presso Danfeng Road, avvolte da coperture che celano l'avanzamento dei lavori e lo stato attuale (dicembre 2024; foto S. Piastra).

Fig. 21 – Case con accessi e finestre tamponati e ritinteggiati dello stesso colore delle facciate, al fine di rendere meno visibile l'intervento (dicembre 2024; foto S. Piastra).

Fig. 22 – Scritte o disegni murali sulle case sgomberate, ad attenuare l'impatto visivo dei lavori e dell'assenza di abitanti. Settore centrale della città vecchia presso Qiaojia Road (dicembre 2024; foto S. Piastra).

Fig. 23 – Il Jiujianlou oggi, ancora accessibile dall'esterno sebbene attualmente non più abitato, come del resto tutte le abitazioni contermini, e riutilizzato come parcheggio. Al centro, a mo' di materializzazione delle contraddizioni dei programmi attuali, l'iscrizione che ne ricorda la protezione come bene culturale (dicembre 2024; foto S. Piastra).



Michele Ruggieri, SJ. and His Translation of the *mingde* in *Da Xue*

耶穌會士羅明堅和《大學》「明德」的西文翻譯*

di Xie Mingguang 作者姓名 (中) 謝明光 (traduzione dal cinese di Armando Alessandro Turturici)

50

本文以歷史編纂學之角度，根據耶穌會士羅明堅留下的《大學》西文手稿，比較了《大學》「明德」與其西文翻譯「自然之光」，探討了近代早期入華的耶穌會士如何用西方語言翻譯儒學概念，並構建兩者之間的關係。在此過程中，文本將深入西方的基督教思想傳統中，討論這一翻譯如何回應自托馬斯·阿奎那以來的基督教神學，並揭示羅明堅在華傳教的思想及現實意義。

關鍵詞：羅明堅、「明德」、「自然之光」、儒家經典翻譯、基督教神學

Taking a perspective of historiography, this paper compares “Mingde” (明德) in *Da Xue* (大學) with its translation, *lumbre natural*, by the Italian Jesuit Michele Ruggieri. In doing so, it intends to explore how the Jesuit missionaries in China rendered the Confucian concept “Mingde” in Western languages and built connections between them. Besides, this paper takes a deep dive into the traditional Christian thoughts in the West and discusses how the translation of “Mingde” responds to the Christian theology since Thomas Aquinas. Finally, this paper makes an attempt to disclose Michele Ruggieri’s missionary philosophy in China and its practical significance.

Key words: Michele Ruggieri, “Mingde”, “lumbre natural”, Translation of Confucian Classics, Christian Theology

Introduzione

Il 31 maggio 1590, Giorno della Visitazione della Beata Vergine Maria, il virtuoso gesuita Michele Ruggieri (1543-1607), durante il pranzo al seminario dei gesuiti di Roma, riferì ai

suoi confratelli della sua esperienza missionaria in Cina. Fu la prima visita a Roma dalla sua partenza nel novembre del 1577. Un altro gesuita presente, Pietro Paolo Rossi (1560-1600), ascoltò il suo resoconto e successivamente, in una lettera del 14 luglio dello stesso anno, comunicò a padre Orazio Torsellino (1544-1599), preside del seminario di Firenze, i dettagli di quanto appreso. Tra le varie questioni menzionate da Padre Rossi, si parlò della filosofia cinese:

«La loro filosofia si occupa esclusivamente di virtù ed etica. A questo riguardo, possiedono ventiquattro libri. Padre Ruggieri ha già tradotto i primi quattro. L’inizio di questi libri recita: “Tutta la conoscenza pratica è suddivisa in tre categorie, necessarie affinché le persone possano gestire se stesse, le famiglie e lo Stato”, e prosegue discutendo su molteplici livelli simili. Padre Ruggieri ha impiegato cinque anni per apprendere questa filosofia.»

I “quattro libri” citati da Rossi si riferiscono ai testi confuciani. In quel momento, Rossi probabilmente non aveva ancora esaminato il manoscritto della traduzione di Ruggieri di questi “quattro libri”, infatti la parte iniziale menzionata non appare in nessuno dei manoscritti tradotti da Ruggieri. Tuttavia, la comprensione di Rossi riguardo all’etica e alla filosofia cinese, e le relazioni tra individuo, famiglia e Stato, rappresentano un’interpretazione dei “quattro libri” nel contesto culturale europeo, il cui fondamento è certamente attribuibile a Ruggieri.

Nel novembre del 1579, Ruggieri, originario d’Italia, approdò a Macao passando dall’India. Sotto la guida di Padre Alessandro Valignano (1539-1606), iniziò a studiare la lingua cinese e a leggere i classici cinesi. In anni seguenti, si dedicò anche a tradurre parte dei classici cinesi in diverse lin-

gue occidentali, contribuendo in modo significativo ai primi scambi culturali tra Oriente e Occidente. Oggi, alcuni di questi manoscritti sono andati perduti, mentre altri giacciono dimenticati in archivi sparsi per l’Europa. Con il proliferare degli studi sugli scambi culturali tra Oriente e Occidente, questa storia e questi documenti hanno iniziato a suscitare grande interesse nel mondo accademico, con buoni risultati.

Tuttavia, rimane fondamentale interrogarsi su come comprendere questi documenti nel contesto storico e intellettuale degli scambi culturali dell’epoca. Pertanto, questo saggio si basa sui manoscritti della traduzione dei “quattro libri” di Ruggieri, esaminando la traduzione in lingua occidentale del concetto astratto di *mingde* (明德) all’inizio del *Daxue* (大學) “Grande Studio”.

Si intende analizzare come i missionari, al loro ingresso in Cina, costruirono le relazioni tra concetti attraverso le loro traduzioni, e come queste traduzioni rispondessero alle idee e alle culture delle rispettive società del tempo, costituendo il fulcro del nostro studio.

Mingde, il Confucianesimo della scuola Cheng-Zhu e i Gesuiti in Cina

Il concetto di *mingde*, comunemente tradotto come “virtù luminosa”, è fondamentale nel pensiero confuciano e si riferisce alla virtù. Nel *Daxue* (大學) “Grande Studio”, il significato di *mingde* non è fisso e si evolve col susseguirsi del tempo. Prima dell’interpretazione di Zhu Xi (1130-1200) e della scuola confuciana Cheng-Zhu, *mingde* era spesso considerato alla stregua di *zhide* (至德), “virtù suprema”. Ad esempio, Zheng Xuan (127-200), un grande esegeta della



dinastia Han, nel commentare il *Daxue*, interpretava *mingde* come *zhide*, definendo altresì il concetto di *mingmingde* (明明德) come il “manifestare la virtù suprema.

Anche l'esegeta della dinastia Tang, Kong Yingda (574-648), sosteneva che “il significato di *mingmingde* è che il principio del *Daxue* consiste nel chiarire e rivelare la propria virtù luminosa, il che implica che una persona possiede già la virtù luminosa e deve semplicemente metterla in evidenza.” Da Zheng Xuan a Kong Yingda, *mingde* è stato visto come un'espressione del perfezionamento morale individuale.

Successivamente, Zhu Xi ha approfondito il significato di *mingde*, non solo chiarendo il suo riferimento specifico, ma anche tracciandone e discutendone le origini, rendendolo parte della sua elaborazione filosofica. Zhu Xi scrisse:

«*Mingde* è ciò che l'uomo riceve dal Cielo, e in quanto è vuoto e non oscurato, è capace di rispondere ai molteplici principi e agli eventi del mondo. Tuttavia, essendo soggetto alle limitazioni del temperamento e alle passioni dell'uomo, a volte viene offuscato; tuttavia, la sua essenza luminosa non smette mai di esistere. Pertanto, lo studente deve seguire ciò che emerge per renderlo nuovamente luminoso e ripristinare il suo stato originario.»

Zhu Xi sottolineò che il concetto di *mingde* proviene dal “Cielo” o dalla “ragione celeste”. La caratteristica di *mingde* è quella di essere “vuoto e luminoso”, e ha la funzione di “rispondere a molti principi”.

Ma cosa significa “vuoto e luminoso”?

«Solo quando l'essere umano riceve la sua corretta energia e la sua natura è pura, il suo cuore diventa prezioso; in questo modo, all'interno del suo essere c'è un vuoto luminoso, e tutti i principi sono presenti. Questo è ciò che lo distingue dagli animali. Questo è ciò che gli permette di diventare come Yao e Shun, capaci di partecipare all'armonia del Cielo e della Terra per promuovere l'educazione. Questo è ciò che si intende per *mingde*.»

“Vuoto e luminoso”, o “vuoto luminoso”, rappresenta lo stato originario di *mingde*, che è di per sé un'entità luminosa, priva di oscurità; quando una persona lo raggiunge, questo diventa virtù. *Mingde*, come la parte più prezio-

sa della natura umana, è fondamentale per distinguere l'essere umano dagli animali. *Mingmingde* implica che, attraverso l'apprendimento del “grande uomo”, si possa realizzare questo stato originario, ed è il fine ultimo del *Daxue*.

Durante le dinastie Yuan, Ming e Qing, il neoconfucianesimo fiorì, in particolare dopo l'introduzione della politica di “governo confuciano” durante la dinastia Yuan. I “Quattro Libri”, curati da Zhu Xi, divennero l'unico riferimento per gli esami di stato e un importante documento di propaganda dell'ideologia ufficiale. Le interpretazioni del *mingde* nel *Daxue* erano quasi tutte basate su quelle di Zhu Xi, come evidenziato dagli studiosi della dinastia Ming, come Wang Yangming (1472-1529) e Zhang Juzheng (1525-1582), così come nell'opera *Daxue Jieyi* compilata dall'imperatore Kangxi durante la dinastia Qing.

Tuttavia, verso la fine della dinastia Ming e all'inizio della Qing, emerse una contrapposizione tra le tradizioni Han e Song, portando a critiche nei confronti del pensiero della scuola confuciana Cheng-Zhu. In questo periodo, il *Daxue* e il *Zhongyong* (中庸) “Il Giusto Mezzo”, originariamente indipendenti dal *Liji* (礼记) “Il libro dei Riti”, vennero riuniti con altri capitoli di quest'ultimo, e l'interpretazione dei classici non seguì più pedissequamente quella di Zhu Xi. In tale contesto, l'interpretazione di *mingde* cominciò a mutare. Ad esempio, Duan Yucai (1735-1815) criticò le spiegazioni della scuola confuciana di Cheng-Zhu usando metodi di ricerca filologica, affermando, in risposta a Zheng Xuan, che: «Da ciò che è sottile a ciò che è evidente, da ciò che è evidente a ciò che è estremo, la luce si diffonde ovunque; questo è il *mingmingde* nel mondo.» Pertanto, la sua interpretazione negò la limitazione della “virtù luminosa” all'ambito delle virtù personali, come sostenuto da Kong Yingda.

Un altro studioso della dinastia Qing, Ruan Yuan (1764-1849), nel redigere il *Shisanjing Zhushu* (十三經注疏) “Commentario e spiegazioni dei tredici classici”, adottò le posizioni di Zheng e Kong, riportando il significato di *mingde* al campo delle virtù personali. Anche se le loro interpretazioni erano in contrasto, entrambi tendevano a far scomparire il colore neoconfuciano.

Nella storia del pensiero cinese, le

interpretazioni di *mingde* nel *Daxue* cambiarono a seconda delle differenze nei punti di vista degli studiosi riguardo alla sua origine. La questione se *mingde* derivi dal “Cielo” o dalla “ragione celeste” rappresenta una distinzione cruciale. Come si vedrà, anche i missionari arrivati in Cina prestarono attenzione al problema dell'origine di *mingde*, e ciò si riflette nel processo di traduzione.

L'Importanza dei Classici Cinesi per i Gesuiti

Nel periodo di transizione tra le dinastie Ming e Qing, i gesuiti che entrarono in Cina iniziarono a comprendere sempre più l'importanza dei classici confuciani nella società cinese. Questi testi non erano solo fondamentali per gli studiosi cinesi che partecipavano agli esami imperiali, ma costituivano anche eccellenti strumenti per l'apprendimento della morale.

Matteo Ricci (1552-1610), riflettendo sulle sue esperienze e lezioni nel ministero in Cina, scrisse:

«Confucio raccolse quattro antichi testi e ne scrisse un quinto. Questi sono noti come i “Cinque Classici”. Queste opere discutono o delle pratiche esemplari degli antichi nel governo, o di articoli relativi a tali questioni, o di materie legate ai riti e alle cerimonie cinesi, o di avvertimenti sulla prudenza in relazione agli eventi accaduti. Oltre ai “Cinque Classici”, ci sono altri tre o quattro autori che hanno raccolto una serie di massime morali senza un ordine preciso, e questa raccolta è nota come i “Quattro Libri”, molto rispettati. Questi sono i nove testi più antichi della Cina, da cui derivano quasi tutte le altre opere e che quasi comprendono ogni conoscenza.»

Questi nove testi, che «quasi contengono tutti i caratteri cinesi», erano importanti strumenti per l'apprendimento della lingua cinese da parte dei missionari. In qualità di uno dei fondatori del ministero missionario in Cina, Ricci stabilì un ambizioso programma di studio che prevedeva che insegnanti cinesi leggessero i contenuti dei “Quattro Libri” e dei “Cinque Classici” ai missionari.

Per Ricci, i “Quattro Libri” e i “Cinque Classici” non servivano solo per l'apprendimento linguistico, ma erano anche testi fondamentali per compren-



dere la “morale” cinese. Queste opere rappresentano grandi scritti della filosofia cinese, discutendo di devozione, avvertimenti utili per la vita umana e i percorsi verso l’acquisizione della virtù, senza nulla da invidiare agli antichi filosofi europei.

Il 4 novembre 1595, in una lettera inviata al superiore generale dei gesuiti a Roma, Claudio Acquaviva (1543-1615), Ricci scrisse di aver trovato in questi testi «molti passaggi utili per la diffusione della nostra fede, poiché vi si parla anche dell’unicità di Dio, dell’immortalità dell’anima e della beatitudine eterna».

Matteo Ricci e la Trasformazione dell’Immagine dei Gesuiti in Cina

Le parole di Matteo Ricci ci ricordano un’altra importante questione: nello stesso anno, Ricci decise di cambiare l’immagine dei gesuiti in Cina. Si tolse l’abito religioso, smise di definirsi “monaco occidentale” e cominciò a indossare abiti da letterato cinese, lasciando crescere barba e capelli, presentandosi così come un “teologo e predicatore letterato” nella società cinese. Questo cambiamento d’immagine è significativo nella storia della diffusione del cattolicesimo in Cina, in quanto si ritiene abbia favorito il progresso della missione, riflettendo un cambiamento nel pensiero missionario dei gesuiti in Cina: si passò da una strategia simile a quella buddista a un approccio di “completamento del confucianesimo e sostituzione del buddismo”, abbandonando le modalità di missione adottate in precedenza da padre Michele Ruggieri.

In questo contesto, il “Trattato sulla vera religione” (天主聖教實錄) di Ruggieri, stampato a Zhaoqing, Guangdong, il 29 novembre 1584, appare anacronistico: in quest’opera, Ruggieri si definisce “monaco del Regno di India” e discute di dottrine cristiane con i cinesi. In realtà, già nel 1593, Ricci, sotto la direzione di padre Alessandro Valignano — figura autoritaria per gli affari asiatici — stava preparando un nuovo manuale di catechismo, il che confermava internamente il cambiamento di approccio, strategia e obiettivi. Per facilitare la stesura di questo manuale, Valignano desiderava che Ricci traducesse i “Quattro Libri” in latino. Così, con lo sviluppo delle mis-

sioni gesuite in Cina, i “Quattro Libri” divennero un’importante base teorica per la nuova strategia missionaria.

In effetti, Michele Ruggieri, che era entrato in Cina tre anni prima di Ricci, aveva già iniziato a studiare alcuni testi confuciani all’inizio della sua missione. Il 12 novembre 1581, in una lettera indirizzata al superiore generale dei gesuiti a Roma, Everardo Mercuriano (1514-1580), Ruggieri, ignaro della morte di Mercuriano, parlava di un libro cinese che stava studiando. Questo libro discuteva “diverse opinioni e conclusioni” riguardo a come i cinesi conducevano una vita morale. Ruggieri menzionava di aver tradotto sommariamente questo testo in latino, pronto a inviarlo per far comprendere il modo di vita dei cinesi. Questo libro, che presentava “diverse opinioni e conclusioni”, potrebbe essere un classico confuciano o uno dei “Quattro Libri”. Durante la sua missione in Cina, Ruggieri dedicò almeno cinque anni all’apprendimento di questi testi, focalizzandosi principalmente sul “Quattro Libri” commentato da Zhu Xi. Tuttavia, dalle sue traduzioni del termine *mingde*, si evince che non seguì l’interpretazione ufficiale di Zhu Xi, differente anche da quelle dei gesuiti che arrivarono in Cina successivamente.

La traduzione di *mingde* da Parte di Michele Ruggieri

Come traduceva Michele Ruggieri il concetto di *mingde* (明德)? In altre parole, come riusciva a trovare nella lingua europea un punto di contatto tra questo concetto astratto e il pensiero cinese, stabilendo una relazione tra i due?

Dai documenti esistenti, sappiamo che la prima traduzione di Ruggieri per *明德* proviene dal manoscritto spagnolo dei “Quattro Libri”, che rappresenta il suo primo tentativo di traduzione. Il 17 dicembre 1589, Ruggieri incontrò a Madrid il re di Spagna Filippo II, già informato del suo ritorno in Europa, raccontandogli delle sue esperienze missionarie in Cina. Durante l’incontro, un cinese che lo accompagnava mostrò al re le cerimonie e i costumi cinesi. Inoltre, Ruggieri lasciò un manoscritto spagnolo dei “Quattro Libri”, in cui scrisse una nota introduttiva:

«Eccellenza: per ottemperare al Suo ordine e poiché presto mi recherò a Roma, non sono riuscito a completare

la traduzione di tutti i testi che i letterati e i funzionari cinesi studiano. Posso solo presentarle questo *principio* e Le chiedo di scusare la mia imprudenza. Se il mio Signore me lo ordina, completerò il resto del libro, la storia cinese, la mappa dell’intero regno e un’altra opera che contenga tutto in ordine. Il nostro Signore protegge la Chiesa cattolica e i membri della Sua famiglia. Michele Ruggieri.»

In questa nota, Ruggieri definisce i “Quattro Libri” come “dottrine” per i letterati e i funzionari cinesi, chiarendo così il loro status in Cina e il motivo della sua traduzione. Tuttavia, a causa di un programma serrato, riuscì a completare solo una parte del lavoro prima di partire per Roma. Oggi, esaminando il manoscritto conservato nella Biblioteca Reale del Monastero di El Escorial, nei dintorni di Madrid, vediamo che Ruggieri tradusse almeno il *Daxue* (大學) “Grande Studio”, il *Zhongyong* (中庸) “Il Giusto Mezzo” e i primi due capitoli dei *Lunyu* (論語) “I Dialoghi”: *Xue Er* e *Wei Zheng*.

Nel manoscritto, Ruggieri traduce *Daxue* come “L’educazione del grande uomo: libro primo di ciò che comunemente si chiama in Cina i Quattro Libri” (“Disciplina de los varones: libro primero de los que comunmente se dizen en la China los quatro libros”). La parola spagnola “varones” ha due significati: si riferisce sia a “persone” in senso generale, sia a “uomini rispettabili e colti”, ossia i cosiddetti *junzi* (君子) “uomini esemplari per virtù e nobiltà d’animo”. All’inizio del XVII secolo, il significato più comune era il secondo. La traduzione di Ruggieri si avvicina quindi all’accento posto da Zhu Xi sull’educazione del “grande uomo” nel *Daxue*, suggerendo un’influenza da parte di quest’ultimo.

Inoltre, Ruggieri sottolinea la posizione del *Daxue* all’interno dei “Quattro Libri”, in linea con l’ordinamento di Zhu Xi, che colloca il *Daxue* al primo posto. La traduzione di Ruggieri per la frase iniziale contenente *mingde* (明德) viene presentata come segue:

“Tutte le ragioni per l’educazione degli adulti sono comprese nella conoscenza della luce naturale (a), nella formazione degli individui (b), e nella perseveranza nel bene (c). (a) Questa è una conoscenza pratica; (b) educare



gli altri attraverso l'esempio; (c) questa perseveranza è ciò che perfeziona le due parti precedenti dell'educazione."

Michele Ruggieri traduce *mingde* come "luce naturale" ("lu[m]bre natural"), che, per il suo significato letterale, è chiaramente diverso da quanto espresso dagli studiosi della dinastia Han e Tang, che parlavano di *zhide* o "virtù luminosa", e si distingue anche dalle interpretazioni dei neoconfuciani come Zhu Xi, che parlavano di "Cielo" o "principio celeste".

Questa traduzione spagnola di Michele Ruggieri delle "Quattro Scritture" non è completa. In versioni successive ha apportato modifiche a alcune parole, ma la traduzione di *mingde* è stata mantenuta anche nelle altre sue traduzioni. Una di queste è il manoscritto latino delle "Quattro Scritture" conservato nella Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (BNCR). Si tratta di una traduzione completa delle "Quattro Scritture". Dalla data lasciata su questo manoscritto, risulta che Michele Ruggieri ha iniziato a tradurre il *Daxue* nel novembre 1590 e ha completato la traduzione del "Lunyu" la notte del 20 novembre 1592, giorno della Madonna della Rivelazione. A differenza della traduzione spagnola, il manoscritto latino della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma traduce *Daxue* come "educazione umana" (*humana institutio*), senza enfatizzare il gruppo specifico a cui si rivolge l'educazione. Tuttavia, la traduzione di *mingde* rimane la stessa: "luce naturale" (*lumine naturae*).

Dopo il suo ritorno in Italia, Michele Ruggieri, durante i suoi incontri con altri padri gesuiti, mostrò loro la traduzione delle "Quattro Scritture", tra cui il padre Antonio Possevino (1533-1611). Possevino era un teologo, scrittore e diplomatico. Durante la stesura della sua opera "Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda", Michele Ruggieri fornì a lui un'ampia gamma di informazioni di prima mano sulla Cina, inclusi dati geografici, classici confuciani e persino la traduzione latina del catechismo cinese di Luo, *Tianzhushengjiao shilu*. Nel 1593, quest'opera, destinata a formare alti ecclesiastici e nobili cattolici, fu pubblicata per la prima volta a Roma, e la parte relativa alla Cina apparve nel nono volume (*liber*). Possevino incluse la parte

introduttiva (*initium*) del *Daxue* come prova che i testi cinesi sono legati alla "moralità", apportando alcune modifiche alla traduzione di Michele Ruggieri. Tuttavia, accettò la traduzione di Luo per il termine *mingde*, che rimase "luce naturale" (*lumine naturae*), affermando che *mingmingde* corrispondeva anch'esso alla "conoscenza della luce naturale".

Dal termine *mingde* a "luce naturale", dalla traduzione spagnola a quella latina, questo rappresenta un piccolo frammento della diffusione delle "Quattro Scritture" in Europa, tradotte da Michele Ruggieri. Questi manoscritti, una volta completati, non furono pubblicati ufficialmente, ma non furono neanche trascurati; grazie ai contatti sociali di Michele Ruggieri in Europa, divennero noti a alcune persone, diventando uno dei primi documenti attraverso i quali la società europea (soprattutto la nobiltà e il clero) iniziò a comprendere il pensiero confuciano cinese. Per i gesuiti in Cina, dato l'importante ruolo delle "Quattro Scritture" nella missione, il progetto di traduzione dei classici confuciani continuò anche dopo il ritorno di Michele Ruggieri in Europa.

Il 10 dicembre 1593, Matteo Ricci scrisse al Superiore generale dei Gesuiti, Acquaviva, informandolo che stava traducendo le "Quattro Scritture" (dicendo che tre volumi erano già completati e ne restava uno), e che intendeva includere brevi annotazioni da inviare in Europa. Si sa inoltre che il padre Nicolas Trigault, originario del Belgio, pubblicò nel 1626 in Cina un'edizione delle "Cinque Classiche" (*Pentabiblion Sinense*) con traduzione e commento. Purtroppo, i manoscritti di entrambi non sono stati ancora rinvenuti.

All'inizio della dinastia Qing, con la stabilizzazione della situazione sociale in Cina, i gesuiti presenti nel paese vissero un nuovo picco nella traduzione dei classici confuciani. Nel 1662, il gesuita portoghese Inácio Da Costa (1603-1666) e il gesuita italiano Prospero Intorcetta (1626-1696) pubblicarono a Jianchang, nella provincia di Jiangxi, il libro *Sapientia Sinica*, che includeva la traduzione latina del *Daxue*. Questo libro, utilizzato come materiale didattico per insegnare la lingua cinese ai missionari in arrivo, presentava la prima frase del *Daxue*, cioè i "Tre Principi", tradotta da Da Costa nel seguente modo:

"Riguardo all'educazione conosciuta dagli adulti, essa risiede nel potere spirituale dato da Dio all'uomo - l'anima - che lo può riportare alla sua originaria purezza, ma che è coperta dai desideri terreni; consiste nel rinnovare il popolo attraverso l'incoraggiamento e l'esempio; consiste nel perseverare fermamente nel bene supremo, seguendo, in ogni cosa, i comandi fondati."

Come i filosofi del neoconfucianesimo della dinastia Song e Ming, Inácio Da Costa spiegò l'origine di *mingde* nella sua traduzione, considerandolo come "il potere spirituale dato da Dio all'uomo" (*spiritualem potentiam à coelo inditam*), identificandolo con "anima". Da Costa stabilì quindi una relazione diretta tra *mingde* e il "Cielo" (*coelum*).

Nel 1687, un altro gesuita belga, Philippe Couplet (1623-1693), pubblicò a Parigi un'opera intitolata *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita*, realizzata in collaborazione con altri gesuiti, tra cui Prospero Intorcetta, Christian Wolfgang Herdtrich e François de Rougemont. In questo lavoro in latino, dedicato al re di Francia Luigi XIV, la relazione tra *mingde* e "Cielo" fu nuovamente chiamata in causa: *mingde* è definito come "ragione naturale" (*rationalem naturam*), mentre *mingmingde* è descritto come "l'atto di chiarire o coltivare la ragione naturale guidata dal Cielo, proprio come uno specchio molto luminoso, che rimuove le macchie per tornare alla sua originaria purezza."

Come Da Costa, anche la traduzione di Couplet per *mingde* ha una radice: il "Cielo" (*coelum*). Così, la traduzione di Couplet si allinea con le discussioni di Zhu Xi sull'origine di *mingde* e si avvicina ancor di più all'interpretazione di Zhang Juzheng.

Nella concezione cristiana occidentale, il "Cielo" (*coelum*) è considerato parte della natura; sebbene creato da Dio, non è stato santificato. Quando Inácio Da Costa, Prospero Intorcetta e Philippe Couplet tradussero *mingde*, attribuirono la sua origine a questo "Cielo", riflettendo il carattere panteistico della cultura cinese e mantenendo una distanza rispetto all'approccio di Matteo Ricci, che identificava direttamente il "Cielo" nei classici cinesi con il Dio cristiano (*Deus*).

Allo stesso modo, questi gesuiti non seguirono la traduzione di Michele



Ruggieri che usava “luce naturale” per *mingde*. Questo può essere dovuto al fatto che il lavoro di Luo non era stato pubblicato, e il padre Fàbregas espresse opinioni negative sulla sua competenza linguistica, ritenendolo incapace di un buon lavoro di traduzione e quindi non autorizzando la pubblicazione della sua versione in Europa. Tuttavia, un motivo importante potrebbe essere che Michele Ruggieri non voleva riconoscere la relazione tra *mingde* o “luce naturale” e il “Cielo” naturale, trascurando intenzionalmente o meno l'enfasi di Zhu Xi sulla connessione tra *mingde* e “Cielo”.

Per Michele Ruggieri, *mingde* conteneva naturalmente un significato teologico, come si evince dalla sua traduzione “luce naturale”.

“Luce naturale”: dall'Europa alla Cina

Per le élite intellettuali europee, in particolare per i membri del clero, il concetto di “luce naturale” non era estraneo. Già nel medioevo, nella filosofia scolastica, “luce naturale” era un tema di discussione teologica. Il filosofo Alberto Magno (Albertus Magnus, 1206-1280) sosteneva che esistessero due modi di rivelazione: “uno è attraverso la luce naturale che è con noi, la luce rivelata ai filosofi; l'altro è la luce della fede, che proviene dal mondo divino e ci illumina dall'alto.” Tra queste, la “luce naturale” è legata alla filosofia, mentre la “luce della fede” è collegata alla fede. Questa distinzione di Alberto Magno è stata ripresa dal suo allievo, il grande teologo medievale Tommaso d'Aquino (Thomas Aquinas, 1224-1274).

Nella prima sezione della sua *Summa Theologiae*, riguardo alla necessità della sacra scrittura, Aquinas scrisse:

“Le stesse cose possono essere trattate dalla filosofia in base a ciò che è conoscibile attraverso la luce della ragione naturale (*lumine naturalis rationis*), mentre un'altra disciplina può esaminarle in base a ciò che è riconosciuto attraverso la luce della rivelazione divina (*lumine divinae revelationis*), e non c'è nulla di sbagliato in questo. Pertanto, la teologia della sacra scrittura e quella parte della teologia considerata filosofia non appartengono alla stessa categoria.”

Come il suo maestro, anche Tommaso d'Aquino riteneva che la “luce

della ragione naturale” e la “luce della rivelazione divina” fossero destinate a risolvere problemi differenti. Nella sua opera “Se la sacra scrittura è una scienza”, Aquinas fece ulteriori distinzioni tra queste due forme di conoscenza. Sostenne che una disciplina può essere risolta attraverso la “luce naturale dell'intelletto” (*lumine naturali intellectus*), come l'aritmetica e la geometria; mentre la “divina dottrina” (*divina doctrina*), cioè la scienza di Dio e dei beati (*scientiae Dei et beatorum*), deve essere risolta attraverso la “luce della scienza superiore” (*lumine superioris scientiae*), che si basa sui principi rivelati da Dio stesso.

Pertanto, la “luce naturale dell'intelletto” non può esaminare completamente le cose studiate dalla “luce della rivelazione divina”, ma può solo affermare quelle conoscenze che la ragione umana è in grado di comprendere. Inoltre, a causa della caduta e della cupidigia dell'uomo, la “luce naturale dell'intelletto” può commettere errori, e solo pochi riescono a conoscere la verità divina attraverso di essa; così, la “scienza divina” guidata dalla “luce della rivelazione divina” è più nobile e rappresenta una forma suprema di conoscenza.

Con ciò, Aquinas ha creato un ponte che unisce queste due forme di sapere. La conoscenza ottenuta attraverso la fede (teologia) e quella ottenuta attraverso la ragione (filosofia) possono coesistere: la prima può guidare la seconda e prevenire i suoi errori, mentre la seconda può chiarire e migliorare la comprensione della prima.

Questa è la situazione filosofica della “luce naturale” nell'Europa medievale; essa rappresenta una forma di razionalità secolare e la conoscenza che può essere ottenuta attraverso di essa, ma solo attraverso la luce divina è possibile acquisire una comprensione che trascende la ragione, cioè una conoscenza della “scienza divina”. Pertanto, ogni altro sapere ottenuto tramite la “luce naturale” è destinato a diventare un servitore della “scienza divina”.

Questa “luce naturale”, discussa dai grandi teologi cristiani medievali e dotata di significato teologico, nel tardo medioevo subì una svolta geografica. Fu scoperta presso non cristiani, o meglio, presso pagani in altre parti del mondo. Il viaggiatore inglese John Mandeville (?-1372), nel suo resoconto di viaggio,

si rivolse prima ai lettori francesi e poi a quelli latini, introducendo i pagani di terre lontane e il rapporto tra la loro razionalità naturale e la loro fede. Mandeville narrò che le persone che vivevano lì adoravano un “dio della natura” (*dio de natura*), educandosi attraverso la razionalità naturale innata, e credevano anche in alcune delle nostre dottrine, possedendo certe virtù della nostra fede e credendo che Dio avesse creato il mondo. Queste persone, secondo Mandeville, erano indubbiamente anche parte del popolo di Dio in altre parti del mondo.

Dal punto di vista della storiografia, non possiamo dimostrare un collegamento diretto tra Michele Ruggieri e Mandeville. Tuttavia, nel XVI secolo, i viaggi di Mandeville godevano di ampia popolarità in Europa, e le sue idee riguardo ai pagani riscontrarono una forte risonanza tra le classi medio-basse europee, che nutrivano “eresie” di pensiero. Questa relazione fornì un ampio contesto temporale e spaziale per comprendere, all'epoca, la traduzione di “luce naturale” come *mingde* — un concetto estraneo proveniente da un mondo sconosciuto al di fuori dell'Europa: un legame che si estendeva oltre i confini geografici, dal XIII secolo in Europa fino alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo in Cina, attraversando l'intero continente eurasiatico.

Quando Michele Ruggieri scoprì il concetto di “luce naturale” tra i cinesi e lo introdusse in Europa, entrò, in un certo senso, in questo contesto spaziale e temporale. Non solo ciò costituì una nuova prova della visione “eresiarca” di Mandeville, ma ricevette anche eco nel suo tempo. Il cattolico René Descartes (1596-1650), filosofo francese, seguì le orme di Tommaso d'Aquino, ritenendo che la “luce naturale” fosse legata alla conoscenza razionale secolare e non potesse da sola fornire comprensione dei misteri della dottrina cristiana, come la “Trinità” o l’“Incarnazione”. Riconobbe anche che la luce della “fede” fosse superiore alla “luce naturale”, e pertanto la conoscenza acquisita attraverso la fede fosse superiore a quella ottenuta attraverso la ragione.

Tuttavia, Descartes arricchì la definizione della “luce naturale”, mirando a costruire il rapporto tra “sé”, Dio e il mondo; essa divenne una capacità di acquisire conoscenza e comprensione



del mondo, nonché di discernere il vero dal falso.

In questo modo, Descartes sottolineò la soggettività attiva dell'individuo nel processo di conoscenza del mondo, senza dover dipendere, come ritenevano i filosofi scolastici, dalla rivelazione divina. In questo contesto, lo sviluppo del concetto di "luce naturale" da parte di Descartes rappresenta senza dubbio un nuovo encomio della potenza umana da parte degli umanisti del Rinascimento.

La "luce naturale" utilizzata da Michele Ruggieri non è certamente una risposta a Descartes. In quanto gesuita, la sua formazione teologica deriva principalmente da Tommaso d'Aquino e dalla filosofia scolastica. Tuttavia, usando "luce naturale" per riferirsi a *mingde*, Luo trovò un punto d'ingresso familiare per gli europei contemporanei per comprendere il *mingde* del *Daxue*, costruendo così un ponte tra il pensiero cristiano medievale e il pensiero confuciano. Poiché la "luce naturale" tradotta da Luo è conferita da Dio (Deus), essa si collega inevitabilmente alla teologia cristiana, differendo così radicalmente dal suo originale cinese *mingde*, indipendentemente da come interpretiamo quest'ultimo, secondo i pensatori Han e Tang o la filosofia confuciana della scuola Cheng-Zhu. Questa differenza è evidente anche rispetto alle traduzioni di Guo Najue e Philippe Couplet, che tendono a sottolineare il colore naturale del cielo.

Tuttavia, Luo non nega i punti in comune tra "luce naturale" e *mingde*: entrambi rappresentano una capacità pratica che si manifesta attraverso l'attività soggettiva dell'individuo. La differenza risiede nel fatto che, secondo le interpretazioni di Zhu Xi e dei filosofi confuciani Song-Ming, il *mingde* del *Daxue* è oscurato dalle "tendenze naturali" e "desideri umani", e deve essere superato attraverso l'educazione. Questo è anche l'obiettivo del *Daxue*. D'altra parte, per Luo, la "luce naturale" può riconoscere questo mondo secolare, ma alla fine deve necessariamente passare attraverso la rivelazione divina per ottenere la conoscenza della scienza suprema.

In definitiva, l'uso di "luce naturale" da parte di Michele Ruggieri per tradurre *mingde* coincide solo parzialmente con le interpretazioni dei pensatori cinesi riguardo a *mingde*. In quanto catto-

lico, Luo non considerava *mingde* come la massima virtù, come invece ritenevano i pensatori cinesi; per lui, il fine ultimo dell'umanità non era *mingmingde*, ma la conoscenza e la fede in Dio. Anche i cinesi non erano un'eccezione. Secondo Luo, "Dio" era già presente nell'antica Cina. Studiando i classici cinesi, scoprì che "Dio" / "Signore" esisteva nella forma di "Re dei cieli". Infatti, Luo si riferiva a questo dio supremo, "Re dei cieli", come "Signore" (*Scianti*), il massimo sovrano rispettato dai cinesi, il "Re supremo". E "il nostro Signore" aveva conferito "doni e talenti" (ingegno e abilità) a questo "popolo gentile e barbaro". Tuttavia, i cinesi mancavano di una comprensione adeguata di "Dio" (Iddio) e della "prima causa suprema" (prima e suprema causa), attribuendo tutto a una concezione personalizzata di *Tian* (天). Pertanto, non si resero conto dell'esistenza di "Dio" (Deus / Iddio). È proprio in questo senso che Luo ha rimodellato in Europa il significato di *Tian*, rivelando ai lettori europei il Dio cristiano (Deus / Iddio) che si celava dietro a questo concetto di *Tian*.

Questa interpretazione ha un significato concreto per Michele Ruggieri e la sua missione in Cina. Il 20 novembre 1588, Padre Fang Lian ordinò a Luo di tornare in Europa, motivato dal suo giudizio che Luo, ormai anziano, non fosse più in grado di padroneggiare la lingua cinese e, perciò, di comprendere a fondo la cultura cinese. Inoltre, attraverso Luo, si voleva cercare il sostegno dei principali sovrani cattolici europei per la missione in Cina. Una volta arrivato in Europa, Luo si attivò per ottenere il supporto del re di Spagna e del Vaticano, cercando di convincerli a inviare ambasciatori in Cina per ottenere dal sovrano cinese il permesso di esercitare liberamente la missione nel grande paese orientale. La presenza della "luce naturale" in Cina serviva a comunicare alla società europea un fatto: i cinesi possedevano una base culturale per accogliere il Vangelo cristiano. Pertanto, mentre Matteo Ricci tentava di spiegare la dottrina cristiana attraverso i classici confuciani, cercando un'armonizzazione e somiglianze tra i due, Michele Ruggieri, a sua volta, si serviva dei classici confuciani per legittimare e rendere possibile l'accettazione del cattolicesimo da parte dei cinesi.

Conclusione

Questo è un frammento della storia dello scambio culturale tra Oriente e Occidente riguardante il concetto di *mingde* nel *Daxue*, e rappresenta un microcosmo dell'introduzione dei classici confuciani in Europa. In questo processo, Michele Ruggieri ha avuto un ruolo cruciale. Dedicatosi allo studio del confucianesimo, è stato il primo a introdurre in occidente i testi fondamentali della cultura cinese, le "Quattro Scritture", in una forma linguistica occidentale, aprendo così un grande capitolo nel dialogo culturale tra Cina e Occidente nel periodo moderno.

A differenza dei missionari gesuiti che arrivarono in Cina a metà del XVII secolo, impegnati in una crescente conflittualità nota come "la disputa sui riti", e che cercarono di difendere i risultati della loro missione e la loro politica di "adattamento" rivolgendosi ai critici dei confuciani contemporanei. Michele Ruggieri, arrivato a Macao nel novembre del 1579, era tra i primi missionari gesuiti in Cina. Si trovava in una fase iniziale di incontro tra culture e, di fronte a una cultura orientale completamente diversa, trovò un punto di ingresso per l'Europa nella comprensione della cultura cinese all'interno del sistema teologico occidentale. Ha conferito un significato culturale e teologico a questo scambio e ha fornito una base teorica per la missione in Cina, mirando a ottenere il supporto dei principali esponenti europei.

In questo senso, Michele Ruggieri può essere considerato il primo sinologo dell'Europa moderna, anche se la sua interpretazione della cultura cinese, come quella di altri pionieri della sinologia, mostrava un forte eurocentrismo. Michele Ruggieri ha aperto la porta all'ingresso del cattolicesimo in Cina e ha offerto agli europei una finestra di comprensione e simpatia verso la Cina. La sua comprensione della cultura confuciana si è manifestata in modo ancora più radicale in Matteo Ricci, che ha tradotto il concetto di *Tian* dai classici cinesi come "Dio" nel cristianesimo, gettando le basi ideologiche per la futura "disputa sui riti".

Questo è qualcosa che Michele Ruggieri non avrebbe mai potuto immaginare.



* 本文為國家社科一般基金項目“羅明堅《中國傳教史》西文手稿的轉寫和翻譯”(項目編號:17BZJ029)、「北京外國語大學中國文化走出去協同創新中心立項資助」(項目批准號:CCSIC-2018-ZD06)的部分成果。

本文在寫作及修訂過程中得到了Elisabetta Corsi教授、Maria Pia Paoli教授、張西平教授、古偉瀛教授、Manel Ollé教授、兩位匿名評審、Nicolò Scarpato先生和內子唐中黎的幫助，特此致謝。

該論文最初發表在*Sino-Christian Studies: An international Journal of Bible, Theology & Philosophy*, no.36 (Dec 2023), pp.73-97. 蒙*Sino-Christian Studies*編輯部及Giuseppe Portogallo先生的應允，拙文得以在Intorcettiana上以義大利文發表，在此深表謝意。

¹ 羅西神父的信件，參見佛羅倫薩國立檔案館(Archivio di Stato di Firenze, 以下簡稱ASF)所藏檔案Fondo manoscritti 746, 26bs。有關羅明堅的高大身材，參見羅馬耶穌會檔案館(Archivum Romanum Societatis Iesu, 以下簡稱ARSI)所藏檔案Jap.Sin.101.I, f.41a。比利亞桑特(Villasante)神父認為羅明堅是受羅西神父邀請，於1590年7月2日前往羅馬神學院(Colegio Romano)，參見Roberto Villasante, “Introducción: Vida de Michele Ruggieri,” in *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, ed. Thierry Meynard and Roberto Villasante (Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Comillas, 2018), 19-58, 但不知所據材料為何;關於這封信件及內容，則請參見謝明光 Xie Mingguang, 〈從新發現文獻再探羅明堅及其在華傳教事業〉“Cong xinfaxian wenxian zaitan luomingujian jiqi zaihua chuanjiaoshiye” [Re-probing into Michele Ruggieri and the Jesuit Missions in China: Based on a Newly-found Document], 《國際漢學》*International Sinology* 25, no.4 (2020): 70-85, 199, 文末附有該信之中文譯文。

² ASF, Fondo manoscritti 746, 26bs, f.2a.

³ 目前所知，最早對於這些手稿進行研究的學者是義大利漢學家德禮賢(Pasquale M. d'Elia, 1890-1963)神父，請參見Francesco D'Arelli, “Matteo Ricci S.I. e la traduzione Latina dei Quattro Libri (Sishu) dalla traduzione storiografica alle nuove ricerche,” in Francesco D'Arelli (a cura di), *Le marche e l'Oriente: una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci: atti del Convegno internazionale* (Macerata, 23-26 ottobre 1996), Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998, 163-175; 關於這些手稿的最新研究，則請參見王慧宇Wang Huiyu, 〈現存最早的歐洲語言《大學》譯本析論〉“Xiancun zuizao de ouzhou yuyan Daxue yiben xilun” [Research on the First Translation of Daxue in European Language by Ruggieri], 《哲學與文化》*Monthly Review of Philosophy and Culture* 47, no.9 (2020):117-132.

⁴ 參見趙成傑Zhao Chengjie, 〈「明德」小考〉“‘Mingde’ xiaokao” [Study on the “Bright Virtue”], 《寧夏大學學

報》(人文社會科學版) *Journal of Ningxia University (Humanities & Sciences Edition)* 36, no.5 (2014):19-22.

⁵ 鄭玄與孔穎達對《大學》之「明德」的解釋，請參見阮元 Ruan Yuan校刻:《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* [Commentaries and Annotations on the Thirteen Classics] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2009), 3631上, 和3632上。

⁶ 關於朱熹之於「明德」的解釋，請參見朱漢民Zhu Hanmin、周之翔Zhou Zhixiang: 〈朱熹對《大學》「明明德」的詮釋〉“Zhuxi dui Daxue ‘mingmingde’ de quanshi” [Zhu Xi's Interpretation of the Bright Virtue in Daxue], 收錄於《極高明而道中庸: 四書的思想世界》*Jigaoming er dao zhongyong: Sishu de sixiangshijie* [The Spiritual World of the Four Books], 成中英 Cheng Chung-ying、梁濤 Liang Tao 主編 (北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [Chinese Social Science Press], 2016), 123-135.

⁷ 朱熹 Zhu Xi, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [Commentaries on the Four Books] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2003), 3.

⁸ 朱熹 Zhu Xi, 《朱子全書》*Zhuzi quanshu* [Complete Works of Zhuzi], 6 [bk.6] (上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Guji Press]; 合肥 [Hefei]: 安徽教育出版社 [Anhui Education Press], 2010), 507.

⁹ 參見黎靖德Li Jingde編, 《朱子語類》*Zhuzi yulei* [Dialogues of Zhuzi], 第一冊 [bk.1] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 1986), 263.

¹⁰ 王陽明、張居正和康熙對於「明德」的解釋，請分別參見王陽明 Wang Yangming, 《大學問》*Daxue wen* [On Daxue], 收錄於《傅佩榮譯解〈大學〉〈中庸〉》*Fu Pei-jung yijie Daxue Zhongyong* [Fu Pei-jung' Commentaries on Daxue and Zhongyong], 傅佩榮 Fu Pei-jung著 (北京 [Beijing]: 東方出版社 [Dongfang Press], 2012), 188; 張居正Zhang Juzheng, 《張居正直解〈論語〉〈大學〉〈中庸〉》*Zhang Juzheng zhijie Lunyu Daxue Zhongyong* [Zhang Juzheng's Commentaries on Lunyu, Daxue and Zhongyong] (北京 [Beijing]: 中國言實出版社 [China Yanshi Press], 2017), 401; 愛新覺羅·玄燁Aisin Gioro Hiowan yei, 《日講〈四書〉解義》*Rijiang “Sishu” jieyi* [The Teaching of the Four Books Daily], 上 [bk. 1] (北京 [Beijing]: 中國書店 [Chinese Book], 2018), 1-2.

¹¹ 關於《大學》、《中庸》之經學地位的變動，請參見石立善Shi Lishan, 〈《大學》《中庸》重返《禮記》的歷程及其經典地位的下降〉“Daxue Zhongyong chongfan Liji de licheng jiqi jingdian diwei de xiajiang” [The Re-inclusion of Daxue and Zhongyong into the Book of Rites and Their Declining Status among Chinese Classics], 收錄於成中英、梁濤主編, 《極高明而道中庸: 四書的思想世界》, 151-164.

¹² 段玉裁 Duan Yucai, 《說文解字注》*Shuowen jiezi zhu* [Annotation for the Book of Writing and Explaining Characters] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2013), 317; 段玉裁Duan Yucai,

《經韻樓集》*Jingyunlou ji* [Studies on Chinese Classics and Phonology] (上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji Press], 2008), 59-60.

¹³ 請參見Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, ed. Francesco D'Arelli (Macerata: Quodlibet, 2001), 184-185.

¹⁴ *Fonti Ricciane* (以下簡稱FR), Vol.1, ed. Pasquale M.D'Elia (Roma: La Libreria dello Stato, 1942), 42-44.

¹⁵ 參見FR, Vol.1, 380.

¹⁶ 參見 Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, 185; FR, Vol.1, 109-110.

¹⁷ Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, 315.

¹⁸ 參見Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, 309

¹⁹ 參見史若瑟Joseph Shih, 〈1978年法文版序言〉“1978nian fawenban xuyan” [Preface to the French Version of 1978], Matteo Ricci利瑪竇、Nicolas Trigault金尼閣, 《利瑪竇中國札記》, 何高濟He Gaoji、王遵仲Wang Zunzhong、李申Li Shen譯, 何兆武He Zhaowu校 (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2018), 660; 利瑪竇本人對於這一策略也充滿了希望, 參見FR, Vol.1, 5.

²⁰ 範禮安對於羅明堅所編纂之《天主聖教實錄》的批評, 則參見Pasquale M. D'Elia, “Quadro storico-sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 3, (1934), 218-222; 利瑪竇亦曾表示, 「和尚」一詞不再適合在新的天主教理手冊(即《天主實義》)中出現, 參見FR, Vol.1, 379.

²¹ 參見Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, 184.

²² 關於此信, 以及羅明堅對中國書籍的認識, 請參見ARSI, Jap.Sin.9.I, 58a-60b, 尤其是58b; Eugenio Lo Sardo, “Il maestro di diecimila generazioni”, in *Confucio: La morale della Cina*, ed. Eugenio Lo Sardo (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2016), 13; ASF, Fondo manoscritti 746, 26bs, f.2a.

²³ 梅謙立教授對此有著非常細緻的討論, 請參見*La filosofia moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 65-67. 顯然, 鍾鳴旦教授在討論和區分耶穌會士翻譯中國儒家經典的不同階段時, 忽略了羅明堅, 因此也沒有注意到, 在傳教士翻譯儒家經典之早期階段, 朱熹及其思想的影響, 參見Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines* (Leiden /Boston: Brill, 2016), 306-310.

²⁴ 有關西班牙國王菲利普二世與羅明堅相見的內容, 請參見 ARSI, Jap.Sin.101.I, f.62b, 65a; ARSI, Jap.Sin.11.II, f.265a; 為西班牙國王進行展示的中國人, 請參見 ARSI, Jap.Sin.101.I, f.66a.

²⁵ *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 81, 145.

²⁶ 921年, 西班牙奧古斯丁修會的歷史學家胡利安·薩爾科(Julián Zarco, 1887-1936)在《上帝之城》(Ciudad de Dio)上全文刊發了這些手稿, 參見Eugenio Lo



Sardo, “Il maestro di diecimila generazioni”, in *Confucio: La morale della Cina*, 95-96; 西班牙文的最新註釋版，請參見 *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, ed. Thierry Meynard and Roberto Villasanté; 其意大利文版，則請參見 *Confucio: La morale della Cina*, ed. Eugenio Lo Sardo.

²⁷ 請參見 *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 83, n.2

²⁸ 朱熹在註釋《大學》首句時便寫道：「大學者，大人之學也」，參見朱熹，《四書章句集註》，3。

²⁹ 西班牙文原文，則請參見 *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 83, 147。

³⁰ 這兩個拉丁文日期分別出現在手稿《大學》之首頁左上方（“mense novembri anno 1591”）和《論語》之末頁下方（“Die 20 mensis novembri 1592”），參見 BNCR, 3314 MSS Gesuitici 1185, f.1, f.31。

³¹ 該手稿對「三綱領」的翻譯如下：「人的教育的方法的確立，在於認識自然之光，在於追隨他人的形成（‘conformatione’），在於保留獲得的善。」請參見 BNCR, 3314 MSS Gesuitici 1185, f.1. 這段文字與西班牙文相比，並未有根本的區別。

³² Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda* (Romae 1593), 581. 羅馬耶穌會檔案館所藏之一部手稿，有部分內容與波塞維諾神父在此所討論的一致，但未提到羅明堅的名字，請參見 ARSI, Jap.Sin.101. II, ff.296a-310b；而《大學》之拉丁譯文部分，且為《大學》首章之完整內容，在該手稿 ff.300a-b 部分。

³³ 波塞維諾對羅明堅之《大學》譯文的接受和改動，參見李慧 Li Hui, 〈耶穌會士羅明堅「大學」拉丁文譯本初探〉“Yesuishi Luo Mingjian Daxue ladingwenyiben chutan” [A Study on the Latin Translation of *The Great Learning* in Michele Ruggieri's Manuscript], 《國際漢學》*International Sinology* 16, no.3(2018):31-39, 205; 波塞維諾對「明德」的翻譯，則參見 Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, 583。

³⁴ 羅明堅的這些譯稿，可能也為在印度果阿 (Goa) 的耶穌會神父所知，參見 ARSI, Jap.Sin.13.I, f.46a-b. 在這封寫於1596年1月16日的書信中，書信人提到羅明堅翻譯了一部「『格言之書』（“un libro de sentencias”），此書在中國極有聲望。」這部「格言之書」很有可能就是《論語》

³⁵ Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, 184。

³⁶ Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Tome I (Chaing-Hai: Imprimerie de la mission catholique, 1932), 119。

³⁷ *Sapientia Sinica, exponente P. Ignatio à Costa Lusitano Soc. Ies, à P. Prospero Intorcet-*

ta Siculo eiusd. Soc. Orbi Proposita. (Kiam Si: 1662), 1.

³⁸ *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita* (Parisiis: 1687), 1.

³⁹ 張居正寫道：「明德，是人心虛靈不昧，以具眾理而應萬萬事的本體。但有生以後，為氣稟所拘，物欲所蔽，使心之本體，依舊光明，譬如鏡子昏了，磨得還明一般，這才是有本之學，所以《大學》之道，在明明德。」參見張居正，《張居正直解〈論語〉〈大學〉〈中庸〉》，401。關於張居正與耶穌會士「四書」翻譯的關係，請參見 Thierry Meynard, “Introduction,” in Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West* (Leiden: Brill, 2015), 28-40; *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 77。

⁴⁰ 有關耶穌會士有關「天」之概念的理解，請參見羅瑩 Luo Ying, 〈十七世紀來華耶穌會士對儒學概念的譯介——以「天」的翻譯為例〉“Shiqishiji laihua yesuishi dui ruxuegainian de yijie: yi ‘tian’ de fanyi weil” [About the Jesuits' Latin Translation of Confucian Concepts in the 17th Century with “Tian” as an Example], 《學術研究》*Academic Research Journal*, 11(2012): 26-31; 羅瑩 Luo Ying, 〈儒學概念早期西譯初探：以〈中國哲學家孔子·中庸〉為中心〉*Ruxuegainian zaoqi xi yi chutan: yi Zhongguozhexuejia kongfuzi zhongyong wei zhongxin* [The First Translations of the Confucian Conceptions in Europe: A Case Study on Zhongyong in the Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita] (北京 [Beijing]: 外語教學與研究出版社 [Foreign Language Teaching and Research Press], 2014), 132-135。

⁴¹ 參見 FR, Vol.1, 250, note 1. 但另一些與羅明堅同時代的修士，在一封寫於1596年1月16日的信中，則認為他「很好地掌握了中國的文字和語言」（“sabia mucho de las letras y lengua china”），參見 ARSI, Jap.Sin.13.I, f.46a。

⁴² Haren Michael, *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century* (Macmillan, 1985), 175

⁴³ Thomas Aquinas 多瑪斯·阿奎那，《神學大全》*Shenxue daquan* [Summa Theologiae], 第一冊 [bk.1] (中華道明會 [Dominican Vice-Province of China]、碧岳學社 [Studium S. Piu X], 2008), 4; 拉丁文本，則請參見 <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (2020年12月2日登錄檢視)。

⁴⁴ 同上，5; 拉丁文本，請參見 <https://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (2020年12月2日登錄檢視)。

⁴⁵ 趙敦華 Zhao Dunhua、傅樂安 Fu Le'an 主編，吳天岳 Wu Tianyue 審校，《中世紀哲學》*Zhongshiji zhexue* [The Medieval Philosophy], 下卷 [vol.2], (北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press], 2016), 1310、1313; 同時請參見趙敦華 Zhao Dunhua, 《基督教哲學1500年》

Jidujiao zhexue 1500nian [The Christian Philosophy: 1500 Years] (北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Press], 2004), 364-368。

⁴⁶ 趙敦華、傅樂安主編，吳天岳審校，《中世紀哲學》(下卷)，1313-1314。

⁴⁷ 關於此處的論述，請參見 Carlo Ginzburg, *Il formaggio e I vermi: il cosmo di un mugnaio del' 500* (Milano: Adelphi Edizioni, 2019), 59-61; 原文內容，請參見 Joanne de Mandavilla: *Qual tratta delle più maravegliose cose(Venetia: Alvise di Torti, 1534)*, 63b, 118b; 但在英文版 (1568年) 中卻沒有了「自然神」，請參見 Sir John Mandeville, *Travels*, ed. Jules Bramont (London: J.M.Dent & Sons LTD, New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1928), 144. 需要補充的是，歐洲近代早期的另一位思想家，法國人德弗朗索瓦·德·拉莫特·勒瓦耶 (François de La Mothe Le Vayer, 1588-1672) 在《異教徒的道德》(De la vertu des payens) 中就提到說，在羅馬帝國晚期的哲學家奧古斯丁 (Augustinus Hipponensis, 354-430) 那裡，他就認為中國人、印度人和波斯人是接近基督教信仰的光芒的，參見 François de La Mothe Le Vayer, *De la vertu des payens* (Paris: François Rarga, 1642), pp.278-279。

⁴⁸ 曼德維爾曾論及埃及人用火孵化雞蛋的事 (請參見 Sir John Mandeville, *Travels*, pp.54-55; Joanne de Mandavilla: *Qual tratta delle più maravegliose cose*, 20a)，而羅明堅則是在討論中國人用火烤的方法孵化鴨蛋時，提到說「和開羅的雞一樣」(請參見 ARSI, Jap.Sin.101.II, ff.274a-b)。但因此是否可以說明二者有直接的聯繫，仍有待於進一步的研究。

⁴⁹ 關於曼德維爾和類似的著作在十六世紀義大利的流行，請參見 Carlo Ginzburg, *Il formaggio e I vermi: il cosmo di un mugnaio del'500*, 37; 曼德維爾的著作對歐洲中下層階級的影響，比如義大利磨坊主梅諾基奧 (Menocchio)，同樣請參見卡洛·金茲伯格教授的這部著作。

⁵⁰ 笛卡爾對於「自然之光」的認識和理解，則請參見 René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.1, trans. John Cottingham et al. (Cambridge: CUP, 1985), 202, 300-301; 關於多瑪斯·阿奎那和笛卡爾對於「自然之光」之認識的異同，請參見 John Morris, “Descartes' Natural Light,” *Journal of the History of Philosophy* 11, no. 2 (1979):169-187, 尤其是182-184。

⁵¹ 學界對於笛卡爾之「自然之光」的定義和爭論，請參見 John Morris, “Descartes' Natural Light,” 169-187; Stephen H. Daniel, “Descartes' Treatment of ‘lumen naturale,’” *Studia Leibnitiana* Bd.10 (1978): 92-100, 尤其是頁99-100; Deborah Boyle, “Descartes' Natural Light Reconsidered,” *Journal of the History of Philosophy* 37, no.4 (1999):601-612;

⁵² 關於「自然之光」與「神啟」或「恩典之光」(“the light of grace”)的關係，參見 John Morris, “Descartes' Natural Light,” 184; Stephen H. Daniel, “Descartes' Treatment of ‘lumen naturale,’” 92-100, 尤其是頁99; 關於笛卡爾本人對此的觀點，則參見 René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 199。

⁵³ 17世紀中期之後，笛卡爾的哲學思



想才開始在葡萄牙耶穌會學院流傳，參見 Noël Golvers, “Note on Descartes's Entrance at the Coimbra Colégio das Artes (Mid-17th Century),” *Revista Filosófica de Coimbra* 29, n.58 (2020): 485-494.

⁵⁴張西平教授認為，羅明堅是在迴避啟示神學，參見氏著，《儒學西傳歐洲研究導論》，18-19；亦請參見Knud Lundbæk, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe,” *China Mission Studies (1500-1800) Bulletin* 1, (1979): 1-11.

⁵⁵在西班牙文譯本中，羅明堅在解釋「自然之光」時，就曾為之註釋說：「這是關於實踐的認識。」參見*La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, Sf: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 83, 147. 有意思的是，這一條註釋並未出現在羅明堅的拉丁文版「四書」譯文中。

⁵⁶明堅關於中文之「天」與「神」(Deus)的關係，請參見*La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, Sf: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, 70-72, 109, 113, 113 (n.84), 123, 130. 羅明堅似乎一直認為「明德」與「神」(Dios)有關，在西班牙文《中庸》中，他就將「予懷明德，不大聲以色」的「明德」(“gran lumbre”)與「神」(Dios)相關聯，譯「予」為「天上的王」(“rey del cielo”)，即為「神」(Dios)，引文同上，130, 113 (n.130)；在拉丁文本中，「予」同樣為「天上的王」(caeli rege)，參見BNCR, Fondo Gesuitici 3314 MSS Gesuitici 1185, f.40a.

⁵⁷請參見ARSI, Jap.Sin.101.II, f.301b, f.304a.

⁵⁸請參見ARSI, Jap.Sin.9.I, f.58b.

⁵⁹羅明堅關於中國人對「天」的認識，請參見*Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Vol.2, ed. Tacchi Venturi (Macerata, 1913), 402; ARSI, Jap.Sin.9.I, f.58b, f.59a; 值得注意的是，在波塞維諾的手稿中，也有類似的認識，參見ARSI, Jap.Sin.101.II, f.300a.

⁶⁰羅明堅在《天主聖教實錄》中就曾告訴中國讀者，天主「原於天竺，流布四方」，該書的出版，即是引導他們認識天主。他寫道：「有如黑夜無光，不知生死之原。《實錄》既見之後，自明天主根因，而知所以善善而惡惡者，真若撥雲霧而觀日月矣。」請參見羅明堅 Michele Ruggieri, 《天主聖教實錄·引》 *Tianzhu shengjiao shilu yin* [Preface to the Real Meaning of the Saint Religion of the Heaven Lord], ARSI, Jap.Sin.189.I, ff.2a-b, f.2b.

⁶¹FR, Vol.1, 250, n.2.

⁶²他的這一思想，亦獲得波塞維諾神父的認可，後者曾寫道：「事實上，如果我們要研究何種品德可以轉化成為基督教，那麼，中國人所具有的品德在最高一上等上。」參見Michele Ferrero 麥克雷，〈羅明堅在《圖書選編：有關歷史、學科、救世的學習方法》中有關中國的記載〉“Luo Mingjian zai Tushuxuanbian: youguan lishi, xueke, jiushi de xuexifangfa zhong youguan zhongguo de jizai” [Michele Ruggieri's Description of China in Possevino's *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute om-*

nium procuranda], 馬麗媛 Ma Liyuan、張西平 Zhang Xiping 譯，收錄於張西平 Zhang Xiping, 《儒學西傳歐洲研究導論》 *Ruxue xichuanouzhou yanjiu daolun* [Introductory Studies on the Confucianism's Entry into Modern Europe] (北京 [Beijing]: 北京大學出版社 [Peking University Press], 2016), 237; Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, 584.

⁶³原文為“amico dello sposo”，引自 Pasquale M. D'Elia, “Quadro storico-sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese,” 222.

RIFERIMENTI

檔案及手稿

ASFi (Archivio di Stato di Firenze), Fondo manoscritti 746, 26bs.

ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu), Jap.Sin.101.I.

Jap.Sin.101.II.

Jap.Sin.11.II.

Jap.Sin.189.I.

Jap.Sin.9.I.

Jap.Sin.13.I.

BNCR (Biblioteca Nazionale Centrale di Roma), Fondo Gesuitici 3314 MSS Gesuitici 1185.

數字資料

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, <https://www.corpusthomicum.org>

中文文獻

王陽明 Wang Yangming, 《大學問》 *Daxue wen* [On Daxue], 收錄於《傳佩榮譯解〈大學〉〈中庸〉》 *Fu Pei-jung yijie Daxue Zhongyong* [Fu Pei-jung' Commentaries on Daxue and Zhongyong], 傅佩榮 Fu Pei-jung 著 (北京 [Beijing]: 東方出版社 [Dongfang Press], 2012) .

王慧宇 Wang Huiyu, 〈現存最早的歐洲語言《大學》譯本析論〉“Xiancun zuizao de ouzhou yuyan Daxue yiben xilun” [Research on the First Translation of Daxue in European Language by Ruggieri], 《哲學與文化》 *Monthly Review of Philosophy and Culture* 47, no.9 (2020):117-132.

石立善 Shi Lishan, 〈《大學》《中庸》重返《禮記》的歷程及其經典地位的下降〉“Daxue Zhongyong chongfan Liji de licheng jiqi jingdian diwei de xiajiang” [The Re-inclusion of Daxue and Zhongyong into the Book of Rites and Their Declining Status among Chinese Classics], 收錄於《極高明而道中庸：四書的思想世界》 *Jigaoming er dao zhongyong: Sishu de sixiangshijie* [The Spiritual World of the Four Books], 成中英 Cheng Chung-ying、梁濤 Liang Tao 主編 (北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [Chinese Social Science Press], 2016), 151-164.

史若瑟 Joseph Shih, 〈1978年法文版序言〉“1978nian fawenban xuyan” [Preface to the French Version of 1978], Matteo Ricci 利

瑪竇、Nicolas Trigault 金尼閣, 《利瑪竇中國札記》，何高濟 He Gaoji、王遵仲 Wang Zunzhong、李申 Li Shen 譯，何兆武 He Zhaowu 校 (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2018), 651-705.

多瑪斯阿奎那 Thomas Aquinas, 《神學大全》 *Shenxue daquan* [Summa Theologiae], 第一冊 [bk.1] (中華道明會 [Dominican Vice-Province of China]、碧岳學社 [Studium S. Piu X], 2008) .

朱漢民 Zhu Hanmin、周之翔 Zhou Zhixiang: 〈朱熹對《大學》「明明德」的詮釋〉“Zhuxi dui Daxue ‘mingmingde’ de quanshi” [Zhu Xi's Interpretation of the Bright Virtue in Daxue], 收錄於成中英、梁濤主編, 《極高明而道中庸：四書的思想世界》，123-135.

李慧 Li Hui, 〈耶穌會士羅明堅「大學」拉丁文譯本初探〉“Yesu huishi Luo Mingjian Daxue ladingwenyiben chutan” [A Study on the Latin Translation of *The Great Learning* in Michele Ruggieri's Manuscript], 《國際漢學》 *International Sinology* 16, no.3(2018):31-39, 205.

朱熹 Zhu Xi, 《四書章句集注》 *Sishu zhangju jizhu* [Commentaries on the Four Books] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2003) .

--, 《朱子全書》 *Zhuzi quanshu* [Complete Works of Zhuxi], 6 [bk.6] (上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Guji Press]; 合肥 [Hefei]: 安徽教育出版社 [Anhui Education Press], 2010) .

阮元 Ruan Yuan 校刻: 《十三經注疏》 *Shisanjing zhushu* [Commentaries and Annotations on the Thirteen Classics] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2009) .

段玉裁 Duan Yucai, 《經韻樓集》 *Jingyunlou ji* [Studies on Chinese Classics and Phonology] (上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji Press], 2008年) .

--, 《說文解字注》 *Shuowen jiezi zhu* [Annotation for the Book of Writing and Explaining Characters] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 2013) .

張西平 Zhang Xiping, 《儒學西傳歐洲研究導論》 *Ruxue xichuanouzhou yanjiu daolun* [Introductory Studies on the Confucianism's Entry into Modern Europe] (北京 [Beijing]: 北京大學出版社 [Peking University Press], 2016) .

麥克雷 Michele Ferrero, 〈羅明堅在《圖書選編：有關歷史、學科、救世的學習方法》中有關中國的記載〉“Luo Mingjian zai Tushuxuanbian: youguan lishi, xueke, jiushi de xuexifangfa zhong youguan zhongguo de jizai” [Michele Ruggieri's Description of China in Possevino's *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*], 馬麗媛 Ma Liyuan、張西平 Zhang Xiping 譯，收錄於張西平著, 《儒學西傳歐洲研究導論》，234-240, 240-250 (英文譯文) .

張居正 Zhang Juzheng, 《張居正直解〈論語〉〈大學〉〈中庸〉》 *Zhang Juzheng zhijie Lunyu Daxue Zhongyong* [Zhang Juzheng's Commentaries on Lunyu, Daxue



and *Zhongyong*] (北京 [Beijing]: 中國言實出版社 [China Yanshi Press], 2017).

愛新覺羅·玄燁 Aisin Gioro Hiowan yei, 《日講〈四書〉解義》 *Rijiang "Sishu" jieyi* [The Teaching of the Four Books Daily], 上 [bk. 1] (北京 [Beijing]: 中國書店 [Chinese Book], 2018).

趙成傑 Zhao Chengjie, 〈「明德」小考〉“‘Mingde’ xiaokao” [Study on the “Bright Virtue”], 《寧夏大學學報》(人文社會科學版) *Journal of Ningxia University (Humanities & Sciences Edition)* 36, no.5 (2014):19-22.

趙敦華 Zhao Dunhua, 《基督教哲學1500年》 *Jidujiao zhexue 1500nian* [The Christian Philosophy: 1500 Years] (北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Press], 2004).

--、傅樂安 Fu Le'an主編, 吳天岳 Wu Tianyue審校, 《中世紀哲學》 *Zhongshiji zhexue* [The Medieval Philosophy], 下卷 [vol.2] (北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press], 2016).

黎靖德 Li Jingde編, 《朱子語類》 *Zhu-zhi yulei* [Dialogues of Zhuzi], 第一冊 [bk.1] (北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company], 1986).

羅瑩 Luo Ying, 〈十七世紀來華耶穌會士對儒學概念的譯介——以「天」的翻譯為例〉“Shiqishiji laihua yesuishi dui ruxuegainian de yijie: yi ‘tian’ de fanyi weil” [About the Jesuits' Latin Translation of Confucian Concepts in the 17th Century with “Tian” as an Example], 《學術研究》 *Academic Research Journal*, 11(2012): 26-31.

--、《儒學概念早期西譯初探：以〈中國哲學家孔子·中庸〉為中心》 *Ruxuegainian zaoqi xiyi chutan: yi Zhongguozhexuejia kongfuzi zhongyong wei zhongxin* [The First Translations of the Confucian Conceptions in Europe: A Case Study on *Zhongyong* in the *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita*] (北京 [Beijing]: 外語教學與研究出版社 [Foreign Language Teaching and Research Press] 2014).

謝明光 Xie Mingguang, 〈從新發現文獻再探羅明堅及其在華傳教事業〉“Cong xinfaxian wenxian zaitan luomingjian jiqi zaihua chuanjiaoshiye” [Re-probing into Michele Ruggieri and the Jesuit Missions in China: Based on a Newly-found Document], 《國際漢學》 *International Sinology* 25, no.4 (2020): 70-85, 199.

西文文獻

Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda* (Romae: 1593).

Carlo Ginzburg, *Il formaggio e I vermi: il cosmo di un mugnaio del'500* (Milano: Adelphi Edizioni, 2019).

Confucio: La morale della Cina, Confucio: La morale della Cina. ed. Eugenio Lo Sardo (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2016).

Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita (Parisiis: 1687).

Deborah Boyle, “Descartes’ Natural Light Reconsidered,” *Journal of the History of Philo-*

sophy 37, no.4 (1999):601-612.

Fonti Ricciane Vol.1. ed. Pasquale M.D’Elia (Roma: La Libreria dello Stato, 1942).

François de La Mothe Le Vayer, *De la vertu des payens* (Paris: François Rarga, 1642).

Haren Michael, *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century* (Macmillan, 1985).

Joanne de Mandavilla, *Qual tratta delle più maravegliose cose* (Venetia: Alvise di Torti, 1534).

John Morris, “Descartes’ Natural Light,” *Journal of the History of Philosophy* 11, no.2 (1979):169-187.

Knud Lundbæk, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe,” *China Mission Studies (1500-1800) Bulletin*1, (1979): 1-11.

La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590. ed. Thierry Meynard and Robert Villasante (Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Comillas, 2018).

Le marche e l’Oriente: una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci: atti del Convegno internazionale (Macerata, 23-26 ottobre 1996), ed. Francesco D’Arelli (Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998).

Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l’ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Tome I (Chaing-Hai: Imprimerie de la mission catholique, 1932).

Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, ed. Francesco D’Arelli (Macerata: Quodlibet, 2001).

Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines* (Leiden /Boston: Brill, 2016).

Noël Golvers, “Note on Descartes’s Entrance at the Coimbra Colégio das Artes (Mid-17th Century),” *Revista Filosófica de Coimbra* 29, n.58 (2020): 485-494.

Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., Vol.2. ed. Tacchi Venturi (Macerata: 1913).

Pasquale M. D’Elia, “Quadro storico-sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 3, (1934): 193-222.

René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.1, trans. John Cottingham et al. (Cambridge: CUP, 1985).

Sapientia Sinica, exponente P. Ignatio à Coستا Lusitano Soc. Ies, à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. Orbi Proposita (Kiam Si: 1662).

Sir John Mandeville, *Travels*, ed. Jules Bramont (London: J.M.Dent & Sons LTD, New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1928).

Stephen H. Daniel, “Descartes’ Treatment of ‘lumen naturale,’” *Studia Leibnitiana* Bd.10 (1978): 92-100.

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



Sinica Europaea. Due progetti sulla diffusione dell'immagine della Cina in Europa¹

di Francesco Borghesi e Valentina Bottanelli

60

La crescente influenza della Cina e della cultura cinese negli ultimi tre decenni ha fornito agli studiosi lo stimolo per guardare agli inizi dello scambio sino-occidentale nel primo periodo moderno. I principali protagonisti dei primi incontri intellettuali dell'Europa con i Ming e la prima Cina Qing furono i missionari gesuiti, che cercarono soprattutto di convertire la Cina al cattolicesimo adattando le tradizioni culturali e intellettuali del confucianesimo al cristianesimo. Il loro accomodamento si basava su un'interpretazione secolarizzata del confucianesimo come filosofia politica ed etica priva di superstizione.

Tuttavia, nel tentativo di trasformare la Cina, la cultura europea stessa risultò trasformata: l'idealizzazione dello stato cinese da parte dei gesuiti come perfetta realizzazione della virtù confuciana influenzò lo sviluppo della teoria politica illuminista e diede un contributo significativo all'emergere di valori illuministi come il secolarismo e la tolleranza religiosa.

L'Europa entrò in contatto per la prima volta con i testi classici confuciani attraverso le traduzioni dei gesuiti. I gesuiti inizialmente tradussero questi testi per fornire istruzioni linguistiche per le loro attività missionarie in Cina, ma le loro traduzioni servirono come veicolo principale ai pensatori illuministi per formarsi una propria immagine della Cina.

Su questi temi stanno lavorando due gruppi di ricerca connessi, uno basato in Australia e uno in Italia. Il primo di essi si occupa di un progetto intitolato "Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics", che sta affrontando questi problemi con un finanziamento federale australiano, nell'ambito dell'Australian Research Council Discovery Project.² Tale progetto mira ad esprimere una rivalutazione del primo incontro dell'Europa con il pensiero

cinese attraverso le traduzioni gesuitiche del canone confuciano dal XVI al XVIII secolo. Un team interdisciplinare di esperti dell'Università di Sydney e dell'Università Sun Yat-sen sta lavorando per fornire una storia della diffusione di queste traduzioni in Europa il meno frammentaria possibile. Nello svolgimento di questo compito collettivo, le ricerche sinora prodotte hanno reso accessibili agli studiosi internazionali fonti primarie e secondarie attraverso edizioni critiche basate sulle competenze individuali di ciascun membro e attraverso una piattaforma digitale collaborativa. In tal modo, il progetto ha fornito il suo contributo principalmente a due campi di studio: la storia degli incontri intellettuali sino-europei e l'analisi filologica delle traduzioni gesuitiche.

Il secondo progetto, intitolato "Images of China from the Renaissance to the Enlightenment" e finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca con un Progetto di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN 2022 PNRR) segue, e, idealmente, costituisce la prosecuzione del progetto australiano, riunendo studiosi dell'Università di Modena e Reggio Emilia, dell'Università di Torino e dell'Istituto di Studi dell'Europa Mediterranea presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche. "Images of China" intende analizzare l'influenza della Cina in Europa tra il sedicesimo e il diciottesimo secolo in quanto importante finestra europea sulla cultura cinese e agente di cambiamento nella storia intellettuale e culturale dell'Europa moderna. Il progetto prevede quattro linee di ricerca convergenti: un'analisi filologica degli scritti sulla Cina del gesuita italiano Michele Ruggieri (1543-1607); un'analisi storica delle informazioni fornite da missionari gesuiti quali, tra gli altri, Matteo Ricci, Nicolas Trigault, Prospero Intorcetta, Martino Martini, Daniello Bartoli e Joachim Bouvet e i modi in cui gli intellettuali europei hanno utilizzato

tali informazioni; un'indagine sull'immagine della Cina risultante dalle *Lettres édifiantes et curieuses*, l'opera più influente prodotta tra il 1702 e il 1778 dai gesuiti per informare il pubblico europeo delle loro avventure missionarie; e uno studio delle immagini cartografiche europee dell'Asia orientale e della Cina dal tredicesimo al diciassettesimo secolo. Collaboratrici e collaboratori stanno mettendo a punto una piattaforma digitale che ospiterà una banca dati dedicata a testi e immagini analizzati in ciascuna delle linee di ricerca da collegarsi a quella del progetto australiano.

Perché questi progetti?

Capire la Cina è sempre stata una sfida. Lo è diventata ancora di più in un momento in cui l'ascesa della Cina è sempre presente nei bilanci degli esperti economici e degli strateghi politici. La crescente influenza e importanza della Cina e della cultura cinese negli ultimi tre decenni ha fornito uno stimolo agli studiosi a guardare agli inizi degli incontri europei con il pensiero cinese. Tra gli studiosi, è comunemente accettato che l'idealizzazione dello stato cinese da parte dei gesuiti come perfetta realizzazione della virtù confuciana abbia influenzato lo sviluppo della teoria politica illuminista e che abbia dato un contributo significativo all'emergere di valori illuministi come il secolarismo e la tolleranza religiosa.³ Tuttavia, nonostante la rapida espansione degli studi su questa storia complessa, lo studio del ruolo svolto dall'influenza della Cina sulla cultura illuminista rimane in linea di massima separato dallo studio filologico delle traduzioni gesuitiche.

La ricerca sulla missione dei gesuiti in Cina è ancora dominata dalla storia della missione e dalla controversia sui riti cinesi,⁴ mentre molti storici continuano a concentrarsi sulle immagini europee



della Cina e sull'apparente passaggio dalla "sinofilia" alla "sinofobia".⁵ Il "crollo delle azioni cinesi" nella storia intellettuale europea, sinteticamente riassunto, prima di tutti, da Dawson,⁶ continua ad essere uno dei principali obiettivi del sapere in questo settore.⁷ Tuttavia, pensare in tale contrapposizione le complesse interazioni tra la civiltà cinese e i pensatori europei rischia di essere poco proficuo, e non solo in termini di ricerca storica. L'intelligenza europea, infatti, ha spesso assimilato le opinioni positive sullo stato cinese sostenute dai gesuiti nelle loro filosofie politiche, pur mantenendo una valutazione poco lusinghiera di altri aspetti della cultura cinese.

Per comprendere meglio gli incontri intellettuali tra illuminismo e pensiero cinese, lo studio del clima filosofico nell'Europa del diciassettesimo e del diciottesimo secolo deve essere armonizzato con lo studio filologico delle traduzioni gesuitiche dei classici cinesi. La transizione dell'Europa verso la modernità può essere accuratamente compresa e valutata solo mettendo a nudo i modi in cui i gesuiti hanno cambiato e trasformato il pensiero cinese nelle loro traduzioni per adattare al discorso europeo, ed esaminando come tali traduzioni si siano diffuse. Lo studio dell'immagine nella Cina in Europa partirà quindi dalle traduzioni e dalla loro diffusione, per poi svilupparsi su altri testi prodotti da protagonisti più o meno noti della missione gesuita e dell'ambiente culturale europeo tra sedicesimo e diciottesimo secolo.

La sfida principale di tale sforzo risiede nella necessità di una collaborazione che unisca conoscenze linguistiche e culturali specializzate in una serie di discipline diverse. Gli studi sulle traduzioni gesuitiche e sulla Cina nella prima Europa moderna più in generale tendono a raggrupparsi intorno a particolari contesti nazionali,⁸ nonostante il fatto che le traduzioni gesuitiche dei classici cinesi di solito coinvolgessero missionari provenienti da contesti nazionali molto diversi. Quindi, non deve sorprendere che gli studi sull'influenza delle attività sinologiche dei gesuiti si concentrino sull'emergere della *chinoiserie* e dell'orientalismo, mentre sfiorano appena lo sfondo filologico dello scambio filosofico.⁹

Questi progetti mirano a riorientare gli studi sul discorso illuminista circa il pensiero cinese con una rinnovata attenzione alle sue fondamenta, vale a dire le

traduzioni dei gesuiti del corpus confuciano e la loro diffusione nell'Illuminismo. Finora, mentre gli studi di Sergio Zoli sulla presenza della Cina nella cultura italiana tra sedicesimo e diciottesimo secolo¹⁰ hanno fornito un approccio sintetico al caso italiano, la panoramica più completa delle traduzioni gesuitiche è presentata in *Curious Land* di David Mungello.¹¹ L'opera di Mungello è rivoluzionaria, nel senso che è stata la prima a sottolineare il ruolo decisivo dei gesuiti nello sviluppo della sinologia in

Fig. 1 - Il sito



1

Europa. Eppure la ricerca di Mungello si concentra sulle traduzioni originali dei gesuiti, ignorando le edizioni volgarizzate attraverso le quali le traduzioni gesuitiche ebbero il loro maggiore impatto sulla cultura intellettuale illuminista, non confrontandosi appieno con il problema della ricezione.¹² Inoltre, dalla pubblicazione del libro, sono state scoperte molte altre fonti¹³ e sono stati pubblicati ulteriori studi sulle traduzioni dei gesuiti nelle principali lingue europee.¹⁴ La mancanza di una storia completa e aggiornata delle traduzioni dei gesuiti ha notevolmente limitato la nostra comprensione del ruolo svolto dalla Cina nell'Illuminismo europeo.

La ricerca filologica sulle traduzioni dei gesuiti è attualmente a un bivio. Il lavoro pionieristico di Thierry Meynard¹⁵ ha gettato le basi per una significativa rivalutazione del *Confucius sinarum philosophus* (1687), che presentava la prima traduzione completa di tre dei *Quattro Libri* (四書) e una sofisticata lettura neoscolastica del pensiero con-

fuciano. Tuttavia, la prima traduzione completa e stampata di tutti *I quattro libri* del missionario fiammingo François Noël, il *Sinensis imperii libri classici sex* (*Sei libri classici dell'impero cinese*), non fu pubblicata fino al 1711. Il lavoro di Noël servì non solo come fonte principale per il ritratto della filosofia cinese di Jean-Baptiste Du Halde nella sua *Description de l'empire de la Chine* (1735), un'opera enormemente influente per la storia intellettuale europea,¹⁶ ma anche come uno dei principali canali attraverso i quali la filosofia cinese entrò nel pensiero tedesco del diciottesimo secolo.¹⁷ Nello stesso anno, Noël pubblicò anche la sua *Philosophia sinica*,¹⁸ che presentava la prima analisi sistematica della metafisica, del rituale e dell'etica cinesi utilizzando una ricca gamma di fonti in lingua. Sebbene quest'ultimo lavoro sia stato fortemente osteggiato dalle gerarchie ecclesiastiche e non abbia, di conseguenza, esercitato che scarsa influenza in ambito europeo, il tentativo di Noël di stabilire un dialogo tra la scolastica ari-

Fig. 2 - Ritratto di Zhi Xi, National Palace Museum, open data

Fig. 3 - Frontespizio de *La cinese in Europa*, dell'Abate Pietro Chiari



2



3

stotelica e il neo-confucianesimo è stato indubabilmente innovativo e rappresenta un significativo allontanamento dai suoi predecessori, che vedevano il neo-confucianesimo come una corruzione del confucianesimo pre-Qin.

In anni recenti, alcuni studiosi hanno rivolto la loro attenzione alle traduzioni e ai commenti¹⁹ di Noël, ma manca ancora uno studio filologico completo della sua traduzione del canone confuciano e un commento filosofico di accompagnamento. La traduzione inglese e un commento alla *Philosophia sinica* di Noël intrapresa nell'ambito di questi progetti va quindi a colmare una lacuna significativa nella comprensione di come le idee confuciane possano dialogare con il pensiero dei pensatori illuministi.

Obiettivi dei due progetti

Attingendo alle competenze filologiche e a quelle di ricerca di studiosi con sede in Australia, Cina e Italia, questi

Per quanto riguarda il progetto italiano, che ha preso il via nel novembre del 2023, le tre unità di ricerca che lo compongono si concentreranno sulla ricezione del pensiero cinese e sull'immagine della Cina attraverso tre tipologie di fonti: le rappresentazioni cartografiche, i testi di carattere filosofico dell'illuminismo italiano ed europeo, e le *Lettres édifiantes et curieuses*. Con l'espansione dell'impero marittimo portoghese e delle esplorazioni olandesi nel corso del sedicesimo secolo, si assiste alla creazione di una prima cartografia sistematica della Cina, di cui i missionari gesuiti sono i promotori e gli attuatori.

Il progetto si pone una serie di obiettivi. In ambito cartografico, identificare, a partire dalle rappresentazioni della via della seta, gli elementi di discontinuità e continuità con la cartografia precedente, e individuare le modalità attraverso le quali la cartografia missionaria ha influenzato l'autorappresentazione cartografica della Cina stessa.

In ambito di ricezione dell'immagine della Cina nella filosofia illuminista, saranno analizzati l'uso selettivo effettuato dagli illuministi delle fonti gesuitiche e i processi di formazione dei principali argomenti dei sostenitori e degli avversari del modello politico-economico-sociale rappresentato dall'Impero cinese e dalla filosofia confuciana allo scopo di elaborare un repertorio delle tesi essenziali sia del paradigma sinofilo che di quello sinofobo settecentesco.

Infine, per quanto concerne le fonti letterarie e epistolari, il progetto si concentrerà, nel primo caso, sulla presentazione della Cina e sulla ricezione della sua immagine in autori di periodi ed estrazioni diverse quali Michele Ruggieri, Lodovico Arrivabene (1530-ca.1597) e l'Abate Pietro Chiari (1712-1785), e, nel secondo, sulle traduzioni italiane delle *Lettres édifiantes et curieuses*, individuando le differenze con i testi originali, e il modo in cui sono adattate alla ricezione del pubblico italiano.

Le nuove conoscenze letterarie, storiografiche e cartografiche generate da questo progetto intendono dare un impulso significativo alla comprensione del ruolo svolto dalla cultura cinese nell'emergere della cultura illuminista in Europa, nel tentativo di colmare una lacuna nella ricerca attuale e favorendo il collegamento con altri gruppi di ricerca che lavorano sull'influenza della Cina sulla cultura europea tra Europa, Nord America, Cina e Australia.

Originalità e innovazione dei due progetti

Entrambi i progetti adottano un approccio interdisciplinare e multilingue che attinge a diversi campi: metodi digitali, filologia, storia intellettuale e storia culturale. Le nuove conoscenze sulle traduzioni dei gesuiti e sulla creazione dell'immagine di Cina nell'Europa dell'Illuminismo possono essere raggiunte solo superando le tradizionali barriere disciplinari. In particolare, i precedenti tentativi di mappare le traduzioni dei gesuiti sono prevalentemente dovuti agli sforzi di singoli studiosi specializzati in campi settorialmente circoscritti come "filosofia occidentale", "filosofia cinese", "letteratura europea", "storia intellettuale (o delle idee)" e "filologia". Mentre i singoli specialisti possono acquisire i rudimenti di tutti questi campi, è difficile che, individualmente, sia loro possibile padroneggiare le competenze linguistiche e le conoscenze interdisciplinari necessarie a inquadrare questo scambio culturale in tutta la sua complessità.

Questa vocazione si è concretamente materializzata nel giugno del 2024, quando si è tenuto a Bologna il convegno "Missionaries, Languages, East Asia (XVI-XX Century)", che ha riunito due gruppi di ricerca e studiosi provenienti da università in Europa, Cina e Australia mettendoli in dialogo (in presenza) sui temi dell'immagine della Cina in Europa e sull'influenza dei classici cinesi sul pensiero Illuminista europeo.

Va aggiunto che i metodi digitali sono al centro di entrambi i progetti per promuovere la collaborazione interdisciplinare. La piattaforma digitale realizzata dal gruppo di ricerca dell'Università di Sydney identificabile dal titolo del progetto (<https://textus-sinici.org/>) si posiziona ad integrazione di altri progetti digitali dedicati alla Cina, come la "Bibliotheca Sinica 2.0" dell'Università di Vienna, il progetto "Beyond Ricci" al Boston College, il sito web "Chine Ancienne" e la digitalizzazione della collezione Japonica-Sinica degli Archivi Romani della Compagnia di Gesù (Archivum Romanum Societatis Iesu). Sebbene questi siti web abbiano dato un contributo fondamentale a rendere le risorse rare più accessibili ai ricercatori, sono di utilità limitata per lo studio specializzato delle traduzioni dei gesuiti per via del fatto che il loro scopo è digitalizzare intere collezioni. La nuova

piattaforma digitale ha, invece, un focus definito sulle traduzioni gesuitiche del canone confuciano e sulla loro diffusione in Europa, rappresentando non solo il contenuto ma anche le connessioni e la ricerca, facilitando così il confronto dei corpora. Inoltre, la natura dinamica della piattaforma basata su una più ampia rete di supporto alla ricerca digitale, garantiscono che la piattaforma possa continuare ad espandersi oltre il completamento dei due progetti. Finora, il progetto ha prodotto un elenco di fonti conosciute tra cui ventisei titoli, quali il *Sinarum scientia politico-moralis* di Prospero Intorcetta e *La morale de Confucius* di Jean de La Brune e ci si può attendere che la lista cresca ulteriormente con l'avanzare della ricerca.

I dati bibliografici delle traduzioni sono presentati sul sito web non solo in forma di elenco di titoli, ma anche in una mappa interattiva, che consente agli utenti di visualizzare i luoghi di prima pubblicazione. Una sezione collegata, "Network", mostra le intricate connessioni tra le diverse traduzioni circolanti in Europa. Man mano che il progetto procede e l'analisi della rete diventa più sofisticata, questa sezione è destinata a fornire un quadro complesso di come gli europei hanno compreso la letteratura e la filosofia cinese in una fase cruciale delle relazioni sino-europee.

Questioni di metodo

Al centro di entrambi i progetti si pone il postulato metodologico secondo cui la storia intellettuale deve essere fondata su un'attenta lettura delle fonti primarie, appoggiandosi, da un punto di vista metodologico, alla "Scuola di Cambridge", che è stata generalmente intesa come ricerca della comprensione storica attraverso la ricostruzione di contesti sociali, culturali e politici e un'attenta considerazione del linguaggio discorsivo impiegato nei testi.²¹ Tuttavia, questi progetti vanno oltre la Cambridge School attingendo agli strumenti della filologia, una disciplina che ha visto una rinascita negli ultimi anni. In particolare, essi traggono ispirazione dalle intuizioni di Pollock,²² il quale sostiene che la filologia porta non solo una consapevolezza della costruibilità e della mutevolezza di discipline come la sinologia, ma è anche in sintonia con i molteplici significati che i testi acquisiscono attraverso il processo esegetico.

Poiché la Cina alla fine dei Ming e durante tutta la dinastia Qing ha visto l'emergere di pratiche testuali (*kaozheng* 考證) che sono state intese come analoghe alla filologia europea,²³ il focus filologico della metodologia adottata dai progetti consente di collegare più efficacemente i contesti cinese ed europeo. La proposta di storia delle traduzioni gesuitiche e lo studio filologico delle opere sinologiche di Noël non li vede come testi statici, ma come opere dinamiche che rispondono alla triangolazione interpretativa di fonte, traduttore e lettore.

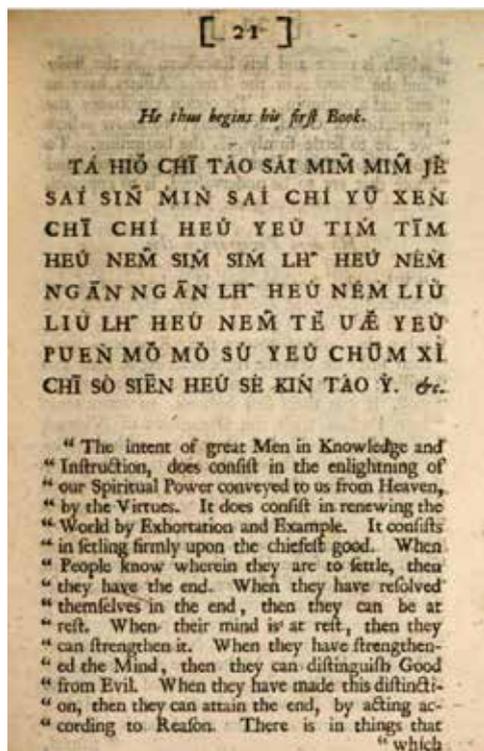
Mentre sono da apprezzare le intuizioni della critica postcoloniale sulle problematiche dell'appropriazione culturale, netta è la consapevolezza che un'adesione dogmatica al suo quadro concettuale può produrre metanarrazioni separate dalle preoccupazioni intellettuali dei testi stessi nel loro contesto storico. Quindi l'analisi proposta per le traduzioni gesuitiche richiede da un lato un'attenta lettura dei manoscritti e delle lettere e, dall'altro, un esame critico dei materiali pubblicati all'epoca. Ad esempio, per comprendere il significato delle scelte traduttive compiute nel *Confucius sinarum philosophus* è necessario avere una conoscenza approfondita non solo della filosofia cinese, ma anche della neoscolastica, che era parte integrante della formazione di ogni gesuita del diciassettesimo secolo. Tale analisi mira, dunque, a ottenere una ricostruzione dettagliata dell'interazione discorsiva all'interno delle traduzioni gesuite e rivelare il loro funzionamento interno.

Gli studiosi coinvolti

Il team di ricercatori del progetto australiano è composto da specialisti in filologia, filosofia e storia delle idee quali Daniel Canaris e Yixu Lü della University of Sydney, e Thierry Meynard dell'Università Sun Yat-sen. Collegialmente, il gruppo di ricerca può mettere in campo esperienze in ambito di digital humanities, storia intellettuale dell'illuminismo e degli scambi culturali tra Cina e Europa. Gli interessi e la ricerca dei singoli membri toccano inoltre i temi specifici della missione gesuita e delle sue fonti, a stampa e d'archivio, in lingue europee e in lingua cinese, oltre a un'esperienza nell'analisi filologica e nell'edizione critica dei testi della missione.

Il gruppo di ricerca formatosi in occasione della proposta per il PRIN 2022





4

PNRR include studiosi di storia moderna, storia della ricezione della Cina in Europa, letteratura italiana e geografia, come Niccolò Guasti e Elisabetta Menetti dell'Università di Modena e Reggio Emilia, Michela Catto e Franco Motta dell'Università di Torino, e Angelo Cattaneo dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Nel marzo del 2024 si è aggiunta al gruppo come assegnista di ricerca del progetto Valentina Bottanelli, che aveva già dato un grosso impulso allo sviluppo del database del sito web del progetto australiano. Francesco Borghesi, affiliato, in primis, all'Università di Modena e Reggio Emilia e alla University of Sydney, dirige entrambi i progetti e coordina i due gruppi di ricerca.

Il progetto unisce quindi un pool di competenze che abbracciano la ricerca di carattere cartografico, storico e letterario, unendo esperti delle missioni gesuiti nella prima età moderna, e della

storia e letteratura illuminista, in Italia e in Europa.

Insieme, i due gruppi di ricerca possiedono la capacità di lavorare in tutte le lingue essenziali per gli obiettivi del progetto. Questi includono cinese classico e moderno, latino, francese, tedesco, italiano, spagnolo e portoghese. Con questo pool di competenze linguistiche ed esperienza nelle edizioni critiche e nella storia intellettuale, i due gruppi sono in una posizione unica per stabilire un nuovo hub internazionale per la ricerca sullo scambio culturale sino-europeo.

Il ruolo di Prospero Intorcetta

Il database realizzato dal gruppo di ricerca dell'Università di Sydney non solo fornisce informazioni bibliografiche sulle traduzioni dei classici confuciani in prima età moderna, ma permette anche di tracciarne la diffusione e l'impatto sulla cultura europea. Un caso emblematico è quello delle traduzioni del gesuita italiano Prospero Intorcetta.

Le sue due opere più importanti, *Sapientia Sinica* (pubblicata nel 1662) e *Sinarum Scientia* (pubblicata nel 1667-1669 a Canton e Goa), hanno avuto un'influenza enorme sulla conoscenza europea del confucianesimo, non solo direttamente, ma anche indirettamente grazie alla diffusione all'interno di altre opere e in volgarizzazioni. Dei due testi, quello ad aver avuto maggior diffusione e successo editoriale successivo è stato la *Sinarum Scientia*. La traduzione latina del Giusto Mezzo e la biografia di Confucio, ma non il testo cinese, sono infatti nuovamente pubblicati già nel 1672 da Melchisédech Thévenot, nelle sue *Relations de divers voyages curieux*,²⁴ a sua volta ristampato nel 1696²⁵. Il testo di Thévenot include inoltre una traduzione parziale del testo di Intorcetta in lingua francese. Il testo latino della *Sinarum Scientia*, appare nuovamente nel 1697, questa volta in Italia, nelle *Notizie Varie dell'Imperio della China*, a cura di Lorenzo Magalotti.²⁶ Il successo di Intorcetta non si esaurì con il finire del secolo: un'ulteriore ristampa del testo latino apparve nel 1761 in *Analecta Monumentorum omnium aevi Vindobnesia*, a cura di Adam Franciscus Kollarus.²⁷

Un estratto dal paragrafo iniziale della *Sapientia Sinica* segnò il primo frammento di un classico confuciano ad apparire in lingua inglese, sei anni prima della traduzione anonima di *The Moral*

of Confucius (1691),²⁸ basato sul testo di de La Bruine *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine* (1688).²⁹ Il passo è tradotto dal latino da Nathanael Vincent, membro della Royal Society, nel 1685, in appendice a un insospettabile volume: *The right notion of honour: as it was delivered in a sermon before the king at Newmarket, 4 October 1674*.³⁰ Il testo di Nathanael Vincent si inserisce pur tuttavia nell'origine di una serie di legami e scambi epistolari, che si affermeranno tra la Royal Society e la Missione Gesuita in Cina nei decenni successivi. Sempre valutando i dati raccolti dal gruppo di ricerca di Sydney, il volume della *Sapientia Sinica* oggi conservato presso la British Library (C.24. b.2) proviene dalla collezione di Hans Sloane, presidente della Royal Society dal 1727 al 1741.

NOTE

¹ L'articolo è opera di entrambi gli autori, ma, ai fini burocratici, Francesco Borghesi ha redatto le pagine da 1 a 5 e Valentina Bottanelli da 6 a 9. Un pezzo che tratta solo del progetto australiano è stato pubblicato, in lingua inglese, su *Cromohs* (*Cyber Review of Modern Historiography*), ISSN 1123-7023, vol. 24 (2021), pp. 148-160. DOI: 10.36253/cromohs-13573. Quando fu proposto di pubblicarne una versione in lingua italiana, Antonino Lo Nardo della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta si occupò della traduzione, di cui siamo molto grati. Le pagine che vedono ora la luce sono qualcosa di molto diverso, in quanto la loro versione primitiva è stata riscritta e ampiamente integrata per via del costituirsi del più giovane gruppo di ricerca italiano.

² ARC DP210100458: <https://dataportal.arc.gov.au/NCGP/Web/Grant/Grant/DP210100458>.

³ DAVID E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989); JOHN GASCOIGNE, *The Enlightenment and the Origins of European Australia* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2002); JONATHAN ISRAEL, *Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)*, in «*Taiwan Journal of East Asian Studies*» 4, n. 1 (2007): 1-25; WENCHAO LI, *Confucius and the Early Enlightenment in Germany from Leibniz to Bilfinger*, in *The Globalization of Confucius and Confucianism*, eds Klaus Mühlhahn and Nathalie van Looy (Münster: LIT Verlag, 2012), 9-21; BETTINA BRANDT and DANIEL LEONHARD PURDY, eds, *China in the German Enlightenment* (Toronto: University of Toronto Press, 2016); SIMON KOW, *China in Early Enlightenment Political Thought* (London: Routledge, 2017).

⁴ DAVID E. MUNGELLO, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*



(Nettetal: Steyler Verlag, 1994); LIAM MATTHEW BROCKEY, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2007); INES G. ŽUPANOV and PIERRE ANTOINE FABRE, eds, *The Rites Controversies in the Early Modern World* (Leiden-Boston, MA: Brill, 2018).

⁵ COLIN MACKERRAS, *Sinophiles and Sinophobes: Western Views of China* (Oxford: Oxford University Press, 2000); ISRAEL, *Admiration of China and Classical Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)*; CHUNJIE ZHANG, *From Sinophilia to Sinophobia: China, History and Recognition*, in «Colloquia Germanica» 41, n. 2 (2008): 97-110.

⁶ RAYMOND DAWSON, *The Chinese Chamaleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilisation*. (Oxford: Oxford University Press, 1967).

⁷ DAVID ALLEN HARVEY, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences* (London: Palgrave Macmillan, 2012); JOANNE MIYANG CHO and DAVID M. CROWE, eds, *Germany and China: Transnational Encounters since the Eighteenth Century* (London: Palgrave Macmillan, 2014); BRANDT and PURDY, eds, *China in the German Enlightenment*; SIMON KOW, *Enlightenment Universalism? Bayle and Montesquieu on China*, in «European Legacy: Towards New Paradigms» 19, n. 3 (2014): 347-358; KOW, *China in the Early Enlightenment Political Thought*; DANIEL LEONHARD PURDY, *Chinese Sympathies: Media, Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2021).

⁸ Cfr., ad esempio: BRANDT and PURDY, eds, *China in the German Enlightenment*; HUIYI WU, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle: les jésuites traducteurs de textes et le renouvellement des connaissances européennes sur la Chine* (Paris: Honoré Champion, 2017); PURDY, *Chinese Sympathies*.

⁹ NICHOLAS DEW, *Orientalism in Louis XIV's France* (Oxford: Oxford University Press, 2009); URS APP, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2010); URS APP, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy* (Rorschach and Kyoto: UniversityMedia, 2012); CHRISTOPHER M. S. JOHNS, *China and the Church: Chinoiserie in Global Context* (Oakland, CA: University of California Press, 2016).

¹⁰ SERGIO ZOLI, *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700* (Bologna: Pàtron, 1973); SERGIO ZOLI, *La Cina e l'età dell'Illuminismo in Italia* (Bologna: Pàtron, 1974).

¹¹ MUNGELLO, *Curious Land*.

¹² DANIEL LEONHARD PURDY, *China Circulating in Early Modern German Print Media*, in «Monatshefte» 108, n. 3 (2016): 361-370.

¹³ MICHELE RUGGIERI, *Confucio: La Morale della Cina*, a cura di Eugenio Lo Sardo, trad. Isabel Turull (Roma: De Luca Edi-

tori d'Arte, 2016); LUISA M. PATERNICÒ, *Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta al Confucius Sinarum Philosophus*, in «Monumenta Serica» 65, n. 1 (2017): 87-121; MICHELE RUGGIERI, *La filosofia moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, a cura di Thierry Meynard e Roberto Villasante (Madrid: Mensajero-Sal Terrae- Comillas, 2018); MICHELE RUGGIERI, *Il primo Confucio latino: Il grande studio; La dottrina del giusto mezzo; I dialoghi*, a cura di Michele Ferrero (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2019).

¹⁴ WENCHAO LI, *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert: Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis. Eine Geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus* (Stoccarda: Steiner, 2000); 张西平 (XIPING ZHANG), *儒學西傳歐洲研究導論* (Ruxue xichuan Ouzhou yanjiu daolun) (Beijing: Peking University Press, 2016); 李新德 (XINDE LI), *明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋* (Ming-Qing shiqi Xifang chuanjiao-shi Zhongguo Ru Dao Shi dianji zhi fanyi yu quanshi) (Beijing: Commercial Press, 2015); WU, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle*.

¹⁵ THIERRY MEYNARD, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011); THIERRY MEYNARD, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West* (Leiden-Boston, MA: Brill, 2015).

¹⁶ VIRGILE PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)* (Paris: Paul Geuthner, 1932); ISABELLE LANDRY-DERON, *La preuve par la Chine: La «Description» de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002).

¹⁷ LI, *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert*.

¹⁸ FRANÇOIS NOËL, *Philosophia sinica tribus tractatibus, primo cognitionem primientis, secundo ceremonias erga defunctos, tertio ethicam, juxta Sinarum mentem complectens* (Prague: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandea, 1711).

¹⁹ PAUL A. RULE, *François Noël, S.J., and the Chinese Rites Controversy*, in *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, eds W. F. Vande Walle and Noël Golvers (Leuven: Leuven University Press, 2003), 137-165; VLADIMIR LIŠČAK, *François Noël (1651-1729) and his Latin translations of Confucian Classical Books published in Prague in 1711*, in «Anthropologia Integra» 6, n. 2 (2015): 45-52; CLAUDIA VON COLLANI, *François Noël and his Treatise on God in China*, in *History of the Catholic Church in China: From Its Beginning to the Scheut Fathers and 20th Century* (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2015), 23-63; THIERRY MEYNARD, *François Noël's Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji Sive Natura in the*

Philosophia Sinica (1711), in «Dao» 17 (2018): 219-230.

²⁰ DANIEL K. GARDNER, *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition* (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing, 2007). MICHAEL NYLAN, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven, CT-London: Yale University Press, 2001).

²¹ J. G. A. POCOCK, *On the Unglobality of Contexts: Cambridge Methods and the History of Political Thought*, *Global Intellectual History* 4, n. 1 (2019): 1-14; KENNETH SHEPPARD, *J. G. A. Pocock as an Intellectual Historian*, in *A Companion to Intellectual History*, eds Richard Whatmore and Brian Young (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2016), 113-125. Di Pocock si dovrebbe anche vedere la raccolta di saggi metodologici: J. G. A. POCOCK, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge-New York, NY: Cambridge University Press, 2009). Più specificamente, su Gesuiti e globalizzazione in una prospettiva di studi rinascimentali, PETER BURKE, *The Jesuits and the Globalization of the Renaissance*, in «Cultural History» 9, n. 2 (2020): 156-170.

²² BENJAMIN A. ELMAN, *Early Modern or Late Imperial? The Crisis of Classical Philology in Eighteenth-Century China*, in *World Philology*, eds Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman and Ku-ming Kevin Chang (Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 2015), 225-224.

²³ SHELDON POLLOCK, 'Introduction,' in *World Philology*, 1-24.

²⁴ MELCHISÉDECH THÉVENOT, *Relations de divers voyages curieux, qu'on n'ont point esté publiées, ou qui ont esté traduites d'Hacluyt, de Purchas, & d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portuguais, Allemands, Italiens, Espagnols, & de quelques Persans, Arabes, & autres Auteurs Orientaux*, (Paris: Chez André Cramoisy, rue de la vieille Bouclerie, au Sacrifice d'Abraham, 1672).

²⁵ Chez Thomas Moette Libraire, ruë de la vieille Bouclerie, à saint Alexis, 1696.

²⁶ LORENZO MAGALOTTI, *Notizie Varie dell'Imperio della China*, (Firenze: da Giuseppe Manni, 1697).

²⁷ ADAM FRANCIUSCUS KOLLARIUS, *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia*, (Vindobonae: Typis et Sumptibus Ioannis Thomae Trattner, aulea et inclitorum inferioris Austriae ordinum typogr, 1761), 1211-1256.

²⁸ ANONYMOUS, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, (London: Printed for Randal Taylor near Stationers-Hall, 1691).

²⁹ JEAN DE LA BRUNE, *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, (Amsterdam: chez Pierre Savouret, dans le Kalver-strat, 1688).

³⁰ NATHANAEL VINCENT, *The right notion of honour: as it was delivered in a sermon before the king a Newmarket, 4 October 1674*, (London: Printed for Richard Chiswell, at the Rose and the Crown in S. Paul's Church-Yard, 1685).



Aaron Ben Gershon Abulrabi. Cabalista e rabbino siciliano del XV secolo

di Antonino Lo Nardo

66

Nel 1840, il grande studioso ed ebreo galiziano Joshua Heschel Schorr¹ pubblicò - in una rivista specializzata² - un articolo alquanto originale nel quale richiama, per la prima volta, l'attenzione del mondo culturale giudaico su un tal Rabbino Aharon 'Al-Rabi'.

Precisiamo che sull'esatto nome di questo personaggio nelle fonti non c'è uniformità. Alcuni studiosi lo chiamano, erroneamente, Ahron ben Moses Alrabi³; noi abbiamo adottato la dicitura riportata nella *Jewish Encyclopedia*: Aaron Ben Gershon Abulrabi.

Scarse le notizie biografiche che ci sono pervenute su di lui. Studioso, cabalista e astrologo, fiorì nella prima metà del sec. xv., essendo nato intorno al 1400. Nativo - secondo le fonti - di Catania⁴ senza che nulla si sappia sulle circostanze della sua vita che lo hanno portato a nascere nella città etnea.

Per quanto riguarda la sua famiglia, sappiamo che dal padre, il Rabbino Ghereshon, prese la passione per l'astrologia e l'amore per lo studio e la consultazione dell'oroscopo. Aaron (o Aronne, come diremmo in italiano), era il più giovane di cinque fratelli, tutti studiosi rabbinici; gli altri erano Shallum (Sellum), Baruch (Benedetto), Moses (Mosè) e Isaac (Isacco). Pur non conoscendo il nome della moglie, si sa che fu il genero di Gabbai⁵ Moses⁶.

Aaron studiò nella Yeshivà⁷ di Treviso⁸, occupandosi nello stesso tempo di scienze naturali. Col tempo, diventò un profondo conoscitore della letteratura scientifica e filosofica dell'epoca, un ottimo esperto di grammatica e molto versato nella lingua araba. Fu un cultore della Cabala benché a volte il suo spirito critico andava in conflitto con le sue dottrine.

Nel corso di numerosi viaggi, visitò la Turchia, l'Egitto, la Palestina, Dama-

sco e Caffa⁹ in Crimea ed ebbe numerose occasioni di discussione con altri eruditi per difendere sempre l'Ebraismo tradizionale di fronte a Caraiti¹⁰, Musulmani e Cristiani.

Di uno di questi dibattiti, e precisamente di uno di quelli che - probabilmente - reputa più importanti, lo stesso Aaron ci fornisce qualche dettaglio in più.

Durante un suo passaggio a Roma¹¹, fu invitato dall'allora pontefice Martino V¹² a tenere una conferenza sui Cherubini¹³. Ricordiamo, brevemente qui¹⁴, che Martino V fu, nel corso del Medio Evo, il Papa che più si impegnò per migliorare i rapporti della Chiesa cattolica con gli ebrei. Accogliendo la richiesta della delegazione scaturita dal Congresso ebraico di Forlì, il 31 gennaio 1419 emanò la bolla *Sicut Iudaeis* nella quale concesse agli ebrei la facoltà di esercitare qualsiasi attività, di riposarsi nelle feste ebraiche e lavorare in quelle cristiane purché non in pubblico. Successivamente, il 20 febbraio 1422 e il 13 febbraio 1429, con due specifiche bolle Papa Martino invocava misericordia e benevolenza nei confronti degli ebrei, condannando la predicazione violenta nei loro confronti, invitando i predicatori a moderazione e al rispetto verso di loro, minacciando - in caso contrario - di scomunicare chi non si fosse attenuto a queste regole.

Alla fine della conferenza, il Pontefice - circondato dai suoi cardinali - si intrattene con Aaron ponendogli diverse domande riguardo alcuni passaggi biblici e talmudici.

Una, in particolare, che riprendeva una lunga *querelle* ebraico-cristiana, fu la seguente: se l'uso dei cherubini nel *Santo dei Santi*¹⁵ non fosse in contrasto con il secondo Comandamento, che proibisce l'idolatria.

To make a long story short (o, per

farla breve), l'uditorio cristiano stava chiedendo all'erudito rabbino l'interpretazione ebraica dei versetti 18-20 del capitolo 25 del Libro dell'Esodo inserito nell'Antico Testamento della Bibbia che, così, recitano:

¹⁸ *Farai due cherubini d'oro: li farai lavorati a martello sulle due estremità del propiziatorio*¹⁶.

¹⁹ *Fa' un cherubino a una estremità e un cherubino all'altra estremità. Farete i cherubini alle due estremità del propiziatorio.*

²⁰ *I Cherubini avranno le due ali spiegate verso l'alto, proteggendo con le ali il propiziatorio; saranno rivolti l'uno verso l'altro e le facce dei cherubini saranno rivolte verso il propiziatorio.*

L'uditorio cristiano espresse il suo stupore per i due cherubini d'oro che sormontavano la lastra d'oro (il propiziatorio) che copriva l'Arca dell'Alleanza spingendosi ad affermare che gli stessi cherubini riflettevano l'arte di fabbricare talismani secondo le potenze degli astri. Inteso così, essi violavano apparentemente i divieti espressi nella Bibbia su altri dei e immagini scolpite, e - potenzialmente - erano in grado di confondere la mente sui miracoli e prodigi associati a Mosè.

Aaron elaborò una lunga risposta che lui stesso ci racconta; per un ulteriore approfondimento su questa interessante discussione che spazia tra l'esegesi biblica e la riflessione teologico-filosofica, rimandiamo ad una letteratura più specialistica¹⁷.

Molti sono i dubbi sulla storicità di questo episodio sollevati dagli studiosi. Ci si chiede se sia ipotizzabile che il papa Martino V, per quanto ben disposto nei confronti degli Ebrei, si sia intrattenuto - circondato dai suoi cardinali - con un rabbino; e in che lingua si sarebbe svol-



to il colloquio? Nulla ci dice su questo punto il nostro Aaron. Oggi, comunque, molti studiosi ritengono di avere sufficienti prove per affermare la storicità dell'incontro.

Incontro, che - ricordiamolo - lo stesso rabbino catanese cita abbondantemente nell'unica parziale sua opera a stampa pervenutaci: *Perushim le-Rashi zal*¹⁸. Diciamo parziale perché l'opera, proveniente da un manoscritto incompleto, fu pubblicata assieme a Samuel Almosnino¹⁹, Jacob Canizal²⁰ e Moses Albelda²¹.

Si tratta di un supercommentario al Commentario di Rashi sul Pentateuco²².

Rashi (Troyes, 22 febbraio 1040 - 13 luglio 1105), acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi e conosciuto anche con il nome latinizzato di Salomon Isaacides, da cui le forme italianizzate Salomone Isaccide oppure Salomone Jarco o Rabbi Salomone Jarco, è stato uno dei più famosi commentatori medievali della Bibbia ebraica. Figlio unico di una famiglia di vignaioli aveva lo zio materno che era un famoso rabbino e il padre insegnante di Talmud Torah alla Yeshivah di Worms, dove iniziò gli studi a cinque anni. All'età di venticinque anni, ritornò alla sua città natale, dove fondò una Yeshivah che attrasse molti discepoli. Ebbe una formazione culturale enciclopedica che utilizzò per scrivere e insegnare, quasi senza sosta, fino a diventare il più importante tra i commentatori post talmudici.

Il 18 febbraio 1475 il suo commentario al Pentateuco fu il primo libro al mondo mai stampato in caratteri ebraici per i tipi di Abraham ben Garton a Reggio Calabria. Quando nel 1520 Daniel Bomberg pubblicò la prima edizione a stampa del Talmud, vi incluse i commentari di Rashi, che sono rimasti in ogni successiva edizione fino ai giorni nostri.

Senza entrare in particolari dettagli, per i quali rimandiamo a pubblicazioni più specialistiche, vogliamo - però - precisare che Aaron fu abbastanza critico sull'opera di Rashi.

Certo:

[...] the inclusion of his work in *Perushim le-Rashi* suggests a perception of him as an offshoot of the late medieval Sefardic Rashi supercommentary tradition. Upon investigation, this perception proves inaccurate in at least one

important respect. It was patent both to the publisher of Aboulrabi.s tome and to all of the nineteenth and twentieth-century scholars who have mentioned him that his only surviving work is a Rashi supercommentary. What may have been decisive for the modern scholars who made this assumption, though it should not have been, was the inclusion of Aboulrabi.s in a volume bearing the title *Commentaries on Rashi*. Yet if Aboulrabi.s work has a pronounced supercommentarial dimension, it stands at a re-

alone. As glaringly, Rashi goes missing in whole columns of the work (though such prolonged absences are rare). Then too, Aboulrabi regularly explains verses or parts thereof that Rashi ignored and occasionally reacts to midrashim not cited by Rashi. In short, Aboulrabi, while mainly focused on Rashi, often traduced the bounds of supercommentary in key respects. His work is best seen as one of a number of hybrid exegetical tomes produced in later medieval times that combined Torah com-



1

move from a "pure" supercommentary, and even from some defining features of the genre. On the formal side, lemmata in the work invariably come not from Rashi.s text, as one would expect in a supercommentary, but from scripture

Fig. 1 - Perushim le-Rashi (Costantinopoli 1525) - Foto dal web

mentary and supercommentary on an earlier medieval exegete»²³.

«In ogni caso, l'inclusione del suo lavoro nel *Perushim le-Rashi* suggerisce una percezione di lui come una propaggine della tradizione tardomedievale del supercommentario del sefardico Rashi. A seguito di approfondimenti, questa percezione si rivela imprecisa in almeno un importante aspetto. Era evidente sia all'editore del tomo di Aboulrabi che a tutti gli altri studiosi dell'Ottocento e del Novecento che hanno citato come unica

percommentario, ma soltanto dalla Scrittura. Altrettanto clamorosamente, Rashi scompare in intere colonne dell'opera (anche se assenze così prolungate sono rare). Inoltre, Aboulrabi spiega regolarmente i versi o parti di essi che Rashi ha ignorato e occasionalmente reagisce ai *midrashim*²⁴ non citati di Rashi. In breve, Aboulrabi, pur concentrandosi principalmente su Rashi, spesso trascendeva i limiti di supercommentario in aspetti chiave. Il suo lavoro è meglio visto come uno dei tanti tomi esegetici ibridi prodotti nel tar-

Genesi e sull'inizio dell'Esodo. Entrambi sono contenuti nell'unico suo manoscritto che si possiede (Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 211/5, ff. 129-173)²⁷.

Nel manoscritto Aaron cita, inoltre, i seguenti altri suoi scritti:

- *Ha-Meyasher* (Colui che rettifica), una grammatica ebraica;
- *Matteh Aharon*, che tratta argomenti cabalistici e metafisici;
- *Nezer ha-Kodesh* (Corona della San-



2

sua opera sopravvissuta un supercommentario di Rashi. Ciò che potrebbe essere stato decisivo per gli studiosi moderni che hanno fatto questa ipotesi, anche se non avrebbe dovuto esserlo, è stata l'inclusione di Aboulrabi in un volume che porta il titolo *Commentari su Rashi*. Tuttavia, se l'opera di Aboulrabi ha una pronunciata dimensione supercommentaria, essa si colloca a una certa distanza da un "puro" supercommento, e anche da alcune caratteristiche del genere. Dal punto di vista formale, i lemmi nell'opera invariabilmente non vengono dal testo di Rashi, come ci si aspetterebbe in un su-

do medioevo che combinavano *Commentario della Torah* e *supercommentario su un precedente esegeta medievale*». (trad. propria).

Precisiamo, inoltre, che Aaron fu anche abbastanza critico di un altro commento al Pentateuco: il *Perush ha-Torah* di Nahamanide²⁵.

Il *Perushim le-Rashi zal* fu stampato nel 1525, ed è uno dei più antichi libri pubblicati a Costantinopoli e - pertanto - molto raro²⁶. I commenti di Aaron, inclusi nel volume, furono scritti nel 1420 e riguardano soltanto quelli sulla



3

tità);

-*Perah ha-Elohut* (Il fiore della divinità);

-*Sefer ha-Nefesh* (Il Libro dell'anima)²⁸;

dei quali non si ha alcuna notizia.

Pochi sono, ad oggi, gli studi che riguardano questo personaggio che è stato definito "*perhaps the most interesting figure in Sicilian Jewish intellectual life in the Middle Ages*"²⁹. Manca del tutto un qualche saggio che approfondisca il suo lato cabalistico.

Perché, diciamo la verità, un poco



cabalista Aaron lo fu certamente³⁰! Ci sono abbastanza evidenze per affermarlo, a cominciare dal fatto che lui stesso ci informa che una sua opera (*Matteh Aharon*) - purtroppo oggi persa - trattava argomenti cabalistici e metafisici (anti-cristiani). Si trovano, inoltre, citazioni di Menahem ben Benjamin Recanati³¹ e di un commento al libro *Sefer Yezirah*³² di Joseph Ben Shalom Ashkenazi³³.

Sebbene Ashkenazi faccia uso di molte fonti talmudiche, filosofiche, e cabalistiche, ne cita soltanto poche. Sappiamo, però, che non considerando lo *Zohar*³⁴ un testo autorevole, non lo cita mai. Forse, per questo motivo, anche il nostro Aaron lo ignora.

L'ultima notizia certa su di lui risale al 27 settembre 1437³⁵ quando "lo ritroviamo in visita a Salemi per nominare come suo *procuratorem actorem factorem nuncium* il neofita Guillermo de Ferrerio. Guillermo doveva amministrare i suoi beni e fare i suoi interessi sia a Salemi sia a Palermo, dove Abu al-Rabi possedeva delle case da restaurare"³⁶.

Concludiamo con le parole dell'estensore della voce a lui dedicata nella *Jewish Encyclopedia*:

"Nonostante la sua mente liberale e il suo acuto spirito di indagine, era tenuto in grande considerazione dai suoi contemporanei. Era un ebreo devoto, che deplorava profondamente la condizione politica e sociale degli ebrei del suo tempo, e tanto più fervidamente manifestava la sua speranza per un rapido avvento del Messia".

APPENDIX³⁷

A Translation of *Perushim le-rashi* (Constantinople, [1525?]), Fol. 91v

(Paragraph divisions have been added to the original).

When I was in the metropolis of Rome in the palace of the pope, with the cardinals surrounding him, I was asked this question. They said:

We are most amazed and astonished about the matter of the cherubs that Moses was commanded to make in the holy of holies in a manner that the potency of

the voice and speech concerning all that he [Moses] wished to know would come forth from them. This is tantamount to the craft of talismans manufactured in accordance with the potencies of the constellations and the wisdom of aspects [i.e., the angular relationships between planets-conjunction, opposition, and so forth]. There is no greater [violation of the prohibition against] "other gods" [Exod. 20.3] than this. He [God] had already enjoined as a root of the Decalogue at its beginning: "You shall have

Fig. 2 - Frontespizio della prima edizione del *Sefer Yetzirah* (Mantova 1562) - Foto dal web

Fig. 3 - Frontespizio della prima edizione dello *Zohar* (Mantova 1558) - Foto dal web

Fig. 4 - R. Salomo Jizchaki (Rashi) - Foto dal web in: RUBRICA PROFILI - *Persone e personaggi dell'ebraismo* a cura di Gregorio Gershom Apicella (Associazione per l'Ebraismo Progressivo di Bergamo e Brescia)



no other gods besides me. You shall not make for yourself a sculptured image, or any likeness, and so forth” [Exod. 20.3-4]. It [also] states: “You shall not make molten gods for yourself” [Exod. 34.17]. Such [prohibitions] are many, and there is no greater [example of] molten gods than the cherubs. It would [therefore] a rise in the mind of any person that all of the miracles and wonders that Moses would perform [literally, “actualize”] were by means of the potency of the cherubs, as it states: “[When Moses went

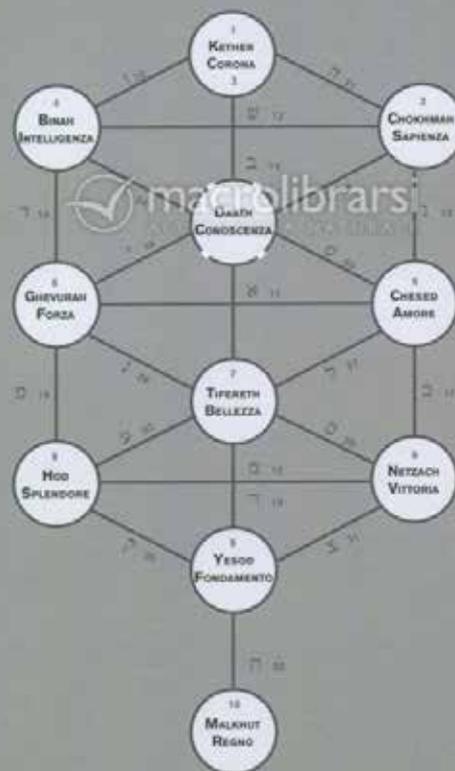
into the tent of meeting to speak with him] he would hear the voice addressing him from above the cover that was on top of the ark of the pact between the two cherubs, and so forth” [Num. 7.89]. Therefore, we have queried you whether there is an answer to our question.

So, upon my hearing their words - [which are] “straightforward to the intelligent person” [Prov. 8.9] - I addressed that which they asked me, after taking leave [to speak] and expressing the req-

May “the one who gives the wise their wisdom and knowledge to those who know” [Dan. 2.21] supply an “answer of the tongue” [Prov. 16.1]. It is known to all, and explicit in the Torah, that our master Moses, upon whom be peace, had, according to God’s will and command, performed many miracles and wonders before the manufacture of the cherubs. [What is more] Pharaoh’s wise men and astrologers tested him in a searching investigation [to determine] if his deeds occurred by means of the potency of the wisdom of the constellations and craft of talismans. They discerned and discovered that all his deeds and wonders occurred through the potency and will of God, who contravenes all [determinations of the] astral networks, and not through the governance of the stars. As Moses said to them: “You may have this triumph over me: for what time should I plead in behalf of you” [Exod. 8.5]. This was to inform Pharaoh that his deed was from God, who is powerful whenever he desires. Thus, did he [Pharaoh] say: “I stand guilty this time. God is in the right and I and my people are in the wrong” [Exod. 9.27]. So, did the magicians say to Pharaoh: “This is the finger of God” [Exod. 8.15]. They conceded that it [the plague of lice] was the work of the Lord. Thus, it is clear that every deed of our master Moses, upon whom be peace, was in accordance with the will of God, blessed be he.

Now if you were to say, “If so, what is the rationale for the making of the cherubs in terms of what they accomplish?” I would first state a general proposition in order to open the eyes of the blind [cf. Isa. 42.7]. It is demonstrated in science that every act derives from a potency and that every potency is the potency to bring about some act since potency and act are [from the category of the] correlatives and the existence of any correlative requires the existence of the other thing to which it is related. It follows that it is impossible for something that lacks potency to bring about any act. Now figures and talismans are made of inanimate minerals, trees, and stones that lack potency even with respect to [bringing about change in] themselves. How then can they bring about an act in another? Now the cherubs were from the mineral of gold reworked by human hands. They possess neither potency nor

SEPHER YETZIRAH IL LIBRO DELLA CREAZIONE



OM EDIZIONI

5

uisite obeisance from me to them, each one according to his rank in stature and distinction. Following are the beginning of my words:

Fig. 5 - Copertina di un'edizione del 2023 del *Sepher Yetzirah*

sentience nor act. If so, it is necessary to affirm and believe that all that our master Moses, upon whom be peace, would do was not through the instrumentality of any created thing but rather from God alone, Lord of lords.

For the honor of the tablets and their glory God desired to make his presence dwell in the ark of the covenant “from above the cover, from between the two cherubs” [Exod. 25:22] and from there did he choose to make overflow his prophecy and all of his wonders. He is blessed above all his creations for to him alone belong glory and might.

The proof [that the cherubs did not draw down astral forces] lies in the verse, “There I will meet with you and I will impart to you from above the cover, from between the two cherubs [... all that I will command you]” [Exod. 25:22]. It did not say “from the cherubs” [but from between them].

APPENDICE³⁸

Traduzione di *Perushim le-rashi* (Costantinopoli, [1525?]), fol. 91v

(Le divisioni dei paragrafi sono state aggiunte all'originale).

Mentre mi trovavo nella metropoli di Roma, nel palazzo del papa, circondato dai cardinali, mi è stata posta questa domanda. Hanno detto:

Siamo molto stupiti e meravigliati per la questione dei cherubini che a Mosè fu comandato di fare nel sancta sanctorum in modo che la potenza della voce e della parola riguardo a tutto ciò che egli [Mosè] desiderava sapere uscisse da loro. Ciò equivale all'arte dei talismani fabbricati secondo le potenze delle costellazioni e la saggezza delle posizioni [cioè, le relazioni angolari tra i pianeti: congiunzione, opposizione, e così via]. Non c'è violazione della proibizione contro “altri dèi” [Es 20:3] più grande di questa. Egli [Dio] aveva già ingiunto come origine del Decalogo al suo inizio: “Non avrai altri dèi all'infuori di me. Non ti farai un'immagine scolpita, né alcuna somiglianza, e così via” [Es 20:3-4]³⁹. Afferma [anche]: “Non ti farai un dio di metallo fuso” [Es 34:17]. Tali [divieti] sono molti, e non c'è [esempio di] dèi di metallo fuso più grande dei cherubini. Potrebbe [perciò] sorger-

re nella mente di chiunque che tutti i miracoli e i prodigi che Mosè avrebbe compiuto [letteralmente, “realizzarsi”] sarebbero stati per mezzo della potenza dei cherubini, come si legge: “[Quando Mosè entrava nella tenda dell'incontro per parlare con lui] avrebbe udito la voce che si rivolgeva a lui dall'alto del coperchio che era in cima all'arca del patto tra i due cherubini, e così via” [Nm 7:89]⁴⁰. Pertanto, vi chiediamo se c'è una risposta alla nostra domanda.

Così, dopo aver udito le loro parole - [che sono] “semplici per la persona intelligente” [Prv 8:9]⁴¹ - mi dedicai a ciò che mi avevano chiesto, dopo aver chiesto licenza [per parlare] ed aver esternato il necessario inchino da parte mia a loro, a ciascuno secondo il proprio rango in statura e importanza. Di seguito l'incipit delle mie parole:

Possa “colui che dà ai sapienti la loro sapienza e la loro scienza a quelli che sanno” [Dn 2:21]⁴² fornire una “risposta della lingua” [Prv 16:1]⁴³. È noto a tutti, ed è esplicito nella Torah, che il nostro maestro Mosè, sul quale scenda la pace, aveva, secondo la volontà e il comando di Dio, compiuto molti miracoli e prodigi prima della fabbricazione dei cherubini. [Inoltre] I saggi e gli astrologi del faraone lo misero alla prova con un'approfondita indagine [per determinare] se le sue azioni fossero avvenute grazie alla potenza della saggezza delle costellazioni e dell'arte dei talismani. Essi discernettero e scoprirono che tutte le sue azioni e i suoi prodigi avvenivano grazie alla potenza e alla volontà di Dio, che contravviene a tutte [le determinazioni dei] sistemi astrali, e non attraverso il governo degli astri. Come disse loro Mosè: “Avrete questo trionfo su di me: per quale tempo dovrò intercedere in vostro favore” [Es 8:5]⁴⁴. Questo per informare il Faraone che la sua azione veniva da Dio, che è potente ogni volta che lo desidera. Perciò egli [Faraone] disse: “Questa volta sono colpevole. Dio è nel giusto e io e il mio popolo siamo nel torto” [Es 9:27]⁴⁵. Così, i maghi dissero al Faraone: “Questo è il dito di Dio” [Es 8:15]⁴⁶. Essi ammisero che [la piaga dei pidocchi] era opera del Signore. Così, è chiaro che ogni azione del nostro maestro Mosè, sul quale scenda la pace, era conforme alla volontà di Dio, sia sempre benedetto.

Ora, se doveste dire: “Se è così, qual è la logica per la creazione dei cherubini in termini di ciò che realizzano?” Per prima cosa vorrei fare una proposizione generale per aprire gli occhi ai ciechi⁴⁷. La scienza dimostra che ogni atto deriva da una potenza e che ogni potenza è la potenza di produrre un atto, poiché potenza e atto sono correlati, e l'esistenza di qualsiasi correlativo richiede l'esistenza dell'altra cosa a cui è collegato. Ne consegue che è impossibile che qualcosa che manca di potenza produca un atto. Ora, le figure e i talismani sono fatti di minerali, alberi e pietre inanimate che mancano di potenza anche rispetto a loro stessi. Come possono dunque compiere un atto in un altro? Ora i cherubini erano fatti del minerale d'oro rielaborato da mani umane. Non possiedono né potenza, né sensibilità, né azione. Se è così, è necessario affermare e credere che tutto ciò che il nostro maestro Mosè, sul quale scenda la pace, avrebbe fatto non era per mezzo di alcuna cosa creata, ma piuttosto da Dio solo, Signore dei signori.

Per l'onore delle tavole e la loro gloria, Dio volle far abitare la sua presenza nell'arca dell'alleanza “dall'alto del coperchio, di mezzo ai due cherubini” [Es. 25:22]⁴⁸ e da lì scelse di far dilagare la sua profezia e tutte le sue meraviglie. Egli è benedetto al di sopra di tutte le sue creazioni, perché a lui solo appartengono la gloria e la potenza.

La prova [che i cherubini non hanno attirato le forze astrali] sta nel versetto: “Là ti incontrerò e ti impartirò dall'alto del coperchio, tra i due cherubini [... tutto ciò che vi ordinerò]” [Es 25:22]. Non disse “dai cherubini” [ma tra di loro].

BIBLIOGRAFIA

The Jewish Encyclopedia, New York and London 1801, vol. I, 11;

Biblical manuscripts and rare prints in the Library of The Jewish Theological Seminary of America, New York 1914, 12;

Saggio di un dizionario bio-bibliografico, a cura di L. Caetani, Roma 1924, vol. I, *ad vocem*;

Dizionario dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII, «a cura di F. Armetta, vol. I, Caltanissetta-Roma 2018, 1-2;

ASHTOR, Eliyahu, *Palermitan Jewry in the Fifteenth Century*, in «Hebrew Union College Annual», 50 (1979), 219-51;

BALSAMO, Miriam, PERANI, Mauro e SCANDALIATO, Angela, *JUDAICA TERRE*



SALEM. *Gli Ebrei a Salemi nelle fonti notarili dei secoli XIV e XV*, in «Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo», XXII (2017), 87-118;

GAUDIOSO, Matteo, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV-XV*, Catania 1974;

GRÄTZ, Heinrich, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1890, vol. VIII, 250;

KARPELES, Gustav, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, Berlin 1886, 771;

KASHER, Menahem and MANDELBAUM, Jacob Ber, *Sarei ha-Elef. A millennium of Hebrew Authors (500-1500)*, New York 1959, 61;

KIRSCH, JONATHAN, *Mosé. Una vita*. Milano 2005.

LAWEE, Eric, *Aharon Aboulrabi: Maverick Exegete from Aragonese Sicily*, in «Hispania Judaica Bulletin. Articles, Reviews, Bibliography and Manuscripts on Sefarad», n. 9 (5773/2013), 131-162;

-----, *Graven Images, Astro-magical Cherubs, and Mosaic Miracles: A Fifteenth-Century Curial-Rabbinic Exchange*, in «Speculum» 81 (2006), 754-95;

-----, *Rashi's Commentary on the Torah. Canonization and resistance in the reception of a Jewish classic*, Oxford 2019; in particolare il Cap. 6: *Aaron Abulrabi and "The Straight One"*, 196-232;

MENAHM da RECANATI, *Commento alla Genesi*, La Vita Felice 2021;

MICHAEL, Heimann Joseph, *Or ha-Chajim*, Frankfurt am Main 1891, *ad vocem* (n. 281);

NEUBAUER, Adolf, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, vol. 1, col. 779, n. 2245;

PERLÈS, Joseph, *Ahron Ben Gerson Aboulrabi*, in «Revue des études juives», t. XXI, n. 41 (juillet-septembre 1890), 246-69;

-----, *Ahron Ben Gerson Aboulrabi: la légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph*, Paris 1891;

ROTH, Cecil, *Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily*, in «Jewish Quarterly Review» 47 (1956-57), 317-35;

SCANDALIATO, Angela, *Judaica minore sicula*, Firenze 2006;

SCHORR, Joshua Heschel, *R. Aharon 'Al-Rabi'*, in «Zion», n. 1 (1840), 166-68, 193-96;

SCHWARZFUCHS, Simon, *Rashi. Il Maestro del Talmud*, Milano 2005;

SEGRE, Renata, *Preludio al Ghetto di Venezia. Gli ebrei sotto i dogi (1250-1516)*, Venezia 2021;

SIMONSOHN, Shlomo, *Between Scylla and Charybdis: The Jews in Sicily*, Leiden 2011;

STEINSCHNEIDER, Moritz, *An introduction to the Arabic Literature of the Jews*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. XI, n. 4 (luglio 1899), 609;

-----, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlino 1852-60;

VOLGELSTEIN Hermann und RIEGER, Paul, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin

1895, vol. II, 68;

WIESEL, Elie, *Rashi. Il grande commentatore*, Giuntina 2012.

NOTE

¹ Joshua Heschel Schorr (noto, comunemente, come Osias Schorr) (1814-95). Su di lui, *The Jewish Encyclopedia*, New York and London 1801, vol. XI, 108-09.

² Schorr, Joshua Heschel, *R. Aharon 'Al-Rabi'*, in «Zion», n. 1 (1840), 166-68, 193-96.

³ Per es. David Cassel, *Lehrbuch der Jüdischen Geschichte und Literatur*, Leipzig 1890, 344 e Gustav Karpeles, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, Berlin 1886, 771.

⁴ Per una storia della comunità ebraica di Catania nel tardo Medio Evo, cf. Matteo Gaudioso, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV-XV*, Catania 1974.

⁵ Gabbai è una persona che assiste nei servizi di sinagoga e nella sua gestione, assicurandosi che tutte le relative esigenze siano sempre soddisfatte, per esempio che i servizi liturgici di preghiera vengano officiati regolarmente ed efficientemente; ha inoltre mansioni di assistente del rabbino (nell'ebraismo chassidico, come segretario o assistente personale del Rebbe). Spesso il gabbai ha anche l'obbligo di mantenere il cimitero ebraico. La parola "gabbai" è aramaica e ai tempi del Talmud significava collettore di tasse o di carità, o tesoriere (da *Wikipedia*).

⁶ Moses Ben Shem-Tov (morto attorno al 1443), fu un erudito di Spagna e Nord Africa. Dopo aver vissuto per un certo periodo a Calatayud, si trasferì a Teruel dove svolse le mansioni di Rabbino. Prima del 1387 si stabilì a Majorca ma durante le sommosse del 1391 fuggì in Nord Africa e fu nominato Rabbino di Honein in Algeria. Fu particolarmente legato alla corte spagnola e al Re Giovanni I d'Aragona che gli garantì il libero passaggio tra la Spagna e Majorca per accudire gli affari che il re aveva, appunto, in Majorca.

⁷ Yeshivah (o Yeshivà) è un'istituzione educativa ebraica che si basa sullo studio dei testi religiosi tradizionali, principalmente quello del Talmud e della Torah. Ogni *yeshivah* è generalmente diretta da un Rabbino o una persona incaricata del ruolo, detto *Rosh Yeshivah*.

⁸ La presenza ebraica a Treviso è già citata nel X secolo da documenti attestanti che gli ebrei avevano nel 905 *negotia* nella città.

⁹ Caffa era una città fortificata e colonia genovese della Gazaria situata in Crimea. La città si trova sul sito dell'attuale città di Feodosia sulla sponda occidentale della baia di Feodosia. La città fu costruita nel XIII e XIV secolo per difendere i possedimenti della Repubblica di Genova in Crimea.

¹⁰ I Caraiti sono i seguaci del Caraismo anche detto caraitismo, karaismo o ebraismo caraita, che è una variante religiosa dell'ebraismo. Gli aderenti al caraismo considerano il Tanakh l'unica e suprema autorità legale riguardante l'Halakhah e la Teologia ebraica,

perciò rifiutano ogni scrittura ebraica successiva alla Torah, cioè il Talmud, la kabbalah, le raccolte di mitzvòt.

¹¹ Era, con tutta probabilità, l'anno 1420. Non è, invece, certo che Aaron abbia partecipato alla delegazione inviata - sempre a Martino V - dalla comunità ebraica di Forlì nel 1418. Ricordiamo che in quell'anno si era tenuto a Forlì un concilio ebraico (diventato poi celebre come il Congresso ebraico di Forlì), che aveva deciso di inviare a Martino V una delegazione con la richiesta di abolire la legislazione anti-giudaica (*Etsi doctoribus gentium*) voluta dall'antipapa Benedetto XIII.

¹² Martino V, 206° Pontefice della Chiesa Cattolica dal 1417 al 1431. Al secolo Oddone Colonna (1369-1431). Su di lui, DBI 71(2008), *ad vocem*.

¹³ Cherubino, nell'Antico Testamento, è il nome di essere ritenuti intercessori presso Dio, di forma umana, alati, che coprono l'arca santa o stanno davanti al Santissimo o proteggono l'ingresso del paradiso (*Vocabolario Treccani - online*).

¹⁴ Per ulteriori approfondimenti, cf. Renata Segre, *Preludio al Ghetto di Venezia. Gli ebrei sotto i dogi (1250-1516)*, Ed. Ca' Foscari 2021 = Studi Storici n. 15, in particolare il cap. 5 "I pontefici, da Martino V a Niccolò V (1417-1455)", 203-15.

¹⁵ Nell'ebraismo il *Santo dei Santi* o *Santissimo* o *Sanctum Sanctorum* costituiva l'area più sacra del tabernacolo prima e del Tempio di Salomone dopo. L'espressione "*Santo dei Santi*" traduce letteralmente l'espressione ebraica corrispondente "*Qodesh ha-Qodeshim*". Il *Santo dei Santi* era il luogo dove si manifestava la presenza di Dio in mezzo al suo popolo, ma soltanto tramite la sua voce o la sua gloria ("*Khabod*"). A differenza della cella dei templi pagani, quindi, non conteneva alcuna statua o immagine di Dio, ma solo oggetti simbolici. In esso era custodita l'Arca dell'Alleanza con le tavole della Legge e, secondo la tradizione, anche una fiasca di manna e il bastone di Aronne, che era fiorito. Tuttavia, già all'epoca dell'inaugurazione del Tempio di Salomone pare che essa non contenesse nient'altro che le Tavole della Legge. Nel *Santo dei Santi* poteva entrare solo il sommo sacerdote, una volta l'anno, durante la ricorrenza dello Yom Kippur.

¹⁶ Ricordiamo che il propiziatorio è una lastra rettangolare d'oro incastrata sul coperchio dell'antica arca dell'alleanza ebraica, che durante i sacrifici veniva spruzzata con il sangue delle vittime. A volte è chiamato, semplicemente, il "coperchio".

¹⁷ L'argomento è oggetto di un ampio e ricco saggio: Lawee, *Graven Images*.

¹⁸ In Appendice pubblichiamo, anche, una versione italiana della risposta di Aaron al Papa come da lui riportata. Per il libro, cf. Steinschneider, *Catalogus*, col. 1196.

¹⁹ Samuel (o Shemuel) Almosnino fu membro di una distinta famiglia ebraica residente, originariamente, in Aragona. Il nome deriverebbe dall'arabo e indicherebbe "un oratore". Samuel, rabbino a Salonicco ed erudito



sefardita, fu autore - oltre al commentario sul Pentateuco di Rashi - di un commentario su alcuni profeti minori pubblicati postumi sulla nuova edizione della Bibbia rabbinica di Moses Frankfurter (1672-1762) *Mikra'ot Gedolot* (4 voll., Amsterdam 1724-1727).

²⁰ Jacob Canizal (o Ya'aqou Kenizal) fu un *Rosh Yeshivah* (Direttore di una scuola talmudica) castigliano nella generazione dell'espulsione.

²¹ Moses Albelda fu membro di una famiglia di eminenti eruditi originaria dalla Spagna, probabilmente da una città della Vecchia Castiglia, la località di Logroño, dove la famiglia risiedeva dall'XI secolo. Moses Albelda fu, probabilmente, uno degli esiliati nel 1492 stabilendosi a Salonico dove, divenne capo della locale comunità ebraica fino alla sua morte avvenuta nel 1549.

²² Come noto Pentateuco è la denominazione della prima parte della Bibbia, che nella versione greca detta dei LXX è divisa in cinque libri, designati con gli speciali nomi di *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*. Gli Ebrei la chiamano con il nome complessivo *tôrâh* "legge"; ma anche presso di essi è antichissima la divisione in cinque parti (dove la locuzione *hamiššâh humš-êha-tôrâh* "i cinque quinti della legge") della medesima estensione. Per ulteriore approfondimento su questa importante opera rimandiamo a Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*.

²³ Lawee, *Maverick Exegete*, 137

²⁴ Midrash (ebr. מדרש; plurale *Midrashim*) è un sostantivo derivante da *darašh* (דרש) che, nell'Antico Testamento (AT) ed in ebraico significa soprattutto ricercare, scrutare, esaminare, studiare. Nella tradizione rabbinica, midrash designa anzitutto una attività e un metodo di interpretazione della Scrittura che, andando al di là del senso letterale - chiamato *peshat* o *pashut* (פשוט), semplice, ovvio - scruta il testo in profondità (secondo regole e tecniche proprie) e sotto tutti gli aspetti, per attualizzarlo e adattarlo ai bisogni e alle concezioni delle comunità, e trarne applicazioni pratiche e significati nuovi che sono lontani dall'apparire a prima vista. Indica altresì il risultato di questa ricerca: applicata alle parti legislative per dedurne conseguenze giuridiche, questa elaborazione dà il midrash halakhah da *halach* (הלכה), camminare; da cui interpretazione normativa, regola di condotta); applicata alle sezioni narrative, dà il midrash haggadah, da *higgîd* (הגיד), annunciare, raccontare che comprende racconti storici o leggendari, sviluppi d'ordine morale o edificante. (<https://it.cathopedia.org/wiki/Midrash>).

²⁵ MÖSHEH ben Naḥmān (Naḥmani-de, RaMBaN, Bonastruc de Porta). Dottore ebreo, nato a Gerona verso la fine del sec. XII, la più alta autorità del suo tempo nel campo del diritto giudaico. Fermentemente persuaso del principio di autorità, considerava gl'insegnamenti dei libri tradizionali, Bibbia e Talmūd, come espressioni di verità assoluta e non sentiva affatto il bisogno di cercarne la

conferma nella speculazione filosofica. Anche nelle dottrine della Qabbālāh egli vide una tradizione divina, e il movimento cabbalistico ebbe un efficace impulso dalla sua adesione e dall'opera sua di pensatore e di scrittore. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/mosheh-ben-nahman_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mosheh-ben-nahman_(Enciclopedia-Italiana)/)).

²⁶ Una curiosità: un esemplare dell'opera fu aggiudicata ad una asta di Sotheby's - il 17 dicembre 2008 - per un ammontare di 56.250 US\$.

²⁷ Neubauer, *Catalogue of the Hebrew manuscripts*, col. 779.

²⁸ Potrebbe trattarsi di un commentario al testo dell'omonimo titolo che è la versione ebraica del *Tractatus de anima* di Domenicus Gundissalinus (o Domingo Gundisalvo), filosofo e traduttore spagnolo vissuto a Toledo nel XII secolo.

²⁹ (Forse la figura più importante nella vita intellettuale ebraica siciliana nel Medio Evo). Roth, *Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily*, 326-27.

³⁰ Ancorché in maniera enigmatica, come era suo costume. Su questo aspetto, si veda Lawee, *Maverick Exegete*, 149-50.

³¹ Menahem ben Benjamin Recanati (Recanati, 1250-1310) è stato un religioso e rabbino italiano attivo verso la fine del XIII e inizi del XIV secolo. Fu uno dei maggiori esponenti della Cabala Ebraica. Oltre alle sue decisioni, raccolte in *Piskei Recanati*, Recanati scrisse un commentario cabalistico della Torah, un commentario del libro quotidiano di preghiere e discussioni sui comandamenti. *Piskei Recanati* fu pubblicato per la prima volta a Bologna, nel 1538, e ripubblicato diverse volte successivamente. Ancora nel 2021 è stato pubblicato un suo *Commento alla Genesi*.

³² Il *Sefer Yetzirah - Libro della Formazione* o *Libro della Creazione*) è uno dei testi più importanti dell'esoterismo ebraico, sebbene alcuni antichi commentatori considerassero il libro come un trattato di teoria matematica e linguistica in opposizione alla Kabbalah. Il trattato venne composto fra il III e VI secolo d.C. in Israele o forse a Babilonia. Nel 1552 viene pubblicata a Parigi una sua traduzione in latino. Il volume è stato, poi, tradotto in diverse lingue e viene pubblicato ancora oggi. Esiste una recentissima versione italiana a stampa del 2023.

³³ Joseph Ben Shalom Ashkenazi (chiamato anche Josephha-Aarokh) fu un famoso cabalista spagnolo degli inizi del XIV secolo. Di lui ci restano due sole opere: 1) un commentario al *Sefer Yetzirah*, pubblicato in edizione originale ebraica a Mantova nel 1562. Questo commentario è spesso citato in opere cabalistiche e 2) come manoscritto, un commentario ad una parte della Genesi nel *Midrash Rabbah*. Sebbene Ashkenazi faccia uso di molte fonti talmudiche, filosofiche, e cabalistiche, ne cita soltanto molto poche.

³⁴ Propriamente *Sefer ha-Zohar*, cioè "Il libro dello Splendore". Fondamento della mistica ebraica, lo Zohar si propone come un commento mistico alla Torah, scritto in un

fiorito aramaico classico nella Spagna del XIII secolo. È un testo di notevoli proporzioni, in cui vengono elaborate le teorie della cabala in merito alla creazione del mondo concepito come un'emanazione della divinità, e al rapporto fra Dio e la realtà materiale.

La tradizione legata alla letteratura mistica ebraica prende il nome di Cabala. Se le altre forme di letteratura ebraica pongono l'attenzione sul comportamento pratico degli Ebrei, la Cabala focalizza l'attenzione sugli aspetti del mondo spirituale e sull'ordinamento delle sfere celesti. Quest'opera è attribuita tradizionalmente ad un rabbino del II secolo, Shimon Bar Yohai, anche se molti studiosi ritengono che essa sia stata scritta da Moses de Leon, che ne rivendicò la scoperta nel XIII secolo.

(<https://www.comunitaebraicabologna.it/it/cultura/testi-ebraici/293-lo-zohar-kabbalah>).

³⁵ Biblioteca Comunale di Salemi, AS, *Notarile*, Not. De Guisardo Palmerino, vol.8, 27 settembre 1437, c. 7r.

³⁶ Balsamo, Perani e Scandaliato, *Judaica Terre Salem*, 108-09.

³⁷ Versione a stampa in lingua inglese che si trova in Lawee, *Graven Images*, 794-95.

³⁸ Versione italiana (traduzione propria) della versione a stampa precedente.

³⁹ Es 20: «³non avrai altri dei di fronte a me. ⁴Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra».

⁴⁰ Nm 7: «⁸⁹Quando Mosè entrava nella tenda del convegno per parlare con il Signore, udiva la voce che gli parlava dall'alto del coperchio che è sull'arca della testimonianza fra i due cherubini; il Signore gli parlava».

⁴¹ Prv 8: «⁹tutte [le parole] sono leali per chi le comprende / e rette per chi possiede la scienza».

⁴² Dn 2: «²¹Egli alterna tempi e stagioni, depone i re e li innalza / concede la sapienza ai saggi, / agli intelligenti il sapere».

⁴³ Prv 16: «¹All'uomo appartengono i progetti della mente, / ma dal Signore viene la risposta».

⁴⁴ Es 8: «⁵Mosè disse al faraone: "Fammi l'onore di comandarmi per quando io devo pregare in favore tuo e dei tuoi ministri e del tuo popolo, per liberare dalle rane te e le tue case, in modo che ne rimangano soltanto nel Nilo"».

⁴⁵ Es 9: «²⁷Allora il faraone mandò a chiamare Mosè e Aronne e disse loro: "Questa volta ho peccato: il Signore ha ragione; io e il mio popolo siamo colpevoli"».

⁴⁶ Es 8: «¹⁵Allora i maghi dissero al faraone: «È il dito di Dio!». Ma il cuore del faraone si ostinò e non diede ascolto, secondo quanto aveva predetto il Signore».

⁴⁷ Is 42: «⁷perché tu apra gli occhi ai ciechi [...]».

⁴⁸ Es 25: «²²Io ti darò convegno appunto in quel luogo: parlerò con te da sopra il propiziatorio, in mezzo ai due cherubini che saranno sull'arca della Testimonianza, ti darò i miei ordini riguardo agli Israeliti».



a cura di Rosa Conte

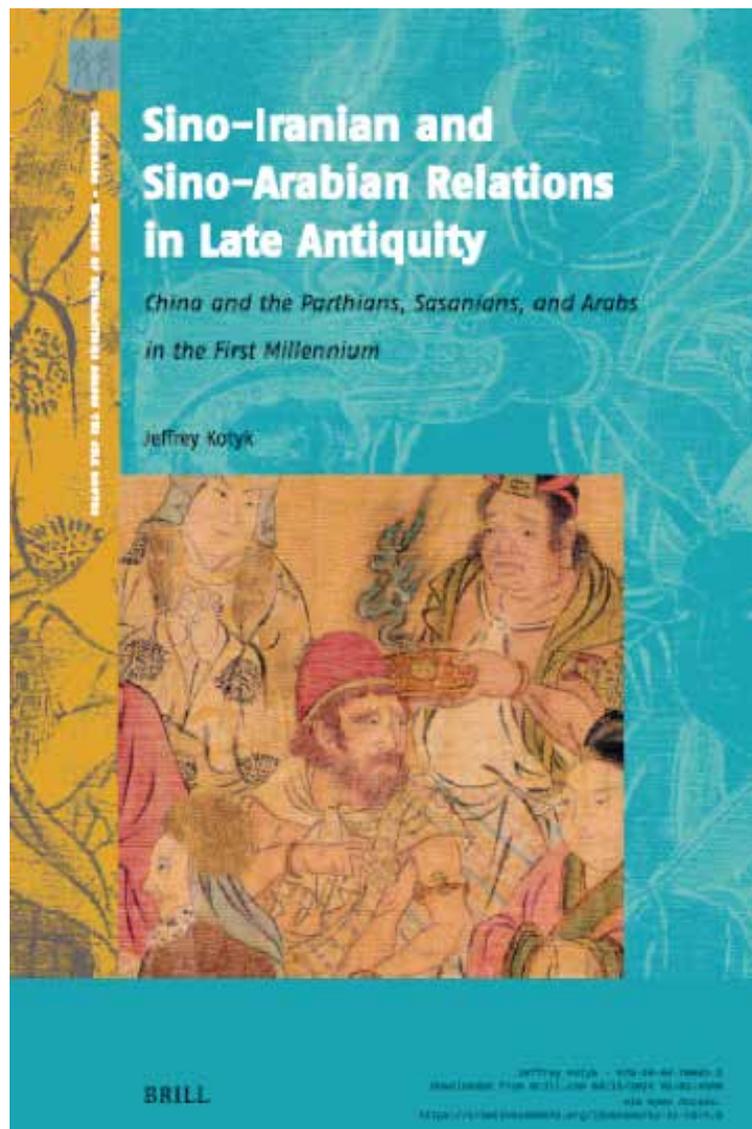
J. КОТЯК, *Sino-Iranian and Sino-Arabian Relations in Late Antiquity: China and the Parthians, Sasanians, and Arabs in the First Millennium* [Crossroads - History of Interactions across the Silk Routes, 8], Leiden-Boston, Brill, 2024, ISBN 978-90-04-70083-3, <http://doi:10.1163/9789004700833>

Un volume recente ha attirato la nostra attenzione. Dall'Indice: Foreword [p. VII], Preface [p. IX] List of Tables and Figures [p. XI], cap.I Introduction [p. 1]; cap.II China and Parthia [p. 10], i: Parthia in Chinese Sources [p. 10], ii: Rome and Sino-Parthian Relations [p. 15], iii: Chinese Religion and Parthia [p. 18]; cap.3 Sino-Iranian Relations in the Sasanian Period [p. 29] i: The Ethnonym of Persia in Chinese [p. 29], ii: Early Descriptions of Persia [p. 33], iii: The Persian Calendar [p. 54], iv: The Persian Language in China [p. 59], v: Diplomacy between Sasanian Iran and China [p. 63], vi: The Demise of the Sasanian State and the Persian Diaspora [p. 67]; cap.4 Chinese Buddhists and Persia [p. 79] i: Chinese Buddhist Histories and Ethnography [p. 79], ii: Iran in Chinese Buddhist Texts [p. 79], iii: Xuanzang's Travelogue and Translations [p. 86] iv: Mahāyāna Texts and Iran [p. 97], v: Other East Asian Buddhist Materials [p. 99] vi: Conclusion [p. 101] cap.5 Iranian Religions in China-Adaption and Integration [p. 102] i: The Establishment of Iranian Religions in Tang China [p. 103], ii: Zoroastrianism: Adaptation and Integration [p. 108], iii: The Frontier and Zoroastrianism [p. 119], iv: Iranian Religions in Tang China: Adaption and Integration [p. 122] cap. VI Astrology and Astral Magic [p. 140] i: Astrology and Divination in China [p. 140], ii: Buddhist Astrology [p. 142], iii: Indo-Iranian Elements in Tang Astrology [p. 147]; iv: Astrological Iconography [p. 149], v: The Eight, Nine, and Eleven Planets [164]; cap.VII Material and Commercial Cultures [p. 177], i: Trade Commodities [p. 178], ii: Metals, Minerals, and Gems [p. 180], iii: Persians and Arabs in Southeast Asia and Southern China, iv: Textiles [p. 233], v: Aromatics [p. 236], vi: Consumables [p. 243], vii: Conclusions [p. 255]; cap.VIII The Early Accounts of Islam and Arab States in Chinese Sources [p. 258], i: Problems in the Historiography of Early Islam [p. 258], ii: Sino-Arab Contacts [p. 262], iii The Ethnonym "Tāzīk" in Chinese [p. 267], iv: The Account of the Prophet and Islamic Culture in Chinese Sources [p. 284], vi: The Significance of Chinese Sources [p. 288]; Bibliography [p. 291]; Index [p. 331].

Come si può notare, il volume che ci accingiamo a commentare si articola in ben otto capitoli che si presentano pressoché da soli per la varietà e la complessità degli argomenti trattati. Lo studio risulta estremamente interessante perché si sofferma sulle strette relazioni con cui si interfaccia la Cina del I millennio, ovvero il mondo iranico e quello arabo. L'articolato volume mette in evidenza come si debba ricorrere a più lingue per arrivare "forse" a comprendere il perché dell'uso di uno specifico lemma.

C'è da dire purtroppo che molto di quello che riguarda la Cina antica è incerto, il *Vetus Testamentum*, per esempio, sembra ignorarla. Alcuni studiosi sono tuttora convinti che l'espressione "la terra dei *Sinim*" [Is 49, 12] debba essere interpretata come "Cina"¹, altri pensano che l'espressione si riferisca al «la terra degli abitanti di Assuan», che il greco rende *Syene*.

Lo stesso può dirsi per alcuni termini utilizzati a conferma di



un assunto evidenziato dal volume. Il riferimento è ai relativamente recenti: *Mhaggrāyê* o *Maḡāriyya* (o *Maqārība*, un gruppo settario conosciuto alle fonti arabo-islamiche). Il termine *Mhaggrāyê* compare nei testi siriaci degli inizi del periodo islamico per designare i musulmani, e ciò è verificabile anche da un'annotazione scritta a margine del *colophon* di un testo copiato nell'anno 682, che recita: «Questo libro del *Nuovo Testamento* fu copiato nell'anno 993 dei Greci, che è l'anno 63 secondo i *Mhaggrāyê*, i figli di Ishmaele, il figlio di Hagar², il figlio di Abramo»³.

In siriano, i termini *mhaggrāyê*, *mahrā* e l'infinito *ahgar* significano nello specifico «diventare musulmano», ma anche «diventare un apostata dell'Islām»⁴, «alterare, corrompere l'Islām». Il significato «diventare musulmano» o «alterare l'Islām» ben si adatterebbe a quei gruppi, di origine giudaica, che riconoscevano la profezia di Muḡammad e l'unicità di Dio, tramite la professione di fede, benché la loro appartenenza alla comunità islamica non fosse universalmente accettata. Il passaggio *mhaggrāyê* → *maḡāriyya*⁵ si spiegherebbe alla luce del greco *magaritai*, un termine che compare per la prima volta in un papiro datato 642 A.D. e che ricorda i *maḡāriyya* molto da vicino - utilizzato anch'esso per indicare i musulmani. Si tratterebbe, in definitiva, di forme simili che designavano uno stesso gruppo, e cioè quei convertiti all'Islām ma di provenienza giudaica, cristiana o settaria, non gli Arabi in genere (anche preislamici) e nemmeno gli Arabi «immigrants» [forse si voleva intendere gli «emigrati» da Mecca a Medina, i *muhāḡirūn* vale a dire i primissimi conversi], contrapposti agli «Arabs of former times»⁶. Sembra perciò difficile che *Mhaggrāyê* possa essere utilizzato come termine di raffronto per l'etnonimo utilizzato dalle fonti cinesi: *Dashi*⁷ o *Ta-*



shih (≈ Tājik o Tāzī). Questo lascerebbe intendere che le fonti cinesi non conoscevano gli Arabi preislamici, o meglio non avevano familiarità con autori attivi prima del VII sec. d.C. e ciò sembra molto strano. Se *Da Qi* (大秦) l'antico esonimo riferito generalmente all'impero romano si riferisse invece all'*Arabia Felix*, come ipotizzato da qualche studioso⁸, i Cinesi avrebbero conosciuto Minei, Sabei, abitanti del Ḥaḍramawt e del Ḥimyar⁹... ne consegue che dovevano distinguere necessariamente anche le popolazioni più a nord, nomadiche o sedentarie. Le fonti cinesi medievali¹⁰, troppo tarde per i nostri ragionamenti, usavano l'appellativo *T'ien fang*, letteralmente «casa celeste», probabilmente riferito alla *Ka'ba* (La Mecca) la quale ben prima dell'Islām, forse già nel II sec., ospitava culti pagani. L'espressione è rilevabile anche in arabo: *al-masğid al-ḥarām*, «il luogo sacro della prostrazione» o meglio «*al-bayt al-ḥarām*», «la Casa sacra» che ritroviamo in *Corano* 5,95 e soprattutto in un altro versetto ben più esplicativo: «Dio ha fatto della *Ka'ba*, la Casa sacra, un sostegno per gli uomini e ha istituito il Mese Sacro e le Vittime Sacrificali [...]» [5,97]. Detto questo, possiamo ragionevolmente ritenere che l'espressione cinese possa essere un calco di quella contenuta nel testo sacro per eccellenza, e se così fosse l'Arabia delle fonti dovrebbe essere il Ḥiğāz.

Uno studio recente suggerisce un altro interessantissimo segmento di ricerca:

«sembra particolarmente promettente la testimonianza del medico e geografo persiano del dodicesimo secolo Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marwazī¹¹ circa una comunità di discendenti di 'Alī¹², genero del profeta Muḥammad, che in epoca Omayyade (661-750) avrebbe fondato una colonia nel mondo cinese. Quanto riportato da Marwāzī, infatti, sembra essere solo il punto di arrivo di una tradizione in circolazione nel mondo iranico nord-orientale sin dai primi secoli dell'arrivo dell'Islām. Inoltre, laddove la maggior parte delle testimonianze relative all'Islām cinese provenienti da autori attivi all'interno del mondo islamico fanno riferimento alla dimensione marittima - e dunque alla fondazione di comunità di mercanti musulmani nelle città costiere della Cina meridionale - la leggenda in oggetto sembra riflettere la (assai meno documentata) diffusione dell'Islām verso la Cina a partire dal mondo centrasiatco»¹³.

Qualche dubbio sorge sulla localizzazione di questa comunità 'alide perché il testo riferisce che risiedevano in un castello, in una città edificata su un'isola, e nelle vicinanze di un grande fiume, una descrizione che ben si adatterebbe a Canton. Risulta difficile ma non impossibile pensare che una comunità minoritaria come quella costituita da musulmani sciiti possa essere riuscita nell'impresa di veicolare l'Islām in Cina. Se così fosse stato, restando in ambito iranico potremmo ottenere qualche informazione in più perché è impossibile non riuscire a ricostruire la primitiva diffusione dell'Islām in quelle terre. Da ultimo, è oltremodo improbabile che Arabi e Cinesi si ignorassero vicendevolmente dal momento che sono certe relazioni, profonde e durature, almeno in alcuni campi dello scibile¹⁴, che dimostrano l'esatto contrario.

NOTE

¹ Di recente: R. EICHLER, *China Is in the Bible*, in «Vetus Testamentum», LXXIV/1, 2023, pp. 60-77, <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10124>. Nel resoconto del viaggiatore ebreo Eldād ha-dānī (ca.851-ca.900) compare un luogo di difficile identificazione, il «paese di Asyn», per il quale è stata proposta l'identificazione con la Cina: E. LOEWENTHAL, *Il Libro di Eldad il Danita: viaggio immaginario di un ebreo del medioevo* [Bibliotheca Hebraea, 2], Bologna, Fattoadarte, 1993, p. 60 n. 28. A tal proposito, andrebbero analizzati anche i differenti racconti legati al «Prete Gianni» perché sono rilevabili connessioni tra questi personaggi, non necessariamente leggendarie: Micha J. PERRY, *The Imaginary War between*

Prester John and Eldad the Danite and Its Real Implications, in «Viator: Medieval and Renaissance Studies»-Turnhout, XLI/1, 2010, pp. 1-23, <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.1.100565>.

² Nell'opinione di uno studioso spagnolo, l'espressione *Bēnē Hāgār* i.e. «figli di Agar»: «Este sintagma está obviamente conectado con el siriano *mēhaggērāyē* (de donde el árabe *muhāyirūn*), que casi con toda probabilidad procede del griego of 'Agar» noi, que en un primer momento tuvo el significado de «árabes» y más tarde fue utilizado para designar a los «musulmanes»: J.P. MONFERRER-SALA, *Tradición e intertextualidad en la apocalíptica cristiana oriental. El motivo de los reyes de Etiopía y Nubia en el "Apocalipsis (árabe) del ps. Atanasio" y sus testimonia apocalíptica*, in «al-Qanṭara: Revista de estudios árabes», XXXII/1, enero-junio 2011, p. 207, <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.v32.i1.255>

³ Cfr. S. GRIFFITH, *Free will in Christian kalām: Moshe bar Kepha against the teachings of the Muslims*, in «Le Muséon», C, 1987, pp. 151-152, n. 36. Anche Bar Hebraeus (Gregorius Abū al-Farağ, fl. XIII sec.), alcuni secoli dopo, utilizzerà il termine *mahgrāyē* nel senso di musulmani: *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly known as Bar Hebraeus being the First part of his Political History of the World*, ed. by E.A. WALLIS BUDGE, Oxford, UP, 1932, I, p. 134.

⁴ *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, ed. by J. PAYNE SMITH, Winona Lake, Eisenbrauns, 1998, s.v., pp. 99B-100A.

⁵ Per le diverse attestazioni dei termini «Magaritai» e «Mahgraye»: P. CRONE - M. COOK, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, UP, 1977, p. 159 nn. 50-51. Anche in latino è verificabile un identico significato: *Novum glossarium mediae latinitatis: ab anno DCCC usque ad annum MCC*, edit. F. BLATT, Hafniae, Munksgaard, 1957-, s.v. *magarita* «apostatae, infedele, Saraceni».

⁶ Cfr. *Sino-Iranian and Sino-Arabian Relations...*, p. 277. LA. dipende da Abdul-Massih SAADI, 10. *Nascent Islam in the seventh century Syriac sources*, in *The Qur'an in its Historical Context*, ed. by Gabriel Said REYNOLDS, London-New York, Routledge, 2008, pp. 217-222.

⁷ J.L. KURZ, *Dashi* 大食 *reconsidered*, in «Journal of Art Historiography», XXVIII, June 2023, pp. 1-37.

⁸ Cfr. A. HERRMANN, *Die Lage des Lands Ta Ts'in*, in «Ostasiatische Zeitschrift», N.F. IV = XIV, 1927/28, pp. 196-202.

⁹ A meno che, molto semplicemente, come Giampietro Maffèi s.j. (1533-1603), l'*Arabia felix* è il territorio compreso tra i golfi Arabico e Persico: «[...] Inde præter duos inclytos sinus, Arabicum & Persicum, quibus in modum peninsulæ felix Arabia cingitur [...]», *Historiarum Indicarum libri XVI* 1752, Vienna Austriae, ex Officina Trattneriana sumptibus Augustini Bernardi Bibliopole, 1770, L.I, p. 18.

¹⁰ E. BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches: From Eastern Asiatic Sources Fragments Towards the Knowledge of the Geography & History of Central & Western Asia from the 13th to the 17th century*, London, Trübner & Co., Ludgate Hill, 1888, I. with a Map of Middle Asia, pp. 141 s.

¹¹ *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marwāzī on China, the Turks, and India* [James G. Forlong Fund, 22], Arabic text (circa 1120) with an English translation and commentary by V. MINORSKY, London, The Royal Asiatic Society, 1942.

¹² Questi «Tālibid 'Alid Muslims, who act as middlemen between the Chinese and the caravans and merchants coming to them [...]» avrebbero agito da intermediari, o mediatori commerciali: *Marwāzī on China, the Turks, and India*, cit., foll. 14 a & b, p. 17, commento p. 66.

¹³ F. CALZOLAIO, «Alidi in marcia lungo la via per la Cina Le prime comunità islamiche cinesi riflesse in una leggenda del medioevo persiano», in *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2019* [Eurasistica Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale, 12], a cura di G. COMAI - C. FRAPPI - G. PEDRINI - E. ROVA, Venezia, Ca' Foscari, 2019, pp. 163-184, <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-340-3/008>.

¹⁴ Cfr. Hyunhee PARK, *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Pre-Modern Asia*, Cambridge, UP, 2012; Yuka KADOI, *The Islamic Chinoiserie: The Art of Mongol Iran* [Edinburgh Studies in Islamic Art], Edinburgh, UP, 2009; P.D. BUELL - E.N. ANDERSON, *Arabic Medicine in China: Tradition, Innovation, and Change* [Crossroads - History of Interactions across the Silk Routes, 3], Leiden - Boston, Brill, 2021.

Interessante appare anche un contributo recente che illustra la diffusione e/o la conoscenza della medicina cinese nella Napoli settecentesca: D. CANARIS, *Chinese medicine as a mirror of Neapolitan experimentalism: a case study of Parere (1681) by Leonardo Di Capua (1617-1695)*, in *The Science of Naples: Making knowledge in Italy's pre-eminent city, 1500-1800*, ed. by L. GIANFRANCESCO - N. TARRANT, London, UCL Pr., 2024, pp. 187-208, <https://doi.org/10.14324/111.9781800086739>.



