

# intorcettiana

Fondazione  
Prospero Intorcetta  
Cultura Aperta

"Questa è la storia di un piccolo gruppo di uomini che, rompendo con lo spirito dominante del loro tempo e richiamandosi ad un passato lontano, restituirono una posizione centrale al concetto di adattamento culturale nella missione cristiana nel mondo"

Giuseppe Delella  
Catholics of Siam: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty

Piazza Armerina

"Mentre mi accingo a portare alla luce vostra e del Mondo questo libro, da tanti anni e da tanti uomini descritto e per lungo tempo come sepolto tra le rovine antiche, a chi potrei dedicarlo meglio che a coloro ai quali soprattutto mi sembra interessi la sua conoscenza?"

Padre Prospero Intorcetta S.J.  
Lettera al Reverendissimo Padre dell'Estremo Oriente Colubiano nella vigilia del Signore in SAPIENTIA SINICA



"Non ti dispiaccia, Amico lettore, se anticipo qui brevemente le origini e l'argomento della breve operetta composta anticamente con laconica brevità da Confucio, il Principe della Filosofia cinese... perché un' opera orientale proficua all'estremo oriente potesse aprirsi ad ogni successo proprio sotto gli auspicci dell'Apostolo dell'Oriente."

Padre Prospero Intorcetta S.J.  
Lettera al lettore in SINICUS SCIENTIA



La Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta ha dedicato i suoi primi dieci anni di attività a raccontare la storia di una vita di 400 anni antica, solcata da mari ed oceani, costruita su lontane ed ignote terre, mossa da amore per un credo da divulgare e da dedizione per lo studio di una cultura da conoscere, apprendere ed interpretare.  
Prospero Intorcetta interprete e traduttore di Confucio ha donato all'occidente una monumentale opera che ne ha arricchito il pensare ed ampliato la dimensione spirituale.

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



Fondazione  
Prospero Intorcetta  
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X  
Anno V - N.9 Gennaio-Giugno 2023  
Codice Fiscale: 0113197086 3 - P.IVA: 01271020867  
Registrazione al Tribunale di Enna No. 02 del 12/11/2018  
Iscrizione REA:EN-416992 -Editoria

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

**Telefono/Fax**  
0935681840

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

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

**Direttore Responsabile**  
Giuseppe Accascina

**Direttori Editoriali**  
Giuseppe Portogallo  
Paolo Centonze

**Segreteria di Redazione**  
Antonino Lo Nardo

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

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

**Grafica e impaginazione**  
Antonella Granata

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

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**  
Banner su tela: Piazza Armerina-Hangzhou di proprietà  
della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta  
da un'idea progettuale della dott.ssa Vanessa Victoria Giunta  
con la realizzazione grafica di Alessio Dalù

# Sommario

**2 Editoriale**  
di Giuseppe Portogallo

**10 Il ritratto di Ludovico Buglio nel "Famedio dei Siciliani Illustri" della Biblioteca comunale "Leonardo Sciascia" di Palermo: storia e analisi**  
di Giuseppe Scuderi

**14 Hanno contribuito a questo numero**

**16 Storia e vicissitudini del Manifesto Rosso**  
di Andrea Vitali

**20 Le stazioni di posta lungo le strade della Cina Imperiale**  
di Roberto Cisini

**38 Il Grande Studio-Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543 - 1607)**  
a cura di Michele Ferrero

**50 Due lettere di Francesco Brancati SJ in esilio a Canton (1668-69)**  
di Daniel Canaris, Thierry Meynard SJ, e Robert Danieluk SJ

**66 «Questa missione è infallibilmente perduta» Gesuiti italiani nell'Impero Qing**  
di Elisa Frei

**74 Matteo Ricci-Il gesuita che stupì la Cina**  
di Francesco Occhetta SJ

**78 Giovanni Francesco Musarra, SJ (1649 - 1718): missionario Sinipeta "mancato" e insegnante di matematica a Evora e in Sicilia**  
di Noël Golvers

**84 Stefano Tucci e Monforte San Giorgio. La sicilianità del lontano**  
di Mirella Saulini

**90 L'inchiostro e il pennello nell'antica Cina**  
di Carlo Pastena

**98 Leonardo e la Cina, una volta ancora**  
di Adolfo Tamburello

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

di Giuseppe Portogallo

2 Ci vogliono due persone per dire la verità: una per parlare e l'altra per ascoltare.

Henry David Thoreau



1



2



3

La Fondazione ha tra gli scopi statutari anche la valorizzazione e la promozione dell'opera di missionari italiani che hanno vissuto in Cina e che hanno operato nella direzione della reciproca conoscenza tra mondo europeo e mondo cinese, contribuendo a facilitare il dialogo e la comprensione vicendevole. Figure di missionari e al tempo stesso di uomini di cultura, di studiosi, umanisti e matematici, artisti e musicisti, che con grande spirito di sacrificio e con grande dedizione hanno speso le loro vite nell'immane sforzo di far comunicare tra loro due universi culturali di lunga e radicata tradizione apparentemente lontani e inconciliabili.

In questa ottica, nella mia qualità di Presidente della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, ho prestato attenzione anche agli altri gesuiti italiani missionari in Cina durante le ricerche per la valorizzazione del nostro P. Prospero Intorcetta S.J.

Il 29 maggio del 2010 la Fondazione accolse in Sicilia il professore Yu Sanle che aveva espresso il desiderio di visitare i luoghi nati di Prospero Intorcetta, Ludovico Buglio e Nicolò Longobardi. Yu Sanle è stato l'Esecutivo President & Secretary General The Association For Matteo Ricci's Studies of China ed il responsabile dell'Ufficio per la Cooperazione Internazionale del Beijing Administrative College che ospita, presso i suoi giardini, il cimitero di Matteo Ricci e di altri Missionari stranieri.

Mi prego raccontarvi di questo cimitero- Zhalan /Jesuit Cemetery (Beijing)- che si trova a Pechino che ho rivisitato nel marzo 2019 su invito del Prof. Yu Sanle dopo la sua partecipazione alla cerimonia di scopertura del busto commemorativo di P. Prospero Intorcetta S.J. nel cimitero cattolico di Hangzhou.

Il Beijing Administration Institute

descrive, come di seguito, la storia di Zhalan.

*Nel 1610, le autorità Ming confiscarono la proprietà di un eunuco di nome Yang, che fu condannato a morte, e la offrirono ai gesuiti per fornire loro un luogo di sepoltura e un'abitazione stabile. Poiché avevano ben servito l'imperatore, voleva che avessero un luogo dove potessero pregare per la vita e la salute sua e di sua madre, e per la pace e la prosperità del regno.*

*Molti di coloro che ora riposano a Zhalan lavoravano presso la corte imperiale interna ed erano responsabili di vari compiti. Alcuni erano coinvolti nella professione tecnica, come la produzione dell'almanacco astrologico e il rilevamento e la mappatura del paese, mentre altri ricoprivano alte posizioni governative.*

*Negli anni successivi, il sito fu ampliato. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù, il sito fu passato ai vincenziani, all'archimandrita russo della missione ortodossa e poi di nuovo alla Chiesa cattolica.*

*Nel 1900, il cimitero di Zhalan fu distrutto nel movimento Box. Poi l'esercito di otto paesi si intromise a Pechino. Il governo cinese ha dovuto firmare un accordo con loro. Secondo l'accordo il cimitero fu ricostruito. Sono state poste le lapidi di Matteo Ricci, Adam Schall, Ferdinand Verbiest e altre lapidi dei missionari sono state collocate nel muro di una nuova chiesa accanto al cimitero. Durante la seconda metà del 19° secolo sono iniziati diversi progetti di beneficenza. Fu istituito un piccolo orfanotrofio per ragazzi, una farmacia, centri di formazione, una scuola parrocchiale e un seminario. Il cimitero fu ampliato e accolse anche persone laiche. Dopo il 1949 queste proprietà furono gradualmente consegnate all'Associazione patriottica cattolica cinese. Da un*



lato il Comitato Municipale del Partito Comunista di Pechino stava cercando una sede per una nuova scuola del Partito nel 1954. È anche chiamato Beijing Administrative College. D'altra parte non era del tutto adatto che un cimitero fosse così vicino al centro della città. Così il cimitero fu spostato a nord-ovest di Pechino, chiamato Xibeiwang. Circa 800 tombe furono trasferite lì. Tuttavia il governo ha deciso di mantenere le lapidi di Matteo Ricci, Adam Schall e Ferdinand Verbiest al loro posto originale, poiché questi tre gesuiti hanno dato un grande contributo allo scambio culturale tra la Cina e l'Occidente. Durante la Rivoluzione Culturale, alcuni studenti arrivarono al campus e volevano distruggere il cimitero di Matteo Ricci. Nessuno poteva fermarli in quel momento. Un membro dello staff del college ha dato loro il suggerimento di scavare una buca sul terreno e seppellire le lapidi. Gli studenti hanno accettato e l'hanno fatto. Quindi il cimitero era scomparso ma le lapidi erano protette. Nel 1974 la chiesa fu demolita. Le lapidi nel muro della chiesa erano ovunque nel campus. Dalla fine del 1978, il governo cinese stava cambiando gradualmente la politica. I principali leader cinesi, tra cui Deng Xiaoping, hanno firmato un documento per ripristinare il vecchio cimitero. Per prima cosa sono state risistemate le tre lapidi di Matteo, Adamo e Verbinest. Poi, nel 1984, le altre lapidi dei missionari furono raccolte e sistemate in un cortile più grande del campus. Zhalan è stato aggiunto alla lista delle unità di protezione delle reliquie culturali di Pechino. Ora ci sono 63 lapidi (di cui 14 per i cinesi) nel campus del Beijing Administrative College. Molti studiosi stranieri, professori, turisti, cattolici e padri, anche alcuni alti dirigenti l'hanno visitato. Il vecchio cimitero viene ripreso e diventa una finestra di scambio culturale tra la Cina e il mondo occidentale.

In questo cimitero dedicato a P. Matteo Ricci S.J. e ad altri Missionari Stranieri durante le Dinastie Ming & Qing ci sono 63 missionari di diverse nazionalità che sono principalmente cattolici: 14 Portoghesi, 11 Italiani, 9 Francesi, 7 Tedeschi, 3 Cechi, 2 Belgi, 1 Svizzero, 1 Austriaco, 1 Slovenio e 14 Cinesi (fig. 4 e 5).

Durante la visita del cimitero ho

## 现存墓碑名录 Extant Tombstones

- |  |   |
|--|---|
| 01. 利玛窦 Matteo Ricci, S.J. (Italian) 1552-1610               | 22. 傅安多尼 António Duarte, S.J. (Chinese) 1752-1799                           |
| 02. 汤若望 Johann Adam Schall von Bell, S.J. (German) 1592-1666 | 23. 麦大成 João Francisco Cardoso, S.J. (Portuguese) 1676-1723                 |
| 03. 南怀仁 Ferdinand Verbiest, S.J. (Belgian) 1623-1688         | 24. 罗德先 Bernard Rhodes, S.J. (French) 1646-1715                             |
| 04. 任重道 Giacomo Antonini, S.J. (Italian) 1701-1739           | 25. 哆 罗 Francesco Giuseppe Della Torre (Italian) 1731-1785                  |
| 05. 刘松龄 Augustin von Hallerstein, S.J. (Slovenian) 1703-1774 | 26. 麦有年 Paulo de Mesquita, S.J. (Portuguese) 1693?-1729                     |
| 06. 吴直方 Bartolomeu de Azevedo, S.J. (Portuguese) 1718-1745   | 27. 陈圣修 Jean-François Xavier Régis, S.T. (Chinese) 1713-1776                |
| 07. 伊克肋森细亚诺 Crescenziano Cavalli, O.F.M. (Italian) 1744-1791 | 28. 安文思 Gabriel de Magalhães, S.J. (Portuguese) 1610-1677                   |
| 08. 孙觉人 Joseph de Aguiar, S.J. (Chinese) 1714-1752           | 29. 福文高 Domingos Joaquim Ferreira, C.M. (Portuguese) 1748-1824              |
| 09. 高嘉乐 Carlos de Resende, S.J. (Portuguese) 1664-1746       | 30. 樊守义 Louis Fan, S.J. (Chinese) 1682-1753                                 |
| 10. 侯若翰 John Hou, S.J. (Chinese) 1744-1773                   | 31. 安 多 Antoine Thomas, S.J. (Belgian) 1644-1709                            |
| 11. 黄之汉 Filipp Maria Hoang, S.F.I.C. (Chinese) 1711-1776     | 32. 严嘉乐 Karl Slaviček, S.J. (Czech) 1678-1735                               |
| 12. 罗雅谷 Giacomo Rho, S.J. (Italian) 1592-1638                | 33. 高慎思 José d' Espinha, S.J. (Portuguese) 1722-1788                        |
| 13. 鲁仲贤 Johann Walter, S.J. (Slovakian) 1708-1759            | 34. 许立正 Ignatius Hiu, S.J. (Chinese) 1697-1757                              |
| 14. 沈东行 Joseph Saraiva, S.J. (Chinese) 1709-1766             | 35. 陆 安 Angelo da Borgo San Siro, O.F.M. (Italian) 1671-1724                |
| 15. 罗怀忠 Giovanni Giuseppe da Costa, S.J. (Italian) 1679-1747 | 36. 南光国 Louis de Pernon, S.J. (French) 1664-1702                            |
| 16. 庞嘉宾 Caspar Castner, S.J. (German) 1665-1709              | 37. 戴进贤 Ignatius Kögler, S.J. (German) 1680-1746                            |
| 17. 陆伯嘉 Jacques Brocard, S.J. (French) 1664-1718             | 38. 郭天爵 Francisco Simões S.J. (Portuguese) 1650-1694                        |
| 18. 艾若翰 Jean Simonelli Ngai, S.J. (Chinese) 1714-1785        | 39. 纪理安 Kilian Stumpf, S.J. (German) 1655-1720                              |
| 19. 崔保禄 Paul Soeiro, S.J. (Chinese) 1724-1795                | 40. 罗启明 Emmanuel de Mattos, S.J. (Portuguese) 1725-1764                     |
| 20. 张依纳爵 Inácio Francisco, S.J. (Portuguese) 1725-1792       | 41. 习圣学 Jean-Charles-Étienne Froissard de Broissia, S.J. (French) 1660-1704 |
| 21. 李保禄 Paul (Chinese) 1760-1802                             | 42. 山遥瞻 Guillaume Bonjour-Favre, O.S.A. (French) 1669-1714                  |

4

02	01	03	04	05	06	07	08	09
10	11	12	13	14	15	16	17	18
17	18	19	20	21	22	23	24	25
23	24	25	26	27	28	29	30	31
29	30	31	32	33	34	35	36	37
35	36	37	38	39	40	41	42	43
41	42	43	44	45	46	47	48	49
47	48	49	50	51	52	53	54	55
53	54	55	56	57	58	59	60	61
59	60	61	62	63	64			

43. 翟敬臣 Charles Dolzé, S.J. (French) 1663-1701  
 44. 利博明 Ferdinando Bonaventura Moggi, S.J. (Italian) 1684-1761  
 45. 利类思 Lodovico Buglio, S.J. (Italian) 1606-1682  
 46. 苏 霖 José Suarez, S.J. (Portuguese) 1656-1736  
 47. 杜德美 Pierre Jartoux, S.J. (French) 1668-1720  
 48. 李保禄 Paul Ly (Chinese) ? -1895  
 49. 傅作霖 Félix da Rocha, S.J. (Portuguese) 1713-1781  
 50. 费 隐 Ehrenbert Xaver Fridelli, S.J. (Austrian) 1673-1743  
 51. 邓玉函 Johann Terrenz, S.J. (German) 1576-1630  
 52. 张安多 António de Magalhães, S.J. (Portuguese) 1677-1735  
 53. 吴若翰 Joseph A Remedii (Chinese) 1764-1793  
 54. 叶宗孝 Eusebio A Cittadella, O.F.M. (Italian) 1717-1785  
 55. 鲍友管 Anton Gogelsl, S.J. (German) 1701-1771  
 56. 林济各 Franz Stadlin, S.J. (Swiss) 1658-1740  
 57. 艾启蒙 Ignaz Sichelbarth, S.J. (Czech) 1708-1780  
 58. 林德瑶 João de Seixas, S.J. (Portuguese) 1710-1785  
 59. 樊继训 Pierre Frapperie, S.J. (French) 1664-1703  
 60. 郎世宁 Giuseppe Castiglione, S.J. (Italian) 1688-1766  
 61. 魏继晋 Florian Joseph Bahr, S.J. (German) 1706-1771  
 62. 汤尚贤 Pierre Vincent de Tartre, S.J. (French) 1669-1724  
 63. 何天章 Francisco-Xavier Rosario, S.J. (Chinese) 1667-1736  
 64. 一九零三年重修墓地碑 Cemetery Reconstruction Stele in 1903

2006年立“全国重点文物保护单位”石碑  
2006 stone marker: Key Cultural Relic under State Protection

5

notato che manca la stele di P. Nicolò Longobardo S.J.; ho chiesto e mi è stato risposto che la sua stele si è rotta in vari pezzi e di complicato recupero; recentemente facendo degli scavi hanno trovato quanto riportato nella foto(-fig.6).

Fortunatamente fu fatto nel 1880

Fig. 1 - Pechino, 5 marzo 2019 ingresso del Zhalan / Jesuit Cemetery

Fig. 2 - Pechino, 5 marzo 2019 targa del Zhalan / Jesuit Cemetery

Fig. 3 - Pechino, 5 marzo 2019 con Prof. YU SALE e Funzionari BAI

Fig. 4/5 - Elenco delle lapidi esistenti

una riproduzione a ricalco della stele su carta che è attualmente conservata nella Biblioteca Nazionale della Cina in Pechino e mi hanno dato un file in pdf che è una copia dell'originale (fig. 7).

Si è ripresentata la stessa situazione del nostro P. Prospero Intorcetta S.J. che non si trovava nel Cimitero Cattolico di Hangzhou da lui realizzato perché le scritte sulle pietre all'esterno della tomba nel tempo erano scomparse.

Ho chiesto a Yu Sanle ed a Zhang Haiping (Direttore del Dip. per la coo-

perazione internazionale del BAI) cosa si poteva fare per ridare visibilità a p. Nicolò Longobardo nel cimitero? mi è stato risposto che nell'attuale cimitero nulla essendo complicato rifare la stele come era in origine mi hanno presentato un progetto che stavano avviando di restauro dell'antico Seminario Saint Vincent's e la Chiesa nella stessa area per trasformarlo in museo permanente; all'interno di questo museo sono previsti spazi per accogliere documentazione, immagini e quanto altro sui Gesuiti

La mia proposta è stata accolta favorevolmente e mi hanno chiesto di aiutarli a recuperare quanto materiale possibile sui Gesuiti Italiani presenti nel cimitero Zhalan.

Rientrato in Italia, ho dato incarico allo scultore Angelo Salemi di realizzare un busto in pietra arenaria di P. Nicolò Longobardo traendo l'immagine dal quadro custodito nei Musei Civici al Carcere Borbonico di Caltagirone (CT).

Il 23 ottobre 2019, tornato a Pechino,



6



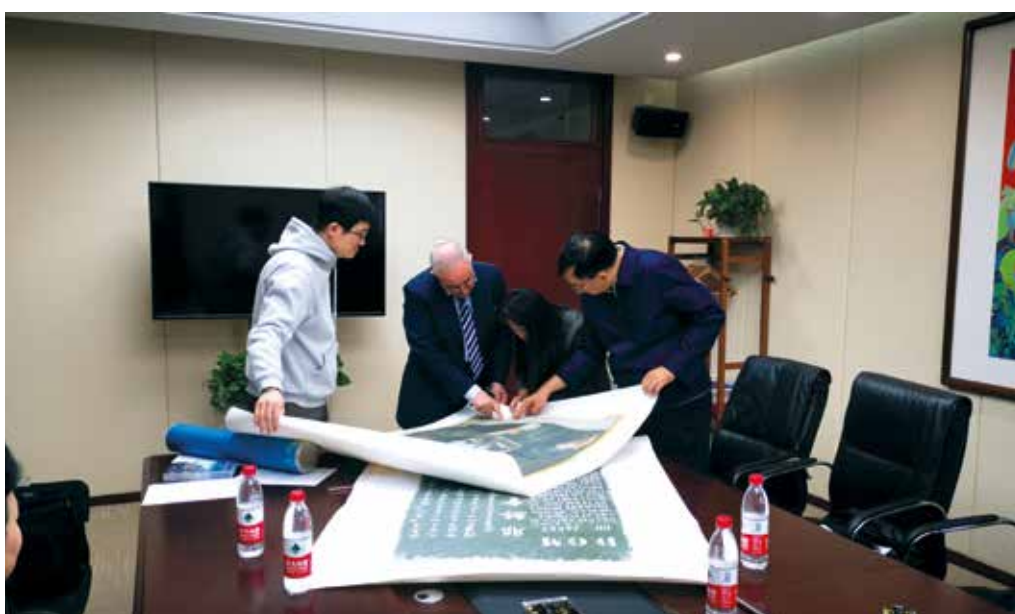
8



10



7



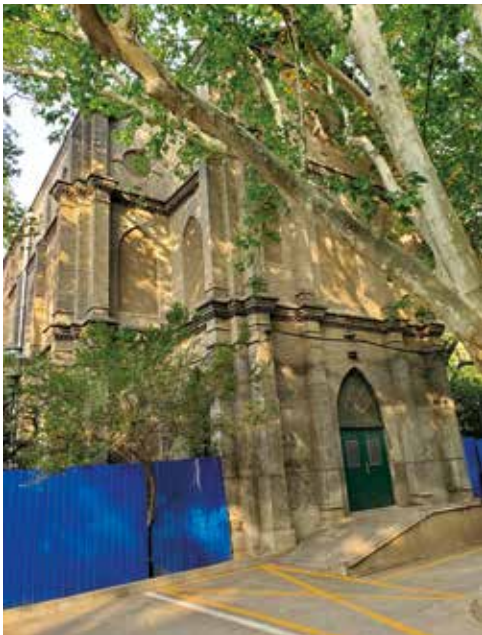
9

presenti nel Zhalan Jesuit Cemetery.

Ho colto, come si suol dire la palla al balzo, ed ho proposto di donare un busto commemorativo in pietra arenaria (come quello di Prospero Intorcetta ad Hangzhou) tratto del quadro raffigurante P. Nicolò Longobardo presente a Caltagirone.

ho incontrato i responsabili del Beijing Administration Institute Zhalan / Jesuit Cemetery ed ho portato in dono: - copia su tela del quadro raffigurante P. Nicolò Longobardo; - copia su tela della stele di Nicolò Longobardo.

E la foto del calco in gesso del busto di Nicolò Longobardo per una prima



11



11



loro valutazione:

Mi hanno informato che i lavori per la ristrutturazione dell'antico seminario e della chiesa erano stati avviati e me li hanno mostrati; le foto di seguito sono parte del complesso in ristrutturazione:

Abbiamo convenuto che avremmo inviato man mano che si procedeva col busto informazioni via e-mail per la loro finale approvazione prima della spedizione.

Nel gennaio del 2020 si è presentata nel mondo la "pandemia da Covid 19" che ha rallentato tutte le attività e mi ha bloccato in Italia con la sola possibilità di comunicare per via telematica.

Nell'ottobre 2020 il busto, ottenuta la loro approvazione finale, è partito alla volta di Pechino in una cassa di legno ed è arrivato il 01/12/2020.

Nonostante la pandemia i lavori di ristrutturazione del seminario e della chiesa sono proseguiti e il 21 marzo 2023 al mio ritorno presso il cimitero ho trovato che i lavori edili sono stati ultimati.

Il calco in gesso del busto di Nicolò Longobardo è stato donato alla Diocesi di Caltagirone per loro future valorizzazioni di questo importante scienziato missionario calatino.

Tra gli 11 italiani presenti con le steli nel cimitero gesuitico Zhalan c'è anche un altro siciliano illustre: P. Ludovico Buglio S.J. di Mineo(CT).

Pochi stranieri hanno lasciato un'eredità a Pechino come i gesuiti che hanno prestato servizio nella Città Proibita. Molte delle chiese più famose della città iniziarono come cappelle e residenze

Fig. 6 - La stele distrutta

Fig. 7 - Stele di P. Nicolò Longobardo S.J.

Fig. 8 - Padre Nicolò Longobardo, XVII sec., olio su tela cm 118x90, Musei Civici e Pinacoteca L. Sturzo Caltagirone, Carcere Borbonico

Fig. 9 - Incontro con i responsabili del Beijing

Fig. 10 - Calco in gesso del busto di Nicolò Longobardo

Fig. 11 - Il complesso in ristrutturazione



12



15



13



14

per i missionari europei che vivevano a Pechino dal 16° al 18° secolo, che alla fine crebbero nelle imponenti strutture che si trovano ancora oggi.

Giuseppe Castiglione (1688-1766) era un fratello gesuita laico (ma non un sacerdote) che servì tre imperatori come pittore di corte, ma è la sua associazione con l'ultimo di questi, l'imperatore Qianlong, che ha lasciato un'eredità duratura sull'arte e l'architettura di Pechino.

Castiglione arrivò a Pechino nel 1715, oltre un secolo dopo la morte di Matteo Ricci. Adottando il nome cinese Lang Shining, Castiglione dipinse ritratti imperiali, commemorò campagne militari e, forse più famoso per i turisti, aiutò a progettare i palazzi in stile occidentale allo Yuanmingyuan- aka the Old Summer Palace.

Castiglione lavorò sia nella Città Proibita che nella residenza imperiale di Yuanmingyuan. I suoi dipinti si trovano anche al Museo Nazionale della Cina in Piazza Tiananmen. Ma gli edifici in stile occidentale, anche 160 anni dopo la loro distruzione da parte della spedizione anglo-francese del 1860, rimangono l'eredità più duratura di Castiglione.

Recentemente è stato pubblicato in cinese il volume che parla del Cimitero di P. Matteo Ricci S.J. e di altri missionari stranieri scritto dalla Prof.ssa Chen Xinyu (fig. 20):

Chen Xinyu 陈欣雨,

《春秋石铭》THE HISTORY ON THE TOMBSTONES- La Storia sulle Pietre Tombali -

《北京栅栏墓地历史及现存碑文考》RESEARCH ON THE HISTORY AND INSCRIPTIONS OF CHALA CEMETERY IN BEIJING-Ricerca sulla storia e sulle iscrizioni del cimitero di Chala a Pechino-

Editore: People's Publishing House, Data di pubblicazione: May 2020, pag. 710, testi: cinese/latino si acquista su: <https://item.jd.com/10025544834903.html>

本书简介

北京西郊“利玛窦与传教士墓地”史称“滕公栅栏墓地”（简称“栅栏墓地”），自明至今，经历了四百余年的发展历史。本书首先是对墓地形成始末，其管理主体的更替、遭遇的重大历史变革以及如今规制进行了概述。而具体到墓碑本身的研究，本文以墓碑、拓片

的存佚情况梳理的基础上，对墓碑碑主以不同修会进行划分，进而概括其生平，呈现其碑文上的文字（汉文、拉丁文及满文），并对其进行比较其异同，从而真实的再现碑文内容，这对了解传教士在华经历以及在西学东渐中的作用提供了重要的史料支撑。除了现存墓碑外，对葬于栅栏墓地的来华传教士及国籍神父的拓片以及相关历史文献的整理，从而尽可能还原栅栏墓地曾葬有的人物，甚至曾在栅栏墓地学习、发愿、晋铎或工作过的传教士或国籍神父。而书中对2018年新整理墓碑的解读，更是更改了栅栏墓地的现存墓碑数量以及补充了特定历史时期的研究。而在此基础上，对栅栏墓地艺术特色的探讨以及陆徵祥家墓与栅栏墓地的关系分析，更为充实的完善了栅栏墓地的研究，从而对栅栏墓地的历史定位、文化影响和时代特色有更准确的定位。

#### 本书意义

其一，本书详细梳理栅栏墓地历史，使得栅栏墓地前史、墓地演变过程、重大事件等得以清晰呈现，这是迄今对栅栏墓地历史最为完整之研究。

其二，本书首次辑录二〇一八年新整理墓碑情况。并及时对碑文学术考察及研究，传教士与教徒墓碑二者兼有之，更正了传统学术界对栅栏墓地现存墓碑数量、文字以及

性质之认知。

其三，本书首次对比了现存的六十余通碑上的文字差别，特别是对墓碑上拉丁文、满文、汉文三种文字的残缺进行补全和对比研究，从而真实再现了传教士在华经历以及教会和官方对其贡献的不同认知。

其四，本书对现存墓碑碑主作生平小传，以示其历史功绩。从赫赫有名的利玛窦、南怀仁、汤若望、郎世宁等人到名不见经传的本土神父，他们的墓碑不仅显示它们的真实身份以及标志着其在世生命的结



16

Fig. 12 - Il busto prima della partenza

Fig. 13/14 - Situazione prima e dopo il restauro

Fig. 15 - I lavori edili ultimati

Fig. 16a/b - Lavori edili ultimati

Fig. 17 - Chiesa di San Giuseppe (nota anche come 东堂 dongtang) è costruita sul sito di una cappella del 17° secolo che era la residenza di Lodovico Buglio, astronomo e teologo gesuita italiano che ha servito alla corte Qing

Fig. 18 - Ritratto dell'Imperatore Qianlong dipinto da Giuseppe Castiglione



16b



17



18





19

束，更是他们一生奉献最精炼的总结。其中对传教士中文名号做了释义，从而凸显他们对中华传统文化的研究和认同，也彰显了中西文化的交融。

其五，本书首次对除现存墓碑外的葬于栅栏墓地传教士（仅存拓片或文献记载）以所属修会而进行了分类和整理。此外，还对曾在栅栏文声修道院发愿、晋铎或工作过的传教士进行了梳理，尽可能还原栅栏墓地的历史面貌。

其六，本书扩大了传统墓地碑文的研究视阈。在以往的碑文研究中，重点放置于佛、道二教及民间墓葬碑文的研究，针对基督宗教碑文及墓地规制研究甚少，大多只停留于大秦景教流行碑或对个案碑进行孤立研究。而本书不仅丰实了基督宗教墓地碑文研究，还从墓地历史、所属修会、墓地艺术、教会产业等多方面再现了基督宗教在华第一块官方墓地的整体风貌。

其七，本书所载传教士碑文，

不仅记载了传教士的生平及重要功绩，而且还刻有清朝历代皇帝所颁谕旨，其次涉及传教士在华处境及地位。故对碑文的研究为研究清朝外交史、科学技术史等方面提供了重要的参考价值。

其八，本书凸显了传教士作为海外汉学研究开端的历史地位。窥探西方传教士作为中西文化交流的“虹”如何将中国文化带回欧洲，从而兴起西方的汉学研究。

#### Introduction to this book

The Chala Cemetery (now called The Cemetery of Matteo Ricci and other foreign missionaries) was the oldest Catholic Cemetery in China. When Matteo Ricci died in 1610, the Wanli Emperor of the Ming Dynasty bestowed this site as the final resting place of Ricci. And for the more than a hundred missionaries who came after Ricci and dedicated

their lives to China, the site would also become the place of their final rest. Consequently, this cemetery became one of the important symbols of Catholicism in China.

This book begins with an overview of the formation of the cemetery, the historical events, and the current situation. As for the study of the inscriptions on the tombstones, presents the words on the inscription (Chinese, Latin and Manchu), and compare their similarities and differences, so as to truly reproduce the content of the inscriptions. This provides important historical support for understanding the missionary's experience in China and the role of Western learning in the East. In addition to the existing tombstones, the rubbings of missionaries and priests of nationality who were buried in the fence cemetery and related historical documents are sorted out, including the newly discovered tombstones in 2018. besides, the

discussion of the artistic characteristics of Chala cemetery and the analysis of the relationship between Lu Zhenxiang's family tomb and Chala cemetery have further enriched the research on the cemetery, and thus have a better historical positioning, cultural influence and era characteristics of Chala.

### Introduzione a questo volume

Il Cimitero di Chala (ora chiamato Cimitero di Matteo Ricci e di altri missionari stranieri) era il più antico cimitero cattolico della Cina. Quando Matteo Ricci morì nel 1610, l'imperatore Wanli della dinastia Ming donò questo sito come luogo di riposo finale di Ricci. E per gli oltre cento missionari che vennero dopo Ricci e dedicarono la loro vita alla Cina, il sito sarebbe diventato anche il luogo del loro ultimo riposo. Di conseguenza, questo cimitero divenne uno dei simboli più importanti del cattolicesimo in Cina.

Il libro inizia con una panoramica sulla formazione del cimitero, sugli eventi storici e sulla situazione attuale. Per quanto riguarda lo studio delle iscrizioni sulle lapidi, presenta le parole dell'iscrizione (cinese, latino e manciù) e ne confronta le somiglianze e le differenze, in modo da riprodurre realmente il contenuto delle iscrizioni. Ciò fornisce un importante supporto storico per comprendere l'esperienza dei missionari in Cina e il ruolo dell'apprendimento occidentale in Oriente. Oltre alle lapidi esistenti, sono stati raccolti i resti dei missionari e dei sacerdoti di nazionali-



20

tà che sono stati sepolti nel cimitero del recinto e i relativi documenti storici, tra cui le nuove lapidi scoperte nel 2018. Inoltre, la discussione delle caratteristiche artistiche del cimitero di Chala e l'analisi della relazione tra la tomba della famiglia di Lu Zhengxiang e il cimitero di Chala hanno ulteriormente arricchito la ricerca sul cimitero, e quindi hanno un migliore posizionamento storico, l'influenza culturale e le caratteristiche dell'epoca di Chala.

Fig. 19 - Rovine del Dashuifa, uno dei palazzi in stile occidentale di Yuanmingyuan progettato da Giuseppe Castiglione per l'imperatore Qianlong

Fig. 20 - Il volume della prof.ssa Chen Xinyu

# Il ritratto di Ludovico Buglio nel “Famedio dei Siciliani Illustri” della Biblioteca comunale “Leonardo Sciascia” di Palermo: storia e analisi

di Giuseppe Scuderi

10

Il ritratto di Ludovico Buglio perviene nelle “proprietà” della allora Biblioteca del Senato con la cessione a questa dei locali della Casa Professa della Compagnia di Gesù, dopo i provvedimenti di espulsione dei Gesuiti del 1767,<sup>1</sup> come abbiamo già scritto nella monografia dedicata al restauro del ritratto di Prospero Intorcetta.<sup>2</sup> L’ingresso tra le opere del “Famedio” è indicato nel “Bullettino della Biblioteca Comunale di Palermo” con il numero di inventario “199 Buglio Ludovico - Ritratto d’ignoto”.<sup>3</sup>

Il legame del gesuita con Palermo, e con i luoghi cittadini della Compagnia, è sì giovanile e breve, ma rilevante per la formazione: nel 1610 dalla natia Mineo<sup>4</sup> viene portato a Palermo, dove nel maggio 1612, a soli sei anni, fu “accolto tra i Cavalieri di Malta”, che lasciò un decennio dopo per entrare nella Compagnia di Gesù: possiamo quindi immaginarlo residente nel Noviziato,<sup>5</sup> studente nel Collegio sul Cassaro e in preghiera nella

Chiesa del Gesù. Il 16 maggio 1626 inoltrò al Padre Generale, Muzio Vitelleschi, la sua domanda per “andare all’India”: poco tempo dopo fu trasferito a Roma presso il Collegio Romano, e nel 1637 giunse finalmente in terra di Missione. Non dimentico della sua formazione palermitana, “da Hancham città Metropoli d’una delle isole Pante di questo Regno, ultimo di Xbre 1637” scrive al “Al molto R.Pe in Cristo P. Giuseppe Castelnuovo della Compagnia di Gesù. Roma. Palermo” per raccontare del viaggio e dell’impegno, evidenziando che “Quivi il nome di S. Rosalia già comincia a risuonare, già battezzai una menin [bambina] e gl’impose tal nome”.<sup>6</sup>

Un ritratto di Buglio è oggi esposto a Mineo nella Biblioteca Comunale.<sup>7</sup> È noto sin dal XVII secolo che quando il missionario era ancora in vita, “l’imperatore Kang-sci diede ordine che ne fosse dipinto il ritratto”<sup>8</sup> e che “il ritratto in abito da mandarino che si conserva a Mineo ... proviene dal soppresso collegio della Compagnia di Gesù, cui era stato inviato da Pechino dopo la morte del Buglio”.<sup>9</sup> Ai primi del XX secolo il Padre Barbera<sup>10</sup> ipotizzò che “il ritratto ... sia una copia del ritratto, eseguito allora per ordine dell’Imperatore Kang-sci, e portato di poi nel corteo; copia fatta probabilmente a richiesta del Collegio e della città di Mineo, per memoria di così illustre concittadino, e conservata nel medesimo Collegio, collocata in fine nell’aula consiliare comunale, dove ora si trova”.

Certamente ed evidentemente, pur in assenza di prove documentarie, il dipinto palermitano è una copia quasi gemella ricavata da quello di Mineo, e realizzata nei primi decenni del XVIII secolo.

Il ritratto, un dipinto ad olio su tela, mostra il missionario con il volto (nel quadro di Mineo reso con maggior pla-

sticità e naturalezza) fortemente rugoso, una folta barba bianca, un abito di un bel colore “verde acqua” da mandarino,<sup>11</sup> finemente decorato con motivi dorati geometrici e floreali, con un profilo di pietre preziose bianche e rosse sul bordo della doppia manica.

Al centro della figura troviamo raffigurato un volatile su una sorta di pettorale: si tratta del “quadrato mandarinale” che richiama l’appartenenza di Buglio al rango dei letterati e degli alti funzionari della burocrazia cinese.

Per i missionari cristiani l’adattamento alla classe mandarinale comportò, oltre all’uso di particolari abiti, copricapi e accessori, anche l’adozione di precise abitudini e sofisticati rituali. Le splendide “placche” destinate a ornare le vesti dei mandarini non avevano soltanto uno scopo decorativo, ma erano veri e propri simboli distintivi, indicando la categoria e la posizione gerarchica di coloro che le indossavano. Una simbologia ricca e complessa, che si estendeva a ogni dettaglio dell’abbigliamento, dalle calzature ai cappelli, dalle cinture alle collane, a cui i missionari occidentali, sino agli inizi del secolo scorso, cercarono di adattarsi.

La placca, dipinta o ricamata su stoffe e applicata sull’abito, era l’insegna del grado posseduto e la classe, militare o civile, in cui si svolgeva il servizio. Per la carriera civile il rango gerarchico era rappresentato da uccelli: dal maggiore all’inferiore, i simboli erano la Gru, il Fagiano d’oro, il Pavone, l’Oca selvatica, il Fagiano d’argento, la Garzetta, l’Anatra Mandarina, la Quaglia, l’Uccello del Paradiso. Per i militari i simboli erano animali quadrupedi: anche qui dal maggiore al minore l’Unicorno mitologico, il Leone, il Leopardo, la Tigre, l’Orso, la Pantera, il Rinoceronte, il Cavalluccio marino.

Quella raffigurata (con agli angoli



quattro api) sul dipinto potrebbe essere la “Gru della Manciuuria” che caratterizzava il funzionario del rango più elevato, come confermato dal globulo color rubino sul copricapo (come anche Prospero Intorcetta nel dipinto che lo ritrae). Lo stesso volatile lo troviamo nel pettorale indossato da Nicolò Longobardo nel ritratto conservato presso i Musei Civici e Pinacoteca “L. Sturzo” di Caltagirone.<sup>12</sup>

In alto a sinistra campeggia il simbolo della Compagnia di Gesù, IHS, il monogramma con al centro la croce e



2

in basso i tre chiodi che richiamano la Passione di Cristo.

Sotto il simbolo sono raffigurati un libro aperto con segni ispirati a ideogrammi,<sup>13</sup> due frecce con le punte insanguinate, e delle catene. Le frecce ricordano l'agguato in cui il gesuita fu gravemente ferito,<sup>14</sup> le catene sono simbolo della prigionia patita da Buglio insieme ad altri missionari nel 1648.

Con la mano destra Buglio regge una carta geografica, dove sono tracciati corsi di fiumi e indicati i nomi dei luoghi dove operò il missionario, la provincia di Suchuen e la città di Pechino; nella mano sinistra (sempre come anche Prospero Intorcetta) tiene aperto un ventaglio, sul cui pavesè il restauro ha consentito di valorizzare alcune appena tratteggiate iscrizioni dorate che simulano ideogrammi. Dal polso sinistro (o più probabilmente da una fascia nell'abito) pende una medaglia.<sup>15</sup>

Sul fondo destro è rappresentata una libreria (non presente nel dipinto di Mineo, possiamo ritenerla una “aggiunta” contenutistica voluta dalla

Compagnia per ricordare l'ampia attività di studioso di Buglio), in cui sono riposti numerosi libri che recano sul dorso iscrizioni che anche in questo caso emulano ideogrammi, probabili riferimenti ai testi scritti e tradotti dal missionario.

In basso a sinistra un vessillo rosso con la bianca “Croce di San Giovanni” a otto punte<sup>16</sup> (in cui una approssimata realizzazione delle ombre vuol simulare il rilievo) rappresenta la bandiera dell'Ordine dei Cavalieri di Malta, di cui



3

Buglio fece parte negli anni dell'infanzia e della adolescenza. Per quel che abbiamo potuto verificare nelle fotografie a nostra disposizione, questo simbolo non è presente nel dipinto di Mineo: potrebbe quindi trattarsi di una aggiunta derivante dalla conoscenza, a Palermo, della storia della formazione del giovane Buglio.

La parte inferiore del quadro (come a Mineo) è completata da una iscrizione “narrativa” (secondo una diffusa tradizione che dura almeno sino all'Ottocento) su più righe che recita:

P. LUDOVICUS BUGLIO SICULUS MENESIS, EX EQUITE HIEROSOL<sup>NO</sup>. SOC.<sup>TIS</sup> IESU PROFESSUS, EGREGIUS SINARUM MISSIONARIUS PER 45. ANNOS. SUPRA 80 VOLUM:<sup>BUS</sup> SINICE / EDITIS, SAPIENTIORES SINESES AD CHRIFIDEM PERDUXIT: IPSAMQ; PRIMUS IN / PROVINCIAM SUCHUEN INVEXIT. CATENIS PROPTEREA VINCTUS. SAGITTIS CONFOSUS, SED MIRIFICE A DEO SERVATUS. OBIIT IN AULA PEKIM 7.8BRIS 1682. AETATIS 76. SINARUM

Fig. 1 - Il dipinto dopo il restauro

Figg. 2/3 - Particolari dell'abito

IMPERATORIS IUSSU FUNERE REGIO DECORATUS

(P. Ludovico Buglio Siciliano di Mineo professore dei Cavalieri Gerosolimitani della Compagnia di Gesù, eccezionale missionario della Cina per 45 anni; avendo pubblicato oltre 80 volumi in cinese, avvicinò i cinesi più saggi alla fede di Cristo, e fu il primo a introdursi nella provincia di Suchuen, quindi legato con catene, trafitto da frecce, ma salvato dal meraviglioso Dio, morto nel palazzo di Pechino il 7 Ottobre 1682, all'età di 76 anni, per ordine dell'imperatore della Cina, fu decorato con un funerale reale).

Interessante analizzare la grafia: la scritta è tutta in maiuscolo, con l'alto/basso delle iniziali per le parole principali, l'apice per le abbreviazioni, il carattere qui è “con grazie” (a Mineo si intravede un semplice “bastone”), il numero 6 è caratterizzato dall'ascendente,<sup>17</sup> infine un diverso (e ricercato) modo di disegnare la R nelle diverse righe, nell'ultima con un vezzoso ricciolo.

L'opera si presentava in generale discreto stato di conservazione, ma tut-

ta la superficie era coperta da depositi superficiali coerenti e incoerenti. Il degrado maggiore era rappresentato dalla consistente ossidazione, diffusa su tutta la pellicola pittorica, delle vernici sovrappresse, che rendeva difficoltosa la leggibilità del dipinto e di alcuni suoi dettagli.

Erano presenti numerosi distacchi della preparazione dal supporto originale, che lasciavano intravedere la trama della tela sottostante, e delle lacune di piccole e medie dimensioni sulla pre-



4

parazione e la pellicola pittorica, localizzate in più parti del dipinto. Su alcune di esse, sono stati riscontrati segni di ridipinture, segno del poter essere la tela già stata sottoposta a uno o più precedenti interventi di “restauro”. In particolare gli occhi, come evidenziato anche dalla analisi a luce UV, sicuramente sono stati più volte “ritoccati” per aumentare la forza dello sguardo. Eccessivo era, a nostro giudizio, anche lo “scurimento” dato alla sagoma, soprattutto nel suo lato sinistro, probabilmente per accentuare l’effetto di rilievo rispetto al fondo. A tali interventi risale sicuramente anche la collocazione della tela su un telaio ad angoli espandibili, in discreto stato di conservazione, che ha sostituito quello originale. Il supporto di tela si presentava in discreto stato di conservazione, privo di toppe o di cuciture, ma interessato da spessi strati di depositi superficiali incoerenti.

Non in buone condizioni la cornice, ben probabilmente non quella originale, e realizzata con legno e vernici di bassa qualità, per cui, onde preservare la con-

servazione del dipinto sia da danni meccanici che da possibili agenti infestanti, si è deciso di non ricollocarla.

L’opera è evidentemente un prodotto complessivamente di “minor pregio” rispetto al ritratto di Prospero Intorcetta.

Se quest’ultima, infatti, esprime, come è stato rilevato,<sup>18</sup> forti valori di “fede” e di “scienza” con le due figure che contornano il gesuita, pure reso con grande intensità espressiva, qui la rappresentazione si “limita” a riferimenti simbolici quasi “laici”: le mappe, i libri,

i “ferri” della prigionia, seppur il tutto illuminato dal monogramma della Compagnia.

L’analisi del tratto pittorico conferma questa nostra sensazione di “minor qualità”, dimostrata, secondo quanto verificato durante il restauro, anche da probabili più mani esecutive, con un risultato che solo nella minuta pittura dell’abito mostra una attenzione alla qualità.

È quindi ben probabile che l’opera palermitana sia una copia realizzata (forse a Mineo? a Palermo su un disegno prodotto a Mineo?) probabilmente nei primi due decenni del XVIII secolo, e poi inviata a Palermo per gli ambienti della Casa Professa, dove sicuramente era collocata “insieme” al ritratto di Intorcetta. Certamente la buona conservazione del dipinto palermitano, sia nella natia Casa Professa che nel “Famedio” della Biblioteca comunale, ha consentito di poter dare “vigore” all’opera con un intervento di restauro delicato e, ci piace definirlo così, “illuminante”.

Il ritratto di Ludovico Buglio sarà pure collocato nella Congregazione del-

la Casa Professa oggi sala Cataloghi e Accoglienza della Biblioteca comunale, insieme al suo confratello missionario Prospero Intorcetta, per poter così contribuire alla conoscenza della storia della Compagnia di Gesù in Sicilia.

## NOTE

<sup>1</sup> Dopo l’Editto di Carlo III del 3 novembre 1767 con cui i Gesuiti furono espulsi dal Regno, la Casa Professa fu concessa (agosto 1774) al Senato per la “Biblioteca Civica” (già istituita nel 1760, con prima sede all’interno del Palazzo Pretorio e poi nel Palazzo del Principe di Castelluccio). Il nostro dipinto, certamente conservato nei locali della Casa, entrò così a far parte del patrimonio della Biblioteca.

<sup>2</sup> La dell’importante opera è avvenuta nel 2020 grazie alla “Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta”, per iniziativa del Presidente Ing. Giuseppe Portogallo e del Dott. Antonino Lo Nardo. La Fondazione si è fatta carico delle spese dell’accurato restauro dell’opera, sempre diretto da chi scrive e condotto dalle Dott.sse Filippone e Naselli, sotto la supervisione della Soprintendenza ai Beni culturali di Palermo. Per ogni approfondimento [www.fondazioneintorcetta.info](http://www.fondazioneintorcetta.info)

<sup>3</sup> Anno I, n. 3, 1874 pubblicato a Palermo da Virzi, in *Il famedio della Biblioteca comunale di Palermo: galleria dei ritratti dei siciliani illustri*, a cura di Salvatore Pedone e Mario Di Liberto, Palermo, Nuova Ipsa, 2021. Grazie ai ricordi proprio del Dott. Pedone, già Direttore della Biblioteca comunale, sappiamo che il dipinto era esposto, sino ai lavori di restauro edilizio, nella sala cataloghi.

<sup>4</sup> La scelta della famiglia di condurre il piccolo Ludovico a Palermo è da mettere in relazione alle “aspettative” che si riponevano, nonostante che a Mineo già nel 1588 la Compagnia avesse avviato la fondazione del locale Collegio, particolarmente curato nella qualità dell’istruzione e che darà lustro al centro ibleo. Fu Gian Tommaso De Guerriero a patrocinare l’arrivo dei Padri, rendendo “il futuro collegio legatario universale dei suoi beni”: De Guerriero, prepotente barone feudale, dopo la morte dell’unica figlia Angela, del genero Gian Vincenzo Lo Castello, barone del Biscari, e del nipote Ferdinando, credendo le perdite dei suoi affetti un castigo divino, decise di lasciare i suoi immensi beni per opere di carità e per fondare il collegio gesuitico. Nel 1600 il Padre Generale Claudio Acquaviva autorizza il Padre Natale Masucci a modificare il progetto del Collegio “nel modo in cui egli avrebbe creduto più opportuno affinché la costruzione potesse essere cominciata secondo il progetto che poi sarebbe stato inviato a Roma”. La costruzione fu però proseguita in maniera poco conforme al progetto, e nel 1602 il Padre Generale richiese al Masucci di farlo esaminare dal revisore, il Padre De Rosis, per cui il progetto fu rimandato indietro al Padre Provinciale. La costruzione del Collegio non era ancora terminata nel 1613, anno in cui si



iniziò la costruzione della chiesa, i cui lavori si protrassero sino al 1632. La struttura del complesso con la Chiesa dedicata a San Tommaso è così ampia da far meritare in passato alla cittadina l'appellativo di "Mineo del Collegio".

<sup>5</sup> Nel 1591 la Compagnia avviò i preliminari per la costruzione della *Casa di prima probazione*, il *Noviziato*. La Casa, poi dedicata a San Stanislao Kostka, occupava la zona di ponente del Seralcadio, in prossimità della Porta Guccia, a ridosso del bastione indicato come bastione del Noviziato.

<sup>6</sup> Due lettere autografe del Buglio sono conservate nella Biblioteca centrale della Regione Siciliana (dal 1588 al 1860 Collegio Massimo della Compagnia), nella raccolta delle *Lettere originali di molti della Compagnia di Gesù che fiorirono con fama d'illustre santità, o di spirito notevole*, autori 43 Padri, tra cui Paolo Achille, Rettore del Collegio, Pietro Salerno, Giovan Battista Carminata, Nicolò Longobardi, anche lui missionario in Oriente: interessante pensare che siano lì sin dal loro pervenimento. Le lettere sono già state studiate e pubblicate da Antonino Lo Nardo, in *P. Ludovico Buglio S.J. (1606-1682)*, in *Intorcettiana*, nr. 4 Anno II luglio-dicembre 2020. La prima lettera, del 1637, è scritta "insieme al P. Cesare del Bosco" (su questo altro insigne gesuita palermitano vedasi A. Lo Nardo, A., *Bosco Cesare*, In *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Teologici di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII*, Salvatore Sciascia Editore 2018, Vol. II, p. 795). Nella seconda lettera, spedita da Nanchino il 5 ottobre 1639, Buglio riferisce delle attività degli altri gesuiti siciliani missionari in Cina, Nicolò Longobardi, Girolamo Gravina e Francesco Brancato.

<sup>7</sup> Ringraziamo il Dott. Aldo Fichera, Responsabile dell'Area Cultura del Comune di Mineo, per averci fornito la fotografia attuale del dipinto, anche questo sicuramente abisognevole di un intervento di restauro.

<sup>8</sup> Philippe Couplet, *Catalogus patrum Societatis Iesu qui post obitum S. Francisci Xaverii primo saeculo sive ab anno 1581 usque ad 1681 in Imperio Sinarum Iesu Christi fidem propagarunt*, Parigi 1686. "Buglio realizzò tre grandi quadri che donò all'imperatore Kangxi di cui godeva il favore e la stima. I dipinti furono esposti nel giardino dei gesuiti a Pechino... L'imperatore, a sua volta, commissionò un ritratto di Buglio in abiti mandarinali, oggi conservato nella città natale del gesuita". Maria Luisa Paternicò, *Sulla via del Catai*, vol. 11, *La Generazione dei Giganti, Altri protagonisti del dialogo culturale fra Europa e Cina*. 2014, Genova, Il Portolano.

<sup>9</sup> Andrea Minutolo, *Memorie del gran priorato di Messina raccolte da fra don Andrea Minutolo dei baroni del casale di Callari, e feudi di Boccarrato, caualiero Gerosolimitano*, nella stamparia camerale di Vincenzo d'Amico, Messina 1699.

<sup>10</sup> P. Mario Barbera, S.J., *Il P. Ludovico Buglio della Compagnia di Gesù. Missionario in Cina nel secolo XVII*, in *La Civiltà Cattolica*, 1927.

<sup>11</sup> "il magistrato Wu Jishan ... lodò la pe-  
rizia dei due gesuiti [oltre a Buglio Gabriel de

Magalhães] in ambito matematico e astronomico, convincendo Zhang Xianzhong a chiamarli alla sua corte. Nonostante la comprensibile riluttanza nei confronti della crudeltà di Zhang, i due missionari non poterono che accettare gli onori tributati loro dal nuovo sovrano, il quale volle che indossassero la veste mandarinale e li nominò Maestri della legge celeste (Tianxue guoshi)". Particolare, questo, che supporta l'essere il dipinto "una copia del ritratto, eseguito allora per ordine dell'Imperatore Kang-sci". M. L. Paternicò, cit.

<sup>12</sup> Grazie al Dott. Lo Nardo, sappiamo che "per indossare questo segno non era necessaria la nomina da parte dell'Imperatore: gli uni-



5



7

ci gesuiti nominati "Mandarini" espressamente dall'Imperatore sono quelli indicati nel suo articolo *I gesuiti "Mandarini"*, in *Intorcettiana*, n. 8, pp. 66-69.

<sup>13</sup> L'Ing. Giuseppe Portogallo, Presidente della Fondazione "Prospero Intorcetta Cultura Aperta", ha sottoposto il dettaglio del dipinto alla attenzione della Prof.ssa Chen Xin Yu (Beijing Administrative Institute, autrice di studi sui gesuiti missionari in Cina), che conferma che "chi ha fatto il dipinto non conosceva il cinese e quindi ha disegnato malamente degli ideogrammi".

<sup>14</sup> Nel gennaio 1647 Buglio fu ferito negli scontri tra Zhang Xianzhong e i soldati mancesi che "appena lo videro, scoccarono una freccia che lo uccise". Scrive Antonino Lo Nardo che anche "il missionario fu ferito da una freccia che gli rimase, in parte, conficcata nel corpo e che il suo compagno P. Gabriel de Magalhães fu in grado di estrarre grazie a quello che sembrerebbe un miracolo: il comparire - in mezzo al deserto - di una tenaglia!".

<sup>15</sup> Oltre alla placca, i funzionari di rango indossavano anche una cintura rigida, a cerchio, ornata da fibbie e medaglione, come può

Fig. 4 - Particolare della placca mandarinale

Fig. 5 - Particolare del ventaglio

Fig. 6 - Particolare della medaglia e della scritta

Fig. 7 - Particolare della scritta



6

essere quello che si vede nel dipinto e di cui non è stato, sinora, possibile interpretare i simboli.

<sup>16</sup> Le otto punte simboleggiano le otto Beatitudini Teologali secondo San Matteo e le otto virtù che deve possedere un membro dell'Ordine: lealtà, pietà, franchezza, coraggio, gloria ed onore, disprezzo per la morte, solidarietà verso i poveri ed i malati, rispetto per la Chiesa.

<sup>17</sup> In tipografia un tratto ascendente è la parte di un carattere dell'alfabeto o numerico che si estende al di sopra della linea mediana del carattere; la misura di questa dimensione è detta anche parte ascendente o occhio superiore.

<sup>18</sup> Ha scritto Vincenzo Scuderi (in *Un peculiare e interessante inedito della pittura a Palermo di primo Settecento: il Ritratto del missionario gesuita Prospero Intorcetta*, sta in *Il Bello, l'Idea e la Forma. Studi in onore di Maria Concetta Di Natale*, Palermo University Press, 2022): "Iconografia e iconologia dell'opera, se le leggiamo opportunamente contestualizzate, ci appaiono come un vero e proprio compendio di materie e argomenti diversi: la biografia del missionario, la cultura religiosa e laica del tempo, persino uno straordinario evento astronomico. In ordine a tale commistione identitaria, a così chiamarla, del dipinto, due sono le figure che presentano maggior evidenza e rilevanza per ciò che la committenza e l'autore vollero esprimere: la figura femminile a destra dell'Intorcetta, rappresentante la Fede o Sapienza cristiana, e quella alla sua sinistra, la Scienza o Sapienza cinese".



# Hanno contribuito a questo numero



## Mirella Saulini

Già docente di Italiano e Latino nei Licei di Stato e docente a contratto, per Letteratura Teatrale e Storia del Teatro, presso la "Sapienza" Università di Roma.

Dal 2019 ha una collaborazione scientifica continuativa con l'Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana, in particolare per il progetto Jesuit Drama.

Il teatro dei Gesuiti è il suo campo di ricerca; ha pubblicato volumi e numerosi articoli sull'argomento, nonché l'edizione di tragedie dei padri Stefano Tuccio S.J. e Bernardino Stefonio S.J. Ha redatto la voce Tucci, Stefano per il Dizionario Biografico degli Italiani.

Con relazioni sul teatro dei Gesuiti ha partecipato a convegni internazionali in Italia (Palermo 2013) nella Repubblica Ceca (Praga 2018), in Ungheria (Eger 2019 e 2021), in Belgio (Lovanio 2022) e in Olanda (Amsterdam 2022).

Nel 2019 Monforte San Giorgio (MS), paese natale del padre Stefano Tuccio S.J., le ha conferito la cittadinanza onoraria. Nello stesso anno ha ricevuto, a Monforte, il premio San Giorgio. Ha recentemente partecipato alla giornata di studio: Quando i Gesuiti facevano teatro (18 marzo 2022) presso la Pontificia Università Gregoriana.



## Noël Golvers

Senior Researcher alla Ferdinand Verbiest Foundation dell'Università Cattolica di Leuven. Ha studiato sin dalla metà degli anni '80 i testi latini, portoghesi, italiani, ecc., sulla missione dei gesuiti in Cina, in particolare modo quelli relativi al primo periodo Qing, a cominciare dall'attività astronomica di F.

Verbiest: È autore di innumerevoli contributi su altri aspetti - principalmente culturali - della missione dei gesuiti nello stesso periodo, con particolare riferimento alla storia della scienza e della cultura del libro, e le reti di comunicazioni tra Europa e Cina.



## Adolfo Tamburello

Dal 1967 Libero Docente di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma. Vincitore del concorso a cattedra di «Storia e civiltà dell'Estremo Oriente», dal 1968 professore incaricato degli insegnamenti di «Storia dell'arte dell'Estremo Oriente» presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e di «Storia e civiltà dell'India e dell'Estremo Oriente» presso l'Università di Torino. Socio fondatore (con Fosco

Maraini e Giuliana Stramigioli) dell'Associazione Italiana per gli studi giapponesi (AISTUGIA), è stato accademico della Pontificia, 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.

## Robert Danieluk S.J.

È nato nel 1969 a Terespol (Polonia), ed è gesuita dal 1988. Dopo il dottorato in storia presso l'École Pratique des Hautes Études (Parigi, 2004), ha cominciato a operare nell'ambito dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI).



## Chen Xinyu

PhD in Philosophy, is an associate professor at the Department of Philosophy and Culture, Beijing Administration Institute. She is engaged primarily in Chinese and Western philosophical comparison and Archaeological tomb research. Rewarded Young talent in propaganda, ideology and culture from the Ministry of Propaganda of Beijing in 2022 and Got The Young Academic Leader of Beijing Social Science Foundation in 2011. Her main publications as Joachim Bouvet's Yijing Investigations. A study of the Chinese materials at the Vatican Library 白晋易学思想研究——以梵蒂冈图书馆见存中文易学资料为基础 (Beijing: Renmin Press, 2017) has rewarded Beijing 15th session of philosophy social sciences outstanding achievement second award; The history on the Tombstones. Research on the History and Inscriptions of Chala Cemetery 春秋石铭——北京栅栏墓地历史及现存碑文考 (Beijing: Renmin Press, 2020) has rewarded first award outstanding academic research achievement in Beijing Administration Institute



## 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.

## 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.





### Carlo Pastena

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



### 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.



### Francesco Occhetta

Gesuita dal 1996, insegna alla Pontificia Università Gregoriana di Roma. Dopo la laurea in Giurisprudenza a Milano, ha conseguito la licenza in teologia morale a Madrid e il dottorato in teologia morale presso la Pontificia Università Gregoriana. È specializzato in diritti umani all'Università degli studi di Padova. Ha completato la sua formazione a Santiago del Cile. Giornalista professionista dal 2010 ha ideato «Comunità di Connessioni», un percorso di formazione per giovani all'impegno sociale e politico e fondato una testata editoriale [www.comunitadiconnessioni.org](http://www.comunitadiconnessioni.org)



### Giuseppe Scuderi

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



### Michele Ferrero

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



### Thierry Meynard S.J.

Attualmente è professore presso il dipartimento di filosofia dell'Università Sun Yat-Sen, Guangzhou, in Cina, dove insegna filosofia occidentale e latino classico. È vicedirettore dell'Archivio per l'introduzione della conoscenza occidentale all'università Sun Yat-Sen. Ha studiato filosofia e teologia al Centre Sèvres di Parigi e alla Fujen University di Taiwan. Nel 2003, ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università di Pechino, presentando una tesi sul pensatore moderno Linag Shuming. Dal 2003 al 2006, ha insegnato filosofia alla Fordham University di New York. Dal 2006 è membro del Macau Ricci Institute. È autore di *The Hidden Buddhist: the Religious Philosophy of Liang Shuming* (Boston: Brill, 2010), oltre a seguire le orme dei gesuiti a Pechino (St Louis: Jesuit Sources, 2006). Ha anche curato Teilhard e il futuro dell'umanità (New York: Fordham University Press, 2006). Ha anche curato *Confucius Sinarum Philosophus (1687) The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu), 2011. È autore di *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687)*, pubblicato in Occidente (Boston: Brill, 2015).

### Daniel Canaris

Si è addottorato nel 2017 all'Università di Sydney con una tesi sull'immagine della Cina nel pensiero di Giambattista Vico. Una versione rivista della sua tesi di dottorato sarà pubblicata nel giugno 2020 come parte della collana Oxford University Studies of the Enlightenment. Attualmente prosegue le sue ricerche in qualità di ricercatore postdottorale presso Sun Yat-Sen University, Canton. La sua ricerca si concentra sullo scambio intellettuale e culturale fra la Cina e l'Europa durante la prima età moderna, mettendo accento particolare sulle opere di Michele Ruggieri e Niccolò Longobardo. Altre sue scritture sono state pubblicate in riviste scientifiche come *Intellectual History Review*, *Modern Language Notes*, *Erudition and the Republic of Letters*, e *Frontiers of Philosophy in China*.





# Storia e vicissitudini del “Manifesto rosso”

di Andrea Vitale

16



1

## Un documento del 1716 che spiega rapporti e controversie tra Oriente ed Occidente

La diatriba teologica sorta sotto il pontificato di Gregorio XV agli inizi del Seicento, meglio conosciuta come Controversia sui riti cinesi, sorse in occasione delle numerose missioni di evangelizzazione gesuite nell'Estremo Oriente. Fu per primo Alessandro Valignano a teorizzare nel “Manuale per i missionari in Giappone” il metodo di inculturazione e applicazione dei principi cristiani in Asia.

È significativa questa raccomandazione di Propaganda Fide nel 1659: « Cosa potrebbe essere più assurdo che trasferire in Cina la civiltà e gli usi della Francia, della Spagna, dell'Italia o di un'altra parte d'Europa? Non importate tutto questo, ma la fede che non respinge e non lede gli usi e le tradizioni di nessun popolo, purché non siano immorali. » la Questione ebbe inizio poco

dopo la morte di Matteo Ricci, allievo di Alessandro Valignano (morto nel 1606).

## La controversia dei riti cinesi

La controversia dei riti cinesi (secoli XVII e XVIII) è stata un importante punto di svolta nella storia del cattolicesimo cinese, segnando la traumatica fine della missione iniziata da Matteo Ricci (Macerata 1552 - Pechino 1610). Il problema è iniziato nella provincia del Fujian, nell'agosto del 1635, quando alcuni missionari domenicani e francescani, arrivati da poco in Cina, contestarono il metodo di evangelizzazione dei gesuiti. Un metodo introdotto in Cina da Matteo Ricci, e in Fujian da Giulio Aleni (Brescia 1582 - Fuzhou 1649).

Secondo padre Gianni Criveller del pontificio istituto missioni estere le principali questioni attorno a cui sorse e si sviluppò la controversia riguardavano tre interrogativi fondamentali: “I

rituali ancestrali erano religiosi o civili? I cristiani vi potevano partecipare? Solo passivamente o anche attivamente?”

In risposta gli ordini e i gruppi religiosi più importanti, tra cui gesuiti, francescani e agostiniani presero posizioni diverse in base alle proprie visioni teologiche o interessi.

“I gesuiti - come riportato da padre Gianni Criveller nel saggio “Giuseppe Castiglione: la missione gesuitica tra riti e immagini” - sostenevano la liceità dei riti, mentre la maggior parte dei missionari appartenenti ad altri gruppi era su posizioni opposte. La Santa Sede, chiamata in causa per risolvere l'aspro conflitto, per lungo tempo non fu in grado di prendere una decisione chiara e di farla rispettare. La polemica si trascinò per più di cent'anni. Nel 1693, il vicario apostolico del Fujian, Charles Maigrot (Parigi 1652 - Roma 1730), delle Missioni Estere di Parigi, vietò i riti, e decise persino che l'iscrizione “onora il cielo” (jingtian), un dono dello stesso impe-



intorcettiana

ratore Kangxi fosse tolta dalle chiese cattoliche. La polemica riprese slancio e questa volta coinvolse personalmente sia l'imperatore Kangxi sia papa Clemente XI. In Cina e in Europa, missionari, chierici e intellettuali produssero una quantità enorme di scritti. Intervenero nel dibattito anche convertiti e funzionari cinesi; tuttavia le autorità ecclesiastiche romane non prestarono molta attenzione alle loro opinioni. La disputa raggiunse un livello di complessità e animosità davvero incredibile.

Nonostante la determinazione di Clemente XI a disapprovare i riti egli sperava che la missione in Cina potesse essere salvata dalla distruzione. Ciò non era tuttavia possibile. Infatti, le due delegazioni pontificie in Cina di Charles Maillard De Tournon (1703-1710) e di Carlo Ambrogio Mezzabarba (1720-1721) non furono in grado di risolvere la questione.

Fu solo nel 1742 che ufficialmente vennero condannati i riti: Benedetto XIV mise così fine alla secolare polemica. Ciò comportò anche la fine della missione iniziata da Matteo Ricci basata sul metodo dell'accomodamento. Le attività religiose furono soppresse e la vita cristiana sopravvisse solo clandestinamente.

### Gli eventi della controversia

Per apprezzare il significato del Manifesto rosso bisogna ripercorrere gli eventi che portarono alle resa dei conti tra Pechino e Roma

- 1706, incontro tra Kangxi e il vescovo Charles Maigrot (invitato a Pechino dal legato pontificio De Tournon). Maigrot, già detestato da Kangxi per avere polemicamente riaperto la questione dei riti nel 1693, irritò ulteriormente l'imperatore per non aver saputo leggere alcuni caratteri cinesi. In quel giorno la vicenda dei riti raggiunse un punto di non ritorno. Kangxi espulse De Tournon dalla Cina e ordinò che tutti i missionari avrebbero dovuto seguire "le direttive di Ricci".

- 1706, Kangxi decise di inviare una delegazione al papa, inviandogli anche 50 documenti sui misfatti della legazione di De Tournon. I legati imperiali erano due gesuiti che perirono in un naufragio senza aver potuto completare la loro missione.

- 1709, Kangxi inviò una seconda

delegazione a Roma, guidata da Giuseppe Provana. Una volta raggiunta Roma, Provana consegnò in Vaticano cinque memoriali. Il papa non accettò le sue credenziali come legato dell'imperatore e non gli permise di tornare in Cina.

- 1714, Kangxi inviò, via Moasca, una lettera a Roma. Ma anche di essa non ebbe alcun riscontro.

- 1715, Clemente XI rinnovò il divieto dei riti pubblicando il decreto *Ex illa die*. Siccome sapeva che l'imperatore si sarebbe opposto al decreto, Clemente XI

Fig. 1 - Il Manifesto rosso

Fig. 2 - La Cina nel 1740



2

decise di non renderlo pubblico.

- 1716, il vicario generale di Pechino, Carlo Orazi da Castorano prese l'iniziativa di rendere noto il decreto *Ex illa die* ai missionari della capitale. Agenti imperiali scoprirono le azioni di Carlo Orazi e lo arrestarono.

### Il Manifesto rosso di Kangxi

Per risolvere la situazione Kangxi decise di fare un passo senza precedenti:

inviare un messaggio diretto e pubblico alla Santa Sede. Il 31 ottobre 1716 Kangxi emise lo storico Manifesto rosso in lingua latina, cinese e mancese. In esso dichiarava che Provana era davvero suo ambasciatore e che non sarebbe stato accettata nessuna decisione papale che Provano non avesse approvato e trasmesso di persona. Kangxi ordinò inoltre a tutti i missionari presenti a corte, indipendentemente dalla loro opinione circa i riti, di firmare il documento. Rassicurando così l'autenticità del do-

Fig. 3 - Ritratto dell'Imperatore Kangxi

Fig. 4 - Charles Thomas Maillard de Tournon

Fig. 5 - Papa Clemente XI

Fig. 6 - Papa Benedetto XIV

cumento, ma forse anche per esercitare pressione sul Papa.

Ecco la traduzione italiana, la prima, a nostra conoscenza, del Manifesto rosso:

*Nel 47mo anno del regno dell'imperatore Kangxi, gli occidentali (...) Giuseppe Provana e José Raimundo De Arxo furono nominati legati e partirono no per l'Occidente su ordine imperiale. Nel corso di questi numerosi anni non ci sono giunte notizie da parte loro. Nel frattempo però sono arrivate qui missive di difficile*

*interpretazione oaccreditamento (probabile riferimento al decreto Ex illa die, nda). Per questo motivo, abbiamo inviato a Roma un'altra lettera, attraverso la Russia, che speriamo abbia raggiunto la propria destinazione. Fino a quando gli uomini che abbiamo inviato non siano tornati e tutto sia finalmente chiarito, noi non possiamo dare alcuna credibilità ad altre iniziative. Se i nostri inviati non tornano, non potremmo prova dell'autenticità del messaggio che altre lettere possono contenere, e dunque non potremmo riporre in esse la nostra fiducia. Pertanto, temendo che un'altra lettera non giunga a destinazione, abbiamo stampato e*

*timbrato, con il sigillo del governatore della provincia di Guangdong, questo manifesto, che include una versione in lingua occidentale. È un documento pubblico, molte copie sono distribuite agli occidentali, in modo che possano portarle con sé nel loro ritorno.*

*Dato il 17mo giorno del nono mese dell'anno 55mo di Kangxi (31 ottobre 1716).*

*Per ordine dell'Imperatore noi sottoscriviamo.*

*Nella parte inferiore della sezione latina sono visibili le firme di 16 missionari: i gesuiti Kilian Stumpf, Dominique Parenin, Giuseppe Baudino, Pierre Vincent De Tartre, Frantz Stadlin José Suares, Pierre Jartoux, Jacques Brocard, Ioachim Bouvet, Joao Francisco Cardoso, Giuseppe Costa, Jean Francois Foucquet, Joao Mourao, Giuseppe Castiglione; il lazzarista Teodoro Pedrini e il sacerdote di Propaganda Fide Matteo Ripa.*

Come ordinato, il manifesto fu distribuito tra gli europei in Cina, in modo che alme-

no una copia potesse raggiungere Roma. Il manifesto misura 39 x 93 centimetri, è stato stampato in inchiostro vermiglio, con un bordo raffigurante dragoni a cinque artigli, simbolo riservato ai proclami dell'imperatore. Non pare ci siano altri casi in cui l'inchiostro rosso sia stato usato, in Cina, per documenti di questo tipo. Uno dei pochi esemplari originali del manifesto ancora esistenti al mondo si trova presso il San Francisco Ricci Institute.

Secondo gli studiosi dell'Istituto, il testo fu scritto in lingua mancese dallo stesso Kangxi. I funzionari della stamperia imperiale, presso la Sala del Valore Marziale (wuyingdian) nella Città Proibita, lo tradussero in cinese. L'imperato-



3



4



5



6



re lo rettificò mentre i missionari gesuiti lo tradussero in latino.

### **L'esito disastroso della controversia**

Il messaggio raggiunse Roma e Clemente XI richiamò Provana a Roma per inviarlo finalmente in Cina. Il messaggio di cui era latore da parte del papa fu che presto una nuova delegazione

pontificia sarebbe stata inviata in Cina. Provana morì in viaggio; il suo assistente Fan Shouyi, l'unico superstite della delegazione, fu ricevuto da Kangxi, che si indignò ulteriormente al racconto delle umiliazioni subite in Italia dalla sua delegazione. Clemente XI e Kangxi morirono rispettivamente nel 1721 e nel 1722: i due fieri avversari non riuscirono a risolvere la controversia che li aveva divisi. Yongzheng e Qianlong, successo-

ri di Kangxi, ebbero scarsa propensione a tollerare le dispute religiose e decretarono la proscrizione del cattolicesimo e l'espulsione dei missionari dalla Cina di Kangxi

Nota: L'articolo è stato pubblicato nella rivista "Nuove Proposte" anno XXV marzo 2017 N.319 nell'inserto speciale internazionale.



# Le stazioni di posta lungo le strade della Cina Imperiale

di Roberto Cisini

20

## Premessa

La documentazione sulle stazioni di posta cinese disponibile nelle lingue occidentali non è abbondante. Notizie e informazioni si possono trovare nelle memorie di antichi viaggiatori che descrivono le loro esperienze in Cina. Ma sono descrizioni limitate e talvolta in contraddizione. Alcune sembrano più scritte per stupire che per documentare.

Recentemente è stato pubblicato un saggio del professor Jidong Yang che descrive la rendicontazione amministrativa ritrovata da archeologi cinesi in una antica stazione di posta dissepolta nel Gansu. È di epoca Han (dal 206 a.C. al 220 d.C.). Simili archivi erano sicuramente presenti in ogni stazione di posta, perché tutto quello che succedeva doveva essere documentato e comunicato al governatorato di zona e quindi all'imperatore.

Alcune stazioni di posta imperiale, recentemente ristrutturate, sono state ora aperte al pubblico e possiedono piccoli musei postali.

## L'importanza dell'organizzazione postale

L'organizzazione postale, nei vari paesi e nei periodi della storia antica, sia orientale che occidentale fu decisiva per la gestione politica e militare dei territori, come ben documentano anche da un buon numero di dipinti e mappe. Come la famosa Tavola Peutingeriana che è una copia del XII-XIII secolo di un'antica carta romana che mostra le vie stradali dell'Impero romano, dalle isole britanniche alla regione mediterranea e dal Medio Oriente alle Indie e all'Asia Centrale (Fig. 1).

Stazioni di posta si trovavano sulle grandi vie che dall'estremo oriente arrivavano a sud al mar Mediterraneo e a



1



4

nord alla Russia. Alcune stazioni sono state conservate e sono protette come monumenti nazionali (Fig. 2 e Fig. 3) che presentano la ricostruzione di un stazione di posta di epoca romana e i Resti di una stazione di posta francese a Condé-sur-l'Escaut.

Recentemente alcuni stati hanno voluto ricordare il sistema postale antico stampando francobolli commemorativi. Nel 2020 Deutsche Post ha emesso un francobollo che ricorda la tratta medievale della posta sulla strada Francoforte-Vienna, attiva dal 1490. Gli storici



2



3



5

considerano questa la prima strada postale del Sacro Romano Impero. (Fig. 4)

Altri francobolli ricordano le tratte utilizzate per arrivare in Europa, attraverso l'impero turco e l'Albania (Fig. 5 e Fig. 6).

La tratta postale del nord Europa sulla rotta Cracovia – Varsavia – Goradnya – Viln, fu realizzata dal Granduca di Lituania Zhigimont il Vecchio nel 1528. Il primo francobollo mostra un messaggero a piedi con un documento di viaggio. Il secondo mostra un messaggero a cavallo (Fig. 7).

Il Ministero delle Poste e delle Telecomunicazioni cinese, nel 1966, per commemorare il centesimo anniversario della fondazione del servizio di China Post, ha emesso una serie di due francobolli commemorativi "Ancient Post Station", uno dei quali ricorda la famosa stazione postale di Jiming (Fig. 8).

## Il sistema postale cinese

Le prime informazioni, riguardanti le stazioni di posta, risalgono all'epoca Shang (1766 a.C. - 1050 a.C.). Sono state trovate dagli archeologi su alcuni frammenti di ossa tra le rovine della antica Yin (dove ora c'è la città di Anyang-Henan) e risalgono all'età del bronzo. Sono segni oracolari che sono stati interpretati come "strada", come "luogo dove si entra e si esce" e come "posto di riposo". Dai segni gli esperti hanno dedotto che erano riferimenti ad una specie di stazione di posta.

## Le rotte e i luoghi di rifornimento

Dopo l'epoca Shang, durante la dinastia Zhou, (1045-256 a.C.) è documentato come in Cina fosse presente un sistema di comunicazione da e per la Corte, questo è documentato dal ritrovamento di editti inviati dall'imperatore ai vari governatori locali. L'organizzazione postale, sembra, si avvaleva di stazioni di posta costruite ogni 30km.. Il sistema collegava le città più importanti e seguiva le rotte commerciali e le vie che portavano ai confini dell'impero (Fig. 9).

Alla fine della dinastia Ming e in quella Qing fu consuetudine inviare da parte della Corte dei "jingbao", i bol-

Fig. 1 - Tavola Peutingeriana

Fig. 2 - Ricostruzione di un stazione di posta di epoca romana

Fig. 3 - Resti di una stazione di posta francese a Condé-sur-l'Escaut

Fig. 4 - Francobollo che ricorda la tratta medievale della posta sulla strada Francoforte-Vienna

Fig. 5/6 - Due francobolli che ricordano le tratte utilizzate per arrivare in Europa, attraverso l'impero turco e l'Albania

Fig. 7 - Tratta postale del nord Europa sulla rotta Cracovia - Varsavia - Goradnya - Viln

Fig. 8 - Due francobolli commemorativi "Ancient Post Station", 1966

Fig. 9 - Le rotte commerciali e le vie che portavano ai confini dell'impero



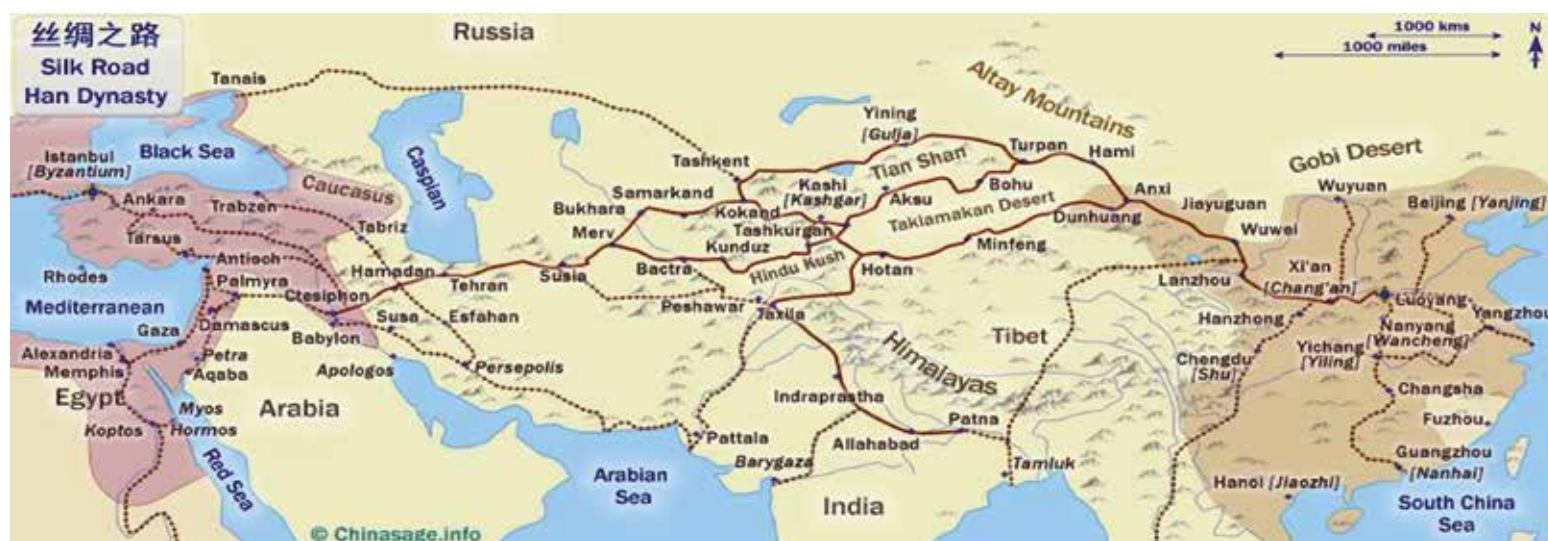
6



7



8



9

lettini della capitale, trasmessi fino alla periferia dell'impero grazie al sistema postale imperiale.

Sembra che, già a partire dalla dinastia Tang (610-907 d.C.), i "bao" riportassero molte notizie importanti quali il calendario degli impegni imperiali, gli avvenimenti significativi della corte, le promozioni e sostituzioni dei funzionari, gli editti, i memoriali e gli ordini per i funzionari. È stato trovato anche un editto Han che ordina di non tagliare gli alberi senza autorizzazione perché



10



11



13

contribuivano a proteggere le oasi bloccando le tormentate di sabbia del deserto del Taklamakan. Un editto "ecologico" del passato.

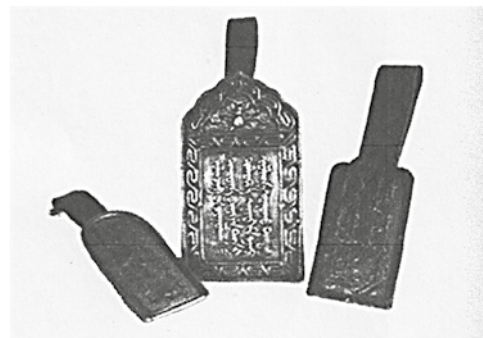
Oltre alle comunicazioni ufficiali imperiali, sulla rete postale viaggiavano anche altre comunicazioni da parte dei mandarini, dei principi e dei commercianti. Le comunicazioni della corte e dei ministri avevano comunque la massima priorità.

Le rotte furono molte, ma di particolare importanza politica e commerciale furono quelle che portavano ad ovest lungo la via della seta e in generale ai confini dell'impero (Fig. 10).

Quando, durante la dinastia Han, fu inaugurato un servizio postale tra Urumqi e la regione inferiore del Tarim (cioè, l'attuale distretto di Lop) furono costruite dieci torri di avvistamento della dinastia Han, scoperte dall'archeologo svedese Hedin nel 1896 e nel 1900, e una



12



14



15

stazione a Ying-p'an vicino alle pozze sorgive nell'antico letto del fiume. Tutto ciò che rimane di questa stazione sono i muri di mattone sbriciolati. Coeve con le rovine sono altre stazioni che si trovavano presso i pozzi di Toghraq e Azghan-Bulaq sempre lungo la strada per Turfan.

La "via della seta" fu decisamente un percorso molto frequentato anche da viaggiatori indo europei e il loro passaggio è ben documentato dal ritrovamento di alcuni cimiteri contenenti mummie molto ben conservate che, analizzate coi moderni sistemi, hanno mostrato la presenza prioritaria di DNA occidentali.

Tra le mummie ritrovate, è molto famosa quella della "Bellezza di Xiaohe", una donna dai capelli castano rossi e lineamenti decisamente non asiatici (Fig. 11).

### Le dotazioni dei messaggeri imperiali

Tutti gli ufficiali del servizio postale e i portatori di messaggi erano dotati di sistemi di riconoscimento che attestavano la loro importanza e le priorità nelle richieste di rifornimenti consentendo loro di avere beni e servizi da parte delle popolazioni civili (cavalli, viveri e protezione). In genere, il ruolo era scritto su tavolette, medaglie di metallo o "diplomi ufficiali" che indicavano quali fossero i privilegi e l'autorità del possessore. Erano chiamati paiza, gerege e jarlig (Figg. 12-13-14-15).

I paiza e i gerege erano medaglie di metallo di forma circolare o rettangolare. Lo jarlig era un documento scritto su carta e consisteva in un decreto, o comando, dei sovrani mongoli.

I Khan mongoli, nei primi anni del loro impero, concessero i paiza anche a mercanti e personaggi illustri stranieri per invogliarli ad entrare in Cina. I paiza li esentavano dalle tasse e davano loro la possibilità di utilizzare gratuitamente i servizi delle stazioni postali. Questo privilegio era dato ai mercanti anche perché molti di essi, noti come ortoq, erano soci in affari con gli stessi nobili mongoli. Senza autorizzazione imperiale, alcuni nobili cominciarono a consegnare paiza a loro amici che li utilizzavano per avere i servizi gratuiti di posta.

A seguito di tali abusi, Möngke Khan (1209 -1259 d.C.) decise di far pagar ai commercianti i servizi utilizzati e inviò investigatori imperiali per supervisio-

nare e controllare l'attività dei mercanti.

L' Ilkhan Ghazan (1295–1304 d. C.) continuò l'opera di riforma dei permessi creando forme definite e sigilli graduati. Inoltre, ordinò che tutti i jarlig (permessi scritti) fossero conservati in tribunale e tolse valore ai jarlig e ai paiza più vecchi di 30 anni. Rimodellò i nuovi paiza e li divise in due livelli codificati di potere, ordinò che in essi vi fosse scritto il nome del portatore, per evitare che i privilegi fossero trasferiti. Infine, impose che tutti i documenti attestanti i privilegi fossero restituiti dal funzionario alla fine del suo mandato.

Sebbene i paiza fossero molto diffusi durante l'impero mongolo, questi non erano una loro innovazione. Simili "passaporti" erano già in uso nel nord della Cina sotto la dinastia Liao (907-1125 d.C.) e il loro uso risulta documentato anche sotto i regni dei Jin (1115–1234 d. C.) e dei Tangut (1038-1227 d.C.).

La dinastia Jin, nota anche come Jurchen, fu fondata dal clan Wanyan, antenati dei Mancù, che circa 500 anni dopo fondarono la dinastia Qing. I "paiza" dei Jin erano articolati su sette diversi livelli di potere che, in qualche modo ricordano i nove livelli di potere dei funzionari imperiali.

Di seguito sono riportate alcuni tipi di "paiza" trovati nei siti archeologici. Nella Fig. 13, di epoca Song, si legge "da utilizzare nella prefettura di Lin'an". Nella Fig. 14, di epoca Yuan, "autorizza il trasporto veloce "JI DI". Nello scritto si certifica la priorità per la consegna urgente del messaggio. Nella Fig. 15, epoca Qing, "si autorizza l'utilizzo di cavalli postali. La Fig. 16 presenta un gerege scritto con caratteri mongoli, trovato nell'ex territorio dell'Orda d'oro mongola (fiume Dnepr, 1845)

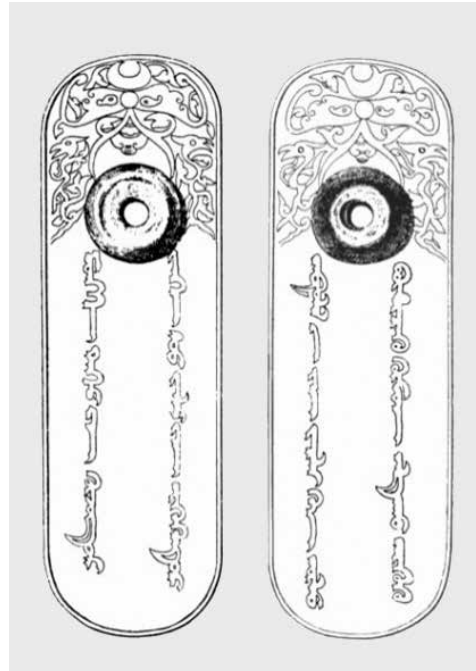
La figura 17 presenta una Tavola d'oro a testa di leone, simile a quella data a Marco Polo come salvacondotto per viaggiare nell'impero mongolo.

Marco Polo, raffigurato in abito tartaro (Fig. 18) ricorda come.... "nelle tavole è scritto un comandamento che dice: Per la forza del grande dio e de la grande grazia ch'a donata al nostro imperadore, lo nome del Grande Kane sia benedetto, e tutti quegli che no ubideranno siano morti e distrutti" (Milione 80,7-149)

Esistevano anche Paiza che autorizzavano compiti particolari come quello della Fig. 19 che conferisce potere a un

guardiano notturno nell'impero mongolo, con tre iscrizioni: in persiano (a sinistra), mongolo (al centro) e uigura (a destra). L'iscrizione recita "Annuncio: attenzione ai malfattori".

Oltre al paiza, ogni ufficiale postale era dotato di una mappa con il percorso che doveva compiere e con le indicazioni sulle posizioni delle stazioni di posta dove, secondo gli ordini, avrebbe dovuto consegnare il messaggio ad un altro cavaliere o cambiare cavallo. Sulle rotte principali erano posti segnali con nomi



16

Fig. 10 - La via della Seta

Fig. 11 - Bellezza di Xiaohu

Fig. 12/14 - Tipi di paiza

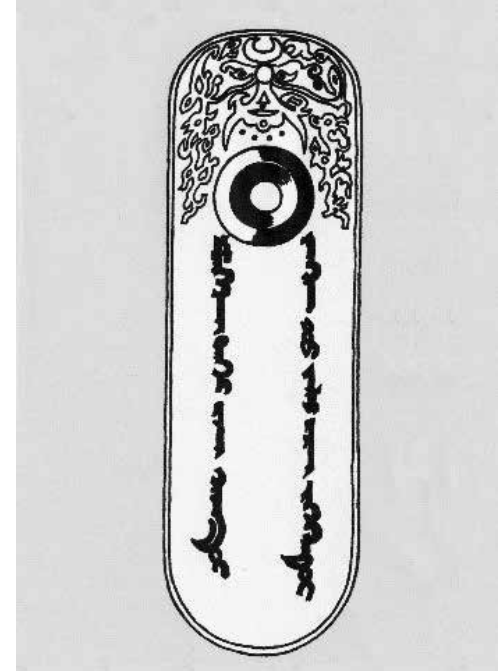
Fig. 15 - Autorizzazione ad usare cavalli

Fig. 16 - Gerege mongolo

Fig. 17 - Tavola d'oro a testa di leone

Fig. 18 - Marco Polo

Fig. 19 - Guardiano notturno



17



18



19

e indicazioni stradali. Se il luogo di destinazione fosse stato difficile da raggiungere a cavallo, poiché il messaggio doveva essere assolutamente consegnato, l'ultimo tratto di strada doveva essere fatto a piedi.

Come anticipato, non tutti erano autorizzati ad inviare messaggi e, durante la dinastia Han, l'invio di messaggi non era permesso a tutti e coloro che volevano farlo dovevano sottoporsi a timbrature e severi controlli. Esistevano due pas-



saggi fondamentali prima che venissero spediti. Il primo consisteva nell'ispezione del contenuto con l'apposizione di un sigillo, il secondo era la registrazione del messaggio in un apposito ufficio.

Il sigillo era usato per chiudere i documenti che venivano posti in contenitori di legno e legati con una corda. Questo sistema era necessario per prevenire la fuoriuscita del contenuto e per evitare la sua contraffazione, era garanzia dell'autenticità e dell'autorità del messaggio.



20

Sempre durante la dinastia Han, ogni stazione di posta o ufficio amministrativo aveva un libro di registrazione, che veniva chiamato "libretto postale". In esso erano registrate in dettaglio le informazioni del mittente, del referente (colui che portava il messaggio) e del destinatario. L'ufficio era preposto al mantenimento dell'archivio della posta inviata. Nel caso di smarrimento della posta, l'archivio era utile come prova per chiarire le responsabilità relative alla mancata consegna.



21



22



23

Nel sito archeologico di Xuanquan Zhi sono state trovate numerose lettere con i sigilli che riportavano il nome del mittente e quello del destinatario.

### I cavalli impiegati nel sistema postale cinese

Nella Cina imperiale, per il trasporto veloce della posta, erano utilizzati cavalli di razza "Chakouyi", parola che più o meno significa "stazione di trasmissione stradale" (Fig. 20) (Bronzetto esposto al Museo di Lanzhou, Fig. 21).

Il Chakouyi è un cavallo piccolo, di corporatura solida, particolarmente adatto all'asprezza dell'ambiente dove doveva galoppare, di grande longevità e

molto resistente alle malattie. L'altezza media è di 1,23/1,30 m. Il peso varia da 320 a 304 kg. La testa è magra, ha occhi grandi e lucenti e le orecchie piccole rivolte in avanti. Il colore del mantello è generalmente chiaro: alloro, grigio, castagno. Talvolta nero. Molti soggetti hanno una stella in fronte.

Il Chakouyi ha la particolarità di essere in grado di camminare ambio naturalmente, come le giraffe e gli ippopotami. Gli arti destri si muovevano in simmetria tra loro e così gli arti sinistri, come i cavalli che corrono nelle gare al trotto.

Il Chakouyi poteva galoppare per un massimo di 30 km., poi doveva fermarsi a riposare.

Alcuni storici riferiscono che i cavalli erano dotati di campanelli estremamente sonori, che si udivano da lontano per avvisare l'arrivo della posta. Secondo Marco Polo (paragrafo 97 del Milione) erano gli stessi cavalieri del sistema postale ad essere dotati di una grande cintura piena di sonagli. Il suono dei campanelli doveva consentire ad un nuovo cavaliere di prepararsi a prendere le consegne dal messaggero in arrivo.

Nella provincia dello Xinjiang, dove tuttora vivono gli Uiguri, si possono ancora incontrare questi cavalli ed i turisti possono noleggiarli (Fig. 22).

Lo Xinjiang, che letteralmente significa "Nuova Frontiera", si trova all'estremo Ovest della Cina ed era attraversato dalla "Via della Seta".

### La guerra dei cavalli celesti

L'importanza per i cinesi di possedere cavalli adeguati alle esigenze commerciali e militari è ricordata da un evento, tramandato dagli storici, chiamato la "guerra dei cavalli celesti".

Il regno di Dayuan possedeva cavalli alti e potenti (chiamati "cavalli celesti") nella valle del Fergana. Secondo la tradizione, i cavalli celesti di Fergana sudavano sangue, dando origine al nome: "cavalli suda sangue". Erano i cavalli più belli, forti e veloci allora presenti in Asia.

Nel 139 a.C., l'imperatore Wudi (dinastia Han) voleva costituire una "cavalleria invincibile" per sconfiggere, nelle steppe a nord della Cina, il popolo nomade degli Xiongnu. Per acquistare cavalli e stringere alleanze con la tribù degli Yuezhi, Wudi inviò il diplomati-



co Zhang Qian. Ma il re di Dayuan si rifiutò di vendere, provocò la morte di uno degli ambasciatori Han e la confisca dell'oro inviato come pagamento. Wudi rispose inviando ripetutamente truppe finché sconfisse il regno di Dyuan e si impadronì di molti cavalli di Fergana che portò in Cina.

Questo avvenimento è riportato nello Houhanshu (un libro scritto da uno storico cinese nel V secolo e considerato una fonte autorevole della storia Han tra il 25 e il 220 a.C.).

Con l'arrivo dei "cavalli celesti", la regione del Gansu divenne famosa per i suoi allevamenti, tanto che fornì ben 430.000 animali alla dinastia Tang.

La storia dei cavalli di Fergana colpì l'immaginazione del popolo e degli artisti cinesi che cominciarono a rappresentarli in sculture e dipinti. Non ultimi quelli famosi del pittore gesuita milanese Giuseppe Castiglione (*Láng Shìníng*) nato a Milano il 19 luglio 1688 e morto a Pechino il 17 luglio 1766).

Nel dipinto della Fig. 23 Castiglione nel 1758 ha ritratto l'imperatore Qianlong

Durante la dinastia Yuan (dal 1279 al 1368 d.C.), quando Marco Polo visitò la Cina, si stima che 200 mila cavalli fossero disponibili esclusivamente per il sistema di posta che operava sul vasto impero mongolo.

### La velocità di trasmissione dei documenti

Un esempio di rapidità di consegna della posta, gli storici l'hanno trovato nei messaggi inviati dal mongolo Arghi, Khan della Persia (Mongolia 1258-1291 d.C.) a papa Niccolò IV, a Edoardo I d'Inghilterra e a Filippo IV, il re "bello" di Francia. Tutti i destinatari si stupirono per la velocità con la quale avevano ricevuto le lettere.

Nella Fig. 24 viene riportata la lettera inviata a papa Niccolò IV nel 1290 e custodita nell'archivio segreto vaticano.

La lettera è scritta a mano con inchiostro su carta, i caratteri sono mongoli mentre i sigilli sono cinesi. Le dimensioni sono notevoli: 84 cm x 97 cm.

In servizio presso i khan mongoli c'erano funzionari speciali, il cui compito consisteva nel mandare a memoria i messaggi, anche sotto forma di poesia.

Se fossero stati intercettati o uccisi lungo la strada, nessuno avrebbe potuto conoscere il contenuto e il motivo della loro missione perché appunto non portavano nulla in forma scritta.

Lo sviluppo del sistema di messaggeria mongola ebbe un grande impulso a partire dal periodo del regno di Gengis Khan (1162-1227 d.C.) che fu molto attento al sistema di comunicazione rapida perché gli eserciti mongoli si muovevano a cavallo molto velocemente e i messaggeri, per consegnare gli ordini,



24

dovevano essere più veloci di loro e coprire almeno 200/300 km. al giorno.

Per rendere efficiente il sistema di comunicazione rapida Gengis Khan fece costruire una catena di stazioni di posta a determinate distanze l'una dall'altra, di solito da 22 a 64 km. qui si potevano cambiare i cavalli o passare i messaggi ad un nuovo corriere. Sembra che alcune stazioni di posta gestissero anche 300/400 cavalli. Per garantire l'efficienza operativa, la propria sicurezza e quella delle strade circostanti, molte stazioni si dotarono di soldati fino a diventare vere e proprie fortezze militari a presidio del territorio.

### I Qing creano un servizio di posta ultraveloce

L'imperatore Kangxi (1654-1722 d.C. dinastia Qing) creò un'agenzia di cavalieri dedicati alla consegna rapida della posta imperiale. I messaggi potevano essere recapitati, in un sol giorno, fino alla distanza di 500 chilometri, superando di gran lunga la distanza di 200-400 chilometri del sistema di posta normale.

Il nuovo sistema, detto "JI DI (veloce)", fu un'innovazione importante. Una lettera, precedentemente consegnata a piedi in 10 giorni, poteva essere consegnata in 2 giorni col sistema "JI DI". La posta partita alla mattina da Dadu (l'attuale Pechino) poteva arrivare a Xanadu (Zhenglan Banner nell'attuale Inner

Fig. 20 - Cavallo di razza Chakouyi

Fig. 21 - Bronzetto DI Chakouyi

Fig. 22 - Turisti sui cavalli Chakouyi

Fig. 23 - Qianlong dipinto di Giuseppe Castiglione

Fig. 24 - Lettera inviata da Arghi a papa Niccolò IV nel 1290

Fig. 25 - Cambio ad una stazione di posta



25

Mongolia) la sera successiva. Un antico dipinto, esposto al Museo della Posta di Luoyang, mostra il cambio di cavallo e di cavaliere ad una stazione di posta (Fig. 25)

### Le stazioni di posta ampliano i servizi

Nel tempo, il sistema di posta si organizzò per offrire, oltre che cavalli e cavalieri riposati, anche alloggio e pasti gratuiti. I nuovi servizi potenziarono ulteriormente l'efficienza della trasmissione veloce dei messaggi.

Marco Polo fu molto colpito da questa organizzazione e scrisse che il sistema postale della dinastia Yuan era eccellente, meticolosamente organizzato, ottimamente mantenuto e decisamente migliore rispetto a quello degli altri paesi attraversati dalla famiglia Polo.

Gli ufficiali di posta potevano trasportare anche oggetti secondo un sistema codificato. Alcuni scritti riportano che il limite massimo per il carico di un

cavallo fosse di 42 Kg., l'ingombro massimo di 41,6 cm. di lunghezza, 22,4 cm. di larghezza e 19,2 cm. di altezza. Nel caso di un invio urgente venivano disegnate sul carico le ali e scritta la parola "Vola, Vola" oppure piume e zoccoli di cavallo. Quei segni possono essere considerati i primi "francobolli di posta celere".

Ancora nei primi anni del '900, Catherine Macartney, moglie del console inglese a Kashgar, ricorda che un pacco doveva pesare al massimo 3,5 kg. (imbal-



26

laggio incluso). Per avere un paio di stivali richiesti dal console fu necessario confezionare e inviare due pacchi separati.

### La corruzione e lo sperpero di denaro delle stazioni di posta

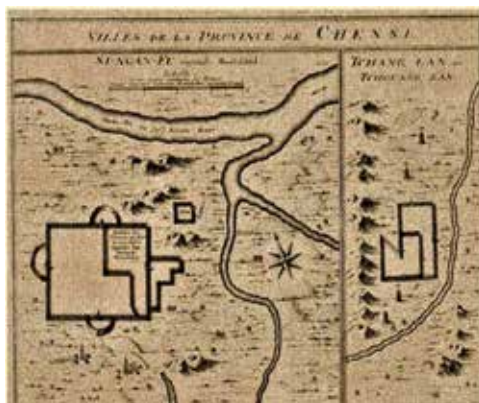
Se il sistema postale imperiale cinese fu eccellente, non fu però esente da diversi problemi, in particolare da fenomeni di corruzioni e per questo fu riformato parecchie volte, già a partire dalla dinastia Ming.

I problemi erano quelli relativi al furto di cavalli, all'acquisto e utilizzo di cavalli vecchi e stanchi, all'utilizzo di denaro per rifornimenti alimentari utilizzati per occasioni non autorizzate e in generale per l'abuso dei servizi gratuiti da parte di funzionari, come viaggi per trovare parenti ed amici con le spese a carico delle stazioni di posta.

In un caso, intervenne personalmente l'imperatore Jialing (Fig. 26), che nel 1558 arrivò ad ordinare al Ministero della

Guerra di richiedere la restituzione degli ortaggi da parte di una stazione di posta che li aveva utilizzati indebitamente.

I cavalli del servizio postale talvolta non erano disponibili quando necessari, sempre a causa di un loro indebito utilizzo. Un esempio drammatico riguardò la città assediata di Xinghua, situata nella provincia di Jiangsu, che fu distrutta perché la richiesta di aiuto arrivò alla corte dopo ben 40 giorni proprio a causa della mancanza di cavalli nella stazione di posta locale.



27

Il sistema postale costava moltissimo alla corte e, come altri imperatori Ming che l'avevano preceduto, anche l'imperatore Jiajing (1563) mandò gli ispettori a controllare e razionalizzare le spese delle stazioni. In seguito a ciò, le spese furono ridotte del 30%, ma l'intervento non riuscì a migliorare l'efficienza e ridurre la corruzione. Sembra che questa riforma non durò molto perché gli ufficiali imperiali e i governatori locali la disattesero.

È stato trovato un editto dell'imperatore Jiajing che ordinava come "bonificare" le stazioni di posta della contea di Yichuan:

1. È severamente vietato ai funzionari inviare posta per motivi non ufficiali, questo vale anche per i militari.
2. I funzionari dei dipartimenti competenti non sono autorizzati a viaggiare lontano per "rendere omaggio con scuse e disturbare la consegna della posta".
3. Solo i funzionari possono ordinare al corriere la spedizione della posta, alla segreteria non è consentito inviare nulla senza autorizzazione.
4. Il sistema postale può fornire riso, cereali, verdure e altre necessità solo in conformità con le normative.
5. È severamente vietato inviare denaro per regali, banchetti, ecc.
6. Il nuovo sistema per la gestione e

il controllo dell'efficienza del recapito postale riduce del 30% i fondi nazionali per la trasmissione della posta.

### Le stazioni di posta e il commercio con animali da soma

La creazione di stazioni di posta fu importante, come detto, anche per lo sviluppo del commercio e della ricchezza della Cina. In particolare, erano molto presidiate le stazioni di posta lungo la cosiddetta la "Via della Seta", che partiva da Chang'an ("Pace Perpetua") (Fig. 27), ora Xian, e, aggirato il deserto di Taklamakan, arrivava ai confini occidentali.

In realtà non c'era una sola "Via della Seta", ma diverse vie che partivano tutte da Chang'an e andavano verso occidente. È opportuno ricordare che esistevano anche stazioni di posta situate sulle rive dei fiumi, utilizzate dai messaggeri imperiali e dai commercianti. Importanti furono le stazioni lungo il Gran Canal (Fig. 28).

#### La via della seta (Fig. 29)

La "Via della Seta", cioè le tratte che la componevano, non erano strade continue, ma un insieme di percorsi che collegavano la Cina alle coste del mar Mediterraneo. Su ciascuno di esse numerosi popoli e tribù esercitavano il loro potere di controllo e di tassazione.

Lungo il percorso si trovavano molti mercati dove i commercianti provenienti da est e da ovest scambiavano le merci e le esperienze, confrontavano culture e credenze religiose.

Il commercio attraverso i percorsi di terra era sempre molto rischioso e troppo costoso per un singolo commerciante, che, per organizzare carovane composte anche da centinaia di persone, doveva affrontare investimenti notevoli. Il finanziatore doveva provvedere, oltre che al pagamento dei carovaniieri, anche a quello dei rifornimenti di viveri per gli uomini e per gli animali per tutto il lungo periodo di viaggio. Non era infrequente che alcune carovane, a causa di calamità naturali di vario tipo o di ruberie da parte di gruppi di banditi, non riuscissero a terminare il viaggio e in tal caso le perdite per i commercianti erano ingenti. Alcuni viaggiatori scrissero che sulla via della seta non era infrequente imbattersi in scheletri di animali e di uomini, che evidentemente non avevano avuto la fortuna di portare a compi-



mento il loro viaggio (Fig. 30).

I Khan mongoli, proprio per ridurre i rischi economici connessi a tali lunghi viaggi, istituirono l'”ortogh”, un sistema nel quale i mercanti dividevano le spese, gli utili e le eventuali perdite per una stessa carovana. Questo sistema cominciò con Gengis Khan, che chiese ai membri della sua famiglia e ai comandanti militari di selezionare alcuni commercianti musulmani affidabili, principalmente uiguri e turkmeni, a cui affidare capitali in lingotti d'oro e

## Gli animali da soma

*I cammelli battriani* (Fig. 31)

Insieme ai cavalli, erano ugualmente diffusi i cammelli battriani, una delle specie più grandi fra i camelidi, che possono raggiungere i 3-4 metri di lunghezza e i 2-3 m. d'altezza, da terra alla punta della gobba, e pesare in media 400-500 kg.

Possono trasportare carichi fino a 450 kg. (fonte Wikipedia) con una straordinaria capacità di resistenza alla

Fig. 26 - Jiajing - National Palace Museum (Taipei)

Fig. 27 - JChang'an (X'ian) Bellin 1749

Fig. 28 - Gran Canal

Fig. 29 - Percorso via terra delle merci e della posta dalla Cina all'Italia

Fig. 30 - Le merci erano trasportate con carovane di cavalli, cammelli e yak

Fig. 31 - Cammello battriano

Fig. 32 - Yak tibetani



28



29



30



31

d'argento. A questi mercanti venivano garantite commissioni molto elevate ed era loro permesso di utilizzare le stazioni di posta, purché non interferissero con le azioni militari. I mongoli offrivano loro anche prestiti a basso interesse.

Tutto era registrato e codificato e nel 1268 d. C., Kublai Khan creò l'”Amministrazione Generale per la Supervisione degli Ortogh”.

I mongoli crearono l'ortogh anche con lo scopo di facilitare l'integrazione tra i diversi popoli del vasto Impero mongolo.

I mercanti che operavano nell'ambito dell'ortogh non avevano una buona reputazione tra i cinesi a causa dei privilegi loro concessi, compreso quello di portare armi. A partire dalla dinastia Ming (1368-1644 d.C.), la parola ortogh non ebbe più un significato specifico e fu solo sinonimo di mercante.



32



disidratazione. A seconda delle condizioni ambientali e dei cibi offertigli, un cammello può bere in una sola volta anche 150 litri d'acqua, poi resistere a non bere, nei mesi freddi, anche per sedici giorni. In estate può resistere al massimo sette giorni.

A una velocità massima di 4 km orari può camminare fino a circa 24 ore consecutive, sopportando escursioni termiche da -20 °C a oltre 50 °C.

I cammelli battriani hanno narici in

grado di chiudersi quasi completamente e lunghe ciglia che impediscono alla polvere di entrare attraverso il naso e gli occhi. Queste caratteristiche li rendevano importanti nelle zone più impervie e desolate della via della seta, caratterizzate appunto da forti escursioni termiche e improvvise tempeste di sabbia.

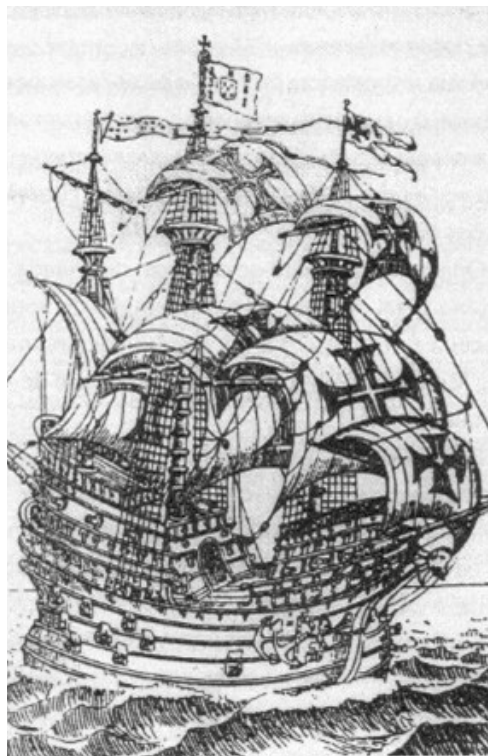
*Gli Yak* (Fig. 32)

Non risulta che si utilizzassero yak nel sistema di posta, ma è opportuno

Fig. 33 - "La caracca Flor de la Mar (varata 1501-1502), nel "Roteiro de Malaca" ("Sviluppo marittimo iberico (1400-1600) - Wikipedia")

Fig. 34 - Caracche a due e tre alberi. Frans Huys - Wikimedia Commons

Fig. 35 - Corridoio del Kansu-Atlas Edward Stanford 1908



33

ricordarli per la loro importanza nel trasporto delle merci oltre i confini dell'impero, quando le merci dovevano superare valichi montani a oltre 3000 m. a temperature bassissime e su strade impervie.

Gli yak sono stati addomesticati da millenni e venivano utilizzati come animali da trasporto e forza da trazione in agricoltura ( in alcuni zone montane lo sono ancora). Inoltre, forniscono latte, carne, lana, pelliccia. Il latte è utilizzato per produrre burro e di formaggio, e le fibre di lana possono essere tessute per fare coperte e stuoie per le tende. Dove scarseggia la legna, il letame essiccato è utilizzato come combustibile.

La loro struttura fisica e la loro pelliccia sono particolarmente adatte ad un ambiente montuoso, impervio e freddo. I grandi zoccoli consentono loro una grande stabilità sui terreni impervi.

La moglie del console inglese Cathe-

rine Macartney ricorda come il marito e i suoi collaboratori li utilizzassero insieme ai cavalli.

### Le "strade fluviali": il Gran Canal

Nel 604 d. C. il principe Yang Guang sale al trono e diventa il secondo imperatore della dinastia Sui, fa edificare una nuova capitale, la città di Jiangdu (l'odierna Yangzhou) e dà avvio allo scavo del Gran Canale lungo 1.790 chilometri che partiva da Pechino e arrivava ad Hangzhou. Il canale era collegato anche



34



35

con il fiume Giallo e il fiume Yangtse, anch'essi importanti vie di comunicazione della Cina antica. Il canale fu costruito essenzialmente con scopi economici, per rifornire la capitale di merci e derrate alimentari in modo rapido ed efficiente. Attraverso il trasporto fluviale veniva rifornito anche l'esercito di stanza sui confini nord della Cina.

La dinastia Ming ricostruì gran parte del canale, all'inizio del 1400, rendendolo più profondo, con nuove chiuse e nuovi serbatoi per regolare l'acqua. Lungo il canale erano trasportati principalmente grano e altre derrate alimentari. Durante la dinastia Ming si movimentavano oltre 11.000 chiatte all'anno.

Per i Ming, il Gran Canal fu un'ottima fonte di guadagno, attraverso le tasse sui trasporti. Era così importante dal punto di vista fiscale, da quello del rifornimento della capitale e della trasmissione veloce dei messaggi, che gli

imperatori, per assicurarsi che la sua manutenzione fosse curata, lo ispezionavano anche personalmente.

### Il commercio Europa-Asia via mare (Fig. 33 e Fig. 34)

A partire dal 1600 d.C., si intensificò il commercio navale delle merci tra Europa e Asia, consentendo così che il trasporto delle merci avvenisse in meno tempo e in maggiore quantità. Infatti, il carico di una sola nave era simile a quello trasportato da una carovana con molte centinaia di cammelli. Inoltre, il trasporto di merci via mare era diretto e quindi non necessitava di intermediari. Era anche più sicuro, perché complessivamente le perdite dovute a naufragi e sequestri da parte dei pirati, erano di gran lunga inferiori a quelle certe per taglieggiamenti e rapine, nonché per il pagamento di dogane lungo le vie della seta.

Venivano utilizzate grandi velieri come le caracche che avevano tre o quattro alberi e il bompresso.

Già dal 1498, il Portogallo aveva cominciato ad avviare un servizio di trasporti diretti e regolari tra Europa e India (poi esteso a tutta l'Asia) passando per il Capo di Buona Speranza. La traversata durava almeno 6 mesi ed era effettuata con navi che avevano una stazza da 200 a 600 t.. Non furono utilizzate navi più grandi perché si dimostrarono antieconomiche per i rischi connessi a possibili naufragi o atti di pirateria con conseguente perdita del maggior carico.

Con l'utilizzo sempre più intenso delle navi, le vie della seta e le stazioni di posta progressivamente diminuirono d'importanza e gli investimenti imperiali per la loro manutenzione e gestione cominciarono a ridursi.

Comunque, il commercio sulla vie della seta durò circa un millennio e, in una certa misura, si può affermare che la sua importanza e la sua redditività furono strettamente legate al destino e alla prosperità dell'impero cinese.

### Cinque antiche stazioni di posta cinesi

Le stazioni di posta di epoca imperiale furono molte numerose, forse migliaia, ma nel tempo la gran parte di esse è andata distrutta oppure sepolta sotto



nuove costruzioni. Alcune di esse sono state però ritrovate e in parte restaurate. Il materiale dissepolto è oggetto di studio da parte degli archeologi e dei glottologi e da questa documentazione sono state ricavate informazioni precise sull'organizzazione burocratica e amministrativa e sulla vita ordinaria della popolazione dell'epoca imperiale cinese.

*La stazione di posta di Xuanquuan, nel Corridoio del Gansu (Fig. 35)*

Negli anni 2000 gli archeologi cinesi hanno scoperto le rovine di una grande stazione di posta di epoca Han (206 a.C.-220 d.C.) che si trova sulla Via della Seta lungo il Corridoio del Gansu. All'interno dell'area archeologica sono stati scoperti numerosi manoscritti che descrivono come funzionava l'antico sistema amministrativo e di posta.

Dalla documentazione trovata (Fig. 36), viene confermato che le stazioni di posta erano luogo di incontro tra i cinesi e i commercianti provenienti dall'Asia Centrale. I cinesi compravano cavalli, cammelli, tappeti, lana e giada, ma anche molti prodotti alimentari come sementi, fagiolini, erbe medicinali, sesamo, cipolle, cetrioli, carote, melograni, fichi, cocomeri, meloni, pesche, grano, vite e vino. Tra i commercianti stranieri era forte la presenza dei Sogdiani, importanti mercanti di Samarcanda, che acquistavano molta seta, tè, carta e porcellana e numerose varietà di miglio e di riso. Le merci acquistate dai Sogdiani erano poi rivendute nei vari mercati, fino a farle arrivare ai paesi del Medio Oriente e del Mediterraneo.

*Una sintesi del contenuto dei manoscritti trovati a Xuanquuan*

Il professor Jidong Yang, sulla rivista della Stanford University (*Journal of the American Oriental Society*), ha illustrato e commentato i documenti trovati a Xuanquuan e parzialmente resi pubblici dal Gansu Provincial Institute of Cultural Relics and Archeology di Dunhuang.

L'attività della stazione di posta è descritta su circa 23.000 strisce di legno, su centinaia di pezzi di seta e di carta e riguarda un periodo che va dal 111 a.C. al 107 d.C.

Oltre ai documenti, gli archeologi hanno dissepolto il perimetro delle mura della stazione e ne hanno identificato la struttura urbanistica. Questa aveva pianta quadrata, chiusa da quattro



36



37

mura di mattoni di terra seccata, ciascuna delle quali era lunga circa 50 metri e spesso da 1,5 a 2 m. C'era un'unica porta che si apriva verso est. Al centro esisteva un ampio cortile, circondato da almeno ventisette stanze. Sulle mura sorgevano due grandi torri di avvistamento ciascuna con una base di 49 mq. All'esterno sud del muro sono state trovate le rovine di tre scuderie.

Dallo studio dei documenti, viene confermato che il servizio postale svolgeva un ruolo altrettanto importante, per la corte imperiale, di quello dei militari, e per questo fu ampiamente sovvenzionato. Attraverso un continuo scambio di messaggi fra la corte e le province, il governo centrale controllava i movimenti degli stranieri e delle tribù nomadi che frequentemente sconfinavano per compiere razzie.

Tra i documenti trovati, c'è un interessante manoscritto che riporta le distanze chilometriche tra le stazioni postali della zona, utile per i viaggiatori che dovevano decidere quando e dove sostare lungo il Corridoio del Gansu. In esso sono menzionate due stazioni postali vicine a quella di Xuanquuan, una a est e una a ovest, ma non sono ancora state individuate.

Altri documenti riportano che la prefettura di Dunhuang riforniva con continuità la stazione di Xuanquuan con rilevanti quantità di miglio, alimento base per la guarnigione, per i viaggiatori

Fig. 36 - Strisce di bamboo con scritte antiche

Figg. 37/38 - Sistemi di trasporto nel 1800 e 1900



38

e per gli animali. Il personale della stazione teneva aggiornato l'inventario delle scorte. Il consumo giornaliero di viveri doveva essere accuratamente registrato e riportato alla prefettura.

Il miglio era il principale alimento consumato, ma in alcuni manoscritti viene riportato che una delegazione diplomatica degli Han, che soggiornò presso la stazione postale nel 61 a.C., oltre al miglio, consumò una gran varietà di cibo: riso, montone, manzo, pesce, vino e salsa. Altri documenti menzionano anche i polli, che sembrano però essere stati un lusso a disposizione solo dei viaggiatori più importanti e degli ufficiali governativi.

Altri manoscritti danno informazioni contabili sul denaro necessario per la gestione della stazione di posta e in particolare per la cura dei cavalli. Ogni mese, il responsabile delle scuderie doveva compilare un registro di tutti i cavalli disponibili e comunicarlo alla contea di Xiaogu. La stazione postale, oltre ai cavalli, poteva "noleggiare" anche carri ed altri mezzi di trasporto (Fig. 37 e Fig. 38); tutto doveva essere sempre ben documentato e registrato.

In un elenco, compilato nel 23 a.C., un addetto riferiva le condizioni di usura di ciascun veicolo presente, il livello di usabilità e le eventuali parti rotte. In un altro è riportato l'inventario delle armi disponibili e degli "oggetti in ferro" il cui uso non è stato identificato.

Il personale presente (Fig. 39) era classificato e inquadrato secondo due grandi categorie: soldati e prigionieri. In un tempo durante l'epoca Han (dal 206 a.C. al 220 d.C.), è documentato che la stazione di posta di Xuanquan impiegava ottanta militari, di cui quattro erano cuochi e settantacinque assegnati a vari compiti. Le persone normalmente presenti nella stazione si stima fossero un centinaio.

La stazione di Xuanquan forniva cibo e alloggio soprattutto per gli ospiti che venivano da oltre confine e per gli ufficiali Han provenienti dalla capitale Chang'an (X'ian).

Su alcune tavolette è stato possibile leggere la corrispondenza tra il governatore della prefettura di Dunhuang e i responsabili della stazione di posta. La corrispondenza rileva un intenso traffico di persone e merci che arrivavano da Ovest per dirigersi verso l'interno dell'impero.

Quando uno straniero arrivava, gli veniva rilasciato un "lasciapassare" (una specie di passaporto) dal governatore di Dunhuang e, se necessario, gli veniva anche noleggiato un mezzo di trasporto. Tali documenti amministrativi si sono ben conservati nel tempo, e così sappiamo che il lasciapassare conteneva, oltre alla data di emissione, i nomi e i titoli dell'ufficiale che lo aveva emesso, i nomi e i titoli dei viaggiatori, lo scopo del viaggio, con quale mezzo i viaggiatori si muovevano e infine come dovevano essere accolti e sistemati. I lasciapassare terminano tutti con la frase "secondo le leggi e i regolamenti". In alcuni casi su di essi i funzionari della stazione postale riportavano anche l'ora e la direzione di viaggio che i viaggiatori avrebbero seguito.

Una differenza di trattamento tra i viaggiatori stranieri e i funzionari del governo Han consisteva nel fatto che gli stranieri dovevano essere sempre accompagnati da un funzionario cinese.

Tutti i viaggiatori stranieri dovevano inoltre portare sempre con sé il lasciapassare, che poteva essere loro richiesto in ogni momento. Doveva comunque essere presentato ai funzionari all'arrivo in ogni stazione postale e nei palazzi governativi. I funzionari locali erano tenuti a farne una copia per l'archivio e quindi seguire le prescrizioni in esso contenute per quanto riguardava il tipo di alloggio e l'assistenza dovuta al viag-

giatore.

Un esempio di documento ritrovato: "[La stazione] ha utilizzato sei "sheng" di miglio per nutrire l'inviato del Re Minore di Wusun, che è arrivato senza esser stato invitato ed era accompagnato da Gao Bo, un subordinato del governatore. [Essi] hanno mangiato due pasti e poi sono andati a est".

Sembra che in questo caso sia stato consumato solo miglio e i viaggiatori siano ripartiti subito.

Altri manoscritti riportano che, ai funzionari di alto rango Han e agli ospiti importanti, fu fornito un cibo migliore del miglio: riso, carne e anche vino.

Un altro esempio:

"[La stazione] utilizzò quattro "sheng" di riso, due "jin" di carne e mezzo "dou" di vino per nutrire Gudai, un nobile di Wusun. [Egli] mangiò un pasto e poi viaggiò verso ovest".

Anche la sosta di Gudai fu molto breve.

Dalla registrazione dei movimenti, risulta che numerosi stranieri, provenienti dall'Asia Centrale, facevano sosta nella stessa stazione sia quando entravano in Cina e sia quando ne uscivano.

Il numero dei componenti di una carovana poteva essere molto elevato. Ad esempio, un frammento di documento riporta: "l'inviato Wang sta guidando 1.074 persone sotto il re di Khotan". La comunicazione, probabilmente scritta da un funzionario della stazione di Xuanquan, era la conferma che era stato avvisato dalla contea circa l'arrivo del grande gruppo di visitatori stranieri e che doveva perciò organizzare per loro una adeguata accoglienza.

Quando arrivavano così tanti viaggiatori contemporaneamente, solo alcuni di essi potevano trovare ospitalità nelle camere della stazione, gli altri dovevano accamparsi all'aperto.

La stazione era comunque in grado di fornire uno o due pasti al giorno a diverse centinaia di persone e questo anche per diverso tempo.

Presso la stazione di Xuanquan, ai margini del deserto, era stato costruito un sistema di irrigazione che consentiva la produzione di ortaggi e frutti da vendere ai commercianti in transito, rimaneva comunque la disponibilità gratuita di vitto e alloggio, secondo le regole amministrative e le indicazioni del governatore.

I manoscritti di Xuanquan hanno

fornito la prova che molti di coloro che in alcuni documenti erano definiti "inviati", in realtà erano mercanti provenienti da zone poco oltre il confine che venivano con frequenza in Cina per vendere cammelli e cavalli, molto richiesti sia dalle autorità locali e sia dalle guarnigioni militari presenti nel corridoio del Gansu. All'epoca gli Han avevano necessità di cavalli perché stavano attuando una politica di espansione territoriale nel nord-ovest con frequenti campagne militari contro gli Xiongnu. La richiesta di merci straniere arrivava anche direttamente dalla famiglia imperiale e dai membri della corte di Chang'an.

Le efficienti strutture di ricovero nel corridoio del Gansu ebbero un ruolo chiave nell'attrarre i commercianti stranieri.

Dalla documentazione rinvenuta si possono dividere i frequentatori di Xuanquan in sette categorie che potevano gratuitamente sostare, mangiare e vivere a Xuanquan:

- Funzionari locali, principalmente della contea e altri inviati delle scuole di Wuji Fushi, Junhou, Yihe Shuzuo, Lixuan zuo.
- Funzionari centrali: medici, ufficiali imperiali, ecc.
- Generali comandanti e loro assistenti.
- Capi di minoranze etniche.
- Stranieri, per lo più commercianti.
- Principesse e altre donne nobili destinate a sposare capi stranieri.
- Soldati trasferiti alle guarnigioni di frontiera.

I funzionari imperiali dovevano sovrintendere alle nomine, alle dimissioni, ai trasferimenti, alle ispezioni, ai matrimoni politici, ecc.

I leader delle minoranze etniche e gli invitati stranieri ricevevano un trattamento simile a quello dei funzionari di alto livello.

I commercianti, pagando, potevano utilizzare i servizi della stazione, mentre per usufruire del soggiorno gratuito dovevano avere ottenuto l'approvazione ufficiale da parte della corte o del governatore.

Quando gli Han avviarono la costruzione delle numerose stazioni postali lungo il corridoio del Gansu, avevano come obiettivo primario il controllo del territorio, non il commercio. Ma essi compresero subito l'importanza econo-



mica delle stazioni postali e investirono rilevanti risorse per renderle sempre più attrattive per i commercianti stranieri.

*Stazione di Posta Jiming-Jimingyi* (Fig. 40)

La Jiming Post House si trova entro la città di Jimingyi, nella contea di Huailai, Zhangjiakou, provincia di Hebei, a circa 150 chilometri a nord-ovest da Pechino. La città ha preso il nome di Jiming dalla vicina montagna che significa letteralmente “un gallo che canta”.

È la più grande, meglio conservata e caratteristica stazione di posta sulla antica strada che da Pechino si dirige verso la grande muraglia.

Dal 2001 è posta sotto la protezione dello Stato e infatti, nel 2005, il Ministero dell'Edilizia e l'Amministrazione statale dei beni culturali l'hanno inserita tra i "villaggi storici e culturali cinesi da preservare", ma anche, purtroppo, tra i cento siti più a rischio di rovina.

L'architettura della stazione di Jiming dà un rilevante contributo alla comprensione di come fosse organizzata la vita di una stazione di posta in epoca imperiale mongola.

La città viene descritta come attiva, operosa, aperta di giorno e di notte. Alcuni documenti ricordano “la terra gialla battuta, le alte mura e le antiche vasche cittadine, il suono dei campanelli dei cavalli, la polvere che si alzava per la loro corsa, i militari con le uniformi con la cotta che camminavano accanto ai cavalieri, le carovane che attraversavano la città, le grida dei mercanti.” (Fig. 41).

Quando il governo Beiyang, cioè della repubblica cinese, annunciò nel 1913 che “la stazione non aveva più una funzione strategica”, l'antica Jiming terminò la sua funzione storica di presidio della strada verso nord, non arrivarono più finanziamenti e la prosperità e la gloria del passato scomparvero, rimanendo solo nella memoria delle persone (Fig. 42).

Sembra che la costruzione della Jiming Post House sia stata iniziata nel 1219 d.C. per iniziativa del mongolo Taizu (altro nome di Gengis Khan), molto prima che cominciasse la dinastia mongola degli Yuan (1271-1368 d.C.).

Nel diciottesimo anno del regno di Yongle (1420 d. C.), della dinastia Ming,

Jimingyi divenne la più grande stazione di posta sulla strada che da Pechino andava a nord, verso la Grande Muraglia. Nella stazione furono costruiti uffici governativi, magazzini, padiglioni per l'opera e templi. Tutti gli edifici ancora esistenti risalgono all'epoca dei Ming.

La conferma dell'importanza che ebbe questa stazione è indirettamente data dal consumo delle grosse pietre che lastricano l'ingresso della porta della città, che sono diventate molto lisce per il passaggio dei carri per centinaia



39

Fig. 39 - Soldato Han

Fig. 40 - Posizione geografica di Jimingyi

Fig. 41 - Antico dipinto del cancello sul muro della città della Post House [Foto/VCG]

Fig. 42 - Foto dei resti delle mura di Jimingji



40



41



42





di anni. Il cancello Ovest, in lamiera di ferro, si è invece ben conservato.

Nell'ottavo anno di Chenghua, sempre della dinastia Ming, (1472 d.C.), furono costruite le mura attorno alla città, ulteriormente rinforzate nella successiva dinastia Qing (1644-1911 d.C.), nel terzo anno di regno dell'imperatore Qianlong (1738 d. C.). Fu anche costruito un padiglione sul muro dell'angolo sud-orientale della città e, per prevenire le inondazioni, fu scavato un fossato nella parte orientale della città.

*La disposizione urbanistica* (Fig. 43)

L'antica città, costruita attorno alla Jimingyi Post House, ha una forma approssimativamente quadrata, e copre un'area totale di 2,2 ettari protetta da imponenti mura che misurano 1.892 metri di circonferenza e 11 metri di altezza. La parte inferiore del muro è larga da 8 metri a 11 metri, mentre la parte superiore è larga da 3 metri a 5 metri. Al centro della parete settentrionale e della parete meridionale si trovano rispettivamente il Padiglione dell'Imperatore di Giada e

il Tempio del Dio della Longevità.

Nella parte est e in quella ovest delle mura, ci sono due porte: la "Jimingshan Post" e la "Qichong Bullfighting". Sopra di esse ci sono due grandi torri. Solidi barbacani proteggevano la città rinforzando ulteriormente le difese delle solide mura.

La cinta muraria è costruita con loess (sedimento eolico, che viene originato dal trasporto e dalla deposizione di particelle da parte del vento) ricoperto di mattoni blu. Ai quattro angoli ci sono piattaforme quadrate che sporgono verso l'esterno.

Sulle mura cittadine settentrionali si trovava l'attico dell'Imperatore di Giada e su quelle meridionali l'attico di Shou-xing. Dai due edifici le guardie potevano comunicare a voce.

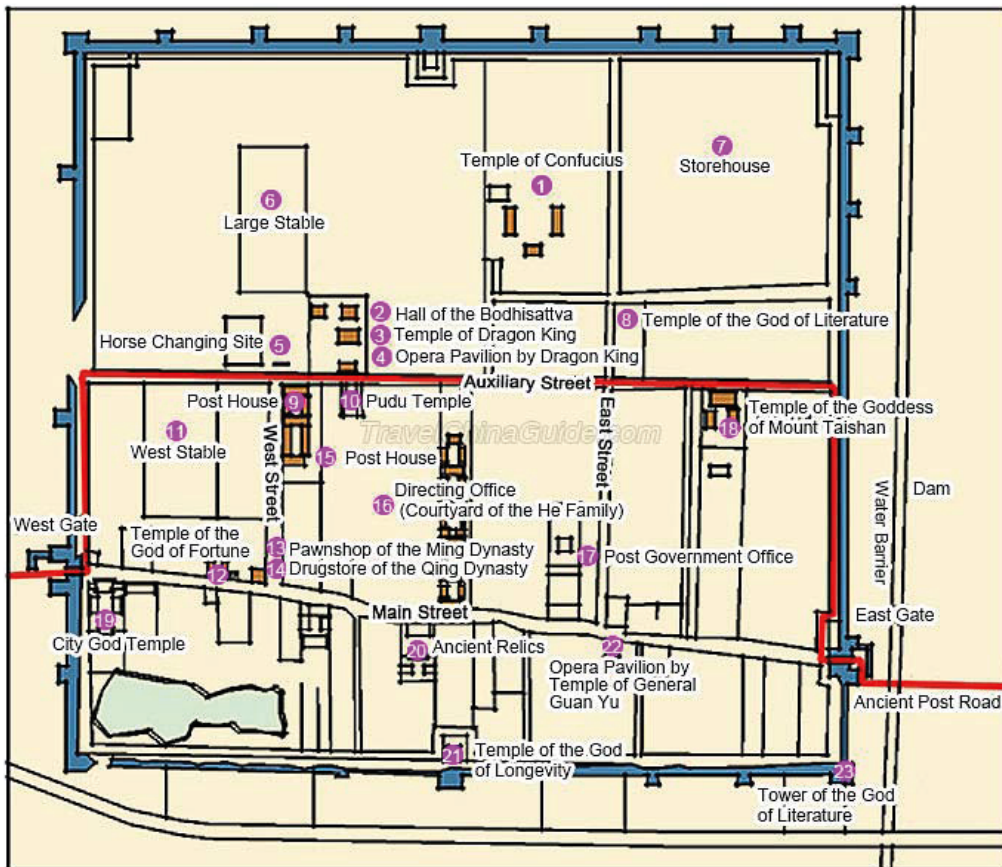
La città era divisa in dodici sezioni risultanti dall'incrocio di cinque strade. Gli uffici governativi e i negozi si trovavano lungo la strada principale. Qui si affacciavano anche l'ufficio postale del governo, la direzione (ora cortile della famiglia He), i negozi di alimentari e i banchi dei pegni. Le strutture postali si trovavano lungo la strada ovest, vicino alle stalle e alle case che fornivano alloggio e pasti agli ufficiali di posta e ai soldati. I magazzini si trovavano a nord-est, mentre gli istituti di istruzione a nord.

La strada principale (Horse Road) era dedicata principalmente al passaggio (al galoppo) dei cavalli di posta.

La città aveva numerosi templi, ancora oggi ben conservati come il tempio di Wenchang, il tempio di Taishan, il tempio di Laoye, il tempio di Caishen, il tempio di Chenghuang, il tempio di Longwang. Gli affreschi in questi templi conservano ancora oggi colori pieni e figure vivide.

A differenza delle altre città, sedi di stazioni di posta, Jiming possiede un piano d'accesso attraverso una grande scala al cui termine si aprivano ambienti con diverse funzioni, come la postazione di guardia, gli uffici regionali amministrativi, alcune abitazioni residenziali, i negozi e altri templi.

Alla città, i cavalieri del servizio postale arrivavano percorrendo la "Nangong", posta a sud, un'antica strada larga circa 5 metri. Nei tempi passati consentiva di attraversare la città al galoppo. Due strade vanno da est a ovest e due da nord a sud e dividono la città in tre quartieri e nove isolati in modo disu-



43



44

45

guale secondo il disegno del carattere cinese del "pozzo".

Un'altra strada gira tutt'attorno alla cinta muraria ed era utilizzata per il traffico cittadino negli orari di punta e anche per la rapida movimentazione di truppe e armi in tempo di guerra.

La strada principale dentro Jimingyi si chiama Qianjie ed è larga circa 9 metri e su di essa si affacciavano, oltre ai negozi, le fabbriche, i teatri, le residenze delle famiglie nobili e i templi come il Tempio di Laoye, il Tempio di Caishen, il Tem-

della casa originaria. La casa ha mattoni scolpiti, grondaie decorate, un grande cancello e un paio di "pietre di tamburo" (di calcopirite) davanti alla porta.

Il cortile centrale è circondato da mattoni blu e da piastrelle grigie. Di fronte all'ingresso ha una parete decorata con vari motivi di animali e fiori. La casa di He, in origine, era un ampio edificio quadrilatero con cinque ingressi che, nel tempo, sono stati separati e sono diventati ambienti indipendenti.

Sulla stazione di posta esiste un rac-

Fig. 43 - Mappa della stazione di posta di Jiming

Fig. 44 - Edifici a Jimingyi

Fig. 45 - Una porta d'ingresso alla città

Fig. 46 - Uffici della direzione della stazione di posta Jimingyi

Fig. 47 - Cixi

Fig. 48 - Guangxu



46



pio di Chenghuang. Gli uffici dell'antica stazione di posta si trovavano su questa strada.

Alla fine della dinastia Qing, la strada Qianjie godeva ancora della reputazione di importante "strada dei mercanti". In centro città c'è ancora un "cortile di Gongguan" che consiste in un edificio, costruito in epoca Ming, che in passato era l'alloggio dei funzionari governativi. (Fig. 44).

Le originali e antiche due torri in legno, poste sulle porte est ed ovest, sono scomparse, ma sono state ricostruite, nell'antico stile, in occasione delle riprese cinematografiche del film, famoso in Cina, "The Great Battle" prodotto da Bayi Film Studio.

Con il passare del tempo molte delle antiche dimore e degli edifici di Jimingyi hanno subito distruzioni naturali e modifiche architettoniche (Fig. 45).

### I Grandi edifici

Se molti edifici dell'antica stazione di posta "Jimingyi" hanno subito molti danneggiamenti o sono spariti, altri edifici storici sopravvissuti rimangono interessanti per la loro struttura architettonica e la presenza di bellissimi affreschi nei templi.

Gli uffici dell'antica direzione della posta (Fig. 46) sono ora la casa della famiglia He e conservano molti aspetti



47



48

conto storico riguardante l'imperatrice Cixi (Fig. 47) e l'imperatore Guangxu (Fig. 48), dell'ultima dinastia Qing. Tale racconto motiva, per molti turisti, la visita di questo luogo.

### Il racconto

Quando le forze alleate degli Otto Regni invasero Pechino, al mattino del settimo mese del calendario lunare (15 agosto 1900), gli imperatori fuggirono spaventati dalla Città Proibita. Travestiti da contadini si diressero verso la Manciuria, territorio originario dei Qing, con la scusa di partecipare ad una battuta di caccia. Ma, sebbene accompagnati dalla guardia della "foresta imperiale" (Fig. 49), ritennero pericoloso proseguire verso nord, per la presenza dei boxers

in rivolta, cambiarono direzione e si diressero a sud verso Xian (Fig. 50).

La città di Jiming si trovava sulla strada della fuga e gli imperatori decisero di pernottarvi, "per una notte".

I vecchi abitanti del villaggio affermano che l'imperatrice vedova Cixi (Fig. 51) e l'imperatore Guangxu dormirono nel "secondo cortile", proprio in quella zona che ora è diventata la casa della famiglia He. Cixi dormì nell'ala ovest e l'imperatore Guangxu nell'ala est.

A memoria dell'antica sosta degli imperatori, nel cortile del Secondo Ingresso, si trovano incisi, nei mattoni sul muro del vicolo, quattro caratteri: "鸿禧接福" (Hongxi Receives Fortune) e il cortile è chiamato dagli abitanti della città il "Palazzo di una notte".

*Gli affreschi dei templi Taishan e Caishen (Fig. 52).*

Il tempio Taishan, dedicato alla Dea del Monte Taishan, fu costruito nell'ottavo anno (1651) durante il regno dell'imperatore Qing Shunzhi (Shenyang 1638 - Pechino 1661) ed ha quindi una storia di oltre 300 anni. Nel tempio si trovano 48 immagini ben conservate della Sovrana delle Nuvole dell'Aurora (Bixia Yuanjun), una delle divinità taoiste più popolari. Le immagini rappresentano figure umane, fiori,

uccelli e animali di buon auspicio. Poiché la dea del monte Taishan è incaricata della procreazione, i giovani locali vengono spesso a pregare per avere bambini. Ogni anno, nel mese aprile si tengono grandi feste, di cui quella del giorno 15 è la più importante perché meta di pellegrinaggio da parte dei devoti taoisti provenienti da molte città della Cina e della Mongolia.

Il tempio Caishen Miao, dedicato al Dio della ricchezza, possiede molti affreschi e le immagini sono decorate con

*Stazione di Posta di Yucheng*

Dalle cronache della prefettura di Gaoyou risulta che la stazione di posta fu costruita, fuori dalla porta meridionale della città nel 1375, da Huang Keming, magistrato della prefettura. Era una delle 46 stazioni di posta importanti lungo il Gran Canal tra Pechino e Nanchino.

È stata riscoperta solo nel 1985. È situata all'interno di una importante area archeologica, lungo il Canal Grande che da Pechino arriva ad Hangzhou, sul delta del fiume Yangtse, nella parte meridionale della città di Gaoyou (Provincia di Jiangsu). Occupava un'area di 3.000 mq. ed era composta da alcuni complessi principali e da molti edifici di importanza minore. L'edificio d'ingresso, tuttora esistente, fu costruito durante la dinastia Qing, mentre la sala sul retro risale alla fine della dinastia Ming. La maggioranza degli edifici sono stati costruiti alla fine della dinastia Qing. In passato, fu molto importante per la sua posizione geografica che garantiva la trasmissione dei documenti sia via terra, con i cavalli, e sia sull'acqua con le barche che navigavano sul canale.

Le rovine della Yucheng Post si trovano a circa 300 metri dalla città, vicino alla sponda orientale dell'antico Gran Canale (Fig. 55), per una superficie di oltre 1,3 ettari. L'architettura è interessante perché presenta belle sculture in legno che riflettono pienamente sia lo stile architettonico della dinastia Ming e sia della tradizione e della cultura locale del nord del Jiangsu.

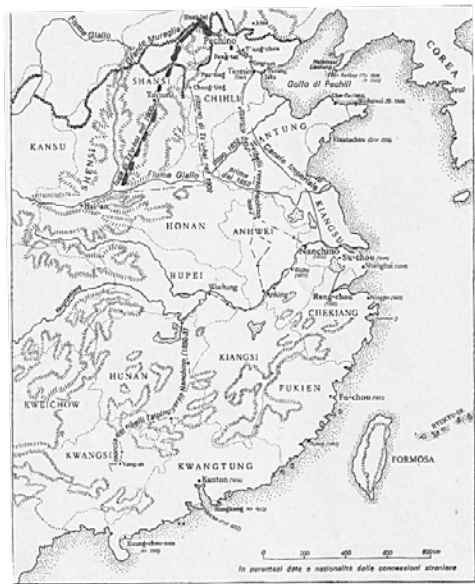
L'area archeologica è tra le più grandi della Cina e, dal 1996, è stata inserita tra le aree nazionali da proteggere.

Nell'epoca delle dinastie imperiali, la stazione di posta di Yucheng contava oltre 100 edifici, gestiva non meno di 65 cavalli e 18 barche. Gli addetti ai servizi ammontavano a più di 200 persone tra cavalieri e barcaiuoli. Oggi restano solo alcuni saloni, un arco e alcune antiche case residenziali degli ufficiali di posta.

La stazione di Yucheng fu potenziata durante l'epoca Ming di Yongle (dal 1402 al 1424 d.C.), fu distrutta da un incendio nel 1557 e ricostruita e molte volte restaurata durante il governo degli imperatori Kangxi (1654-1722), Jiaqing (1760-1820) e Daoguang (1782 - 1850). Gli ultimi importanti interventi di manutenzione furono eseguiti nel 1890, poi il complesso fu abbandonato, dopo la fondazione del-



49



50



51

polvere e lamine d'oro che producono particolari effetti.

I mattoni del Tempio Taishan sono intagliati secondo un'antica tecnica muraria (Fig. 53), e sono ampiamente presenti anche in altri edifici della città. I modelli architettonici sono presenti anche sui tetti e sugli angoli degli edifici. Le immagini raccontano leggende e storie popolari.

Nella zona est della città si trova un museo dedicato al sistema postale cinese (Fig. 54).

La città di Jiming è diventata un set cinematografico molto apprezzato dall'industria cinematografica e televisiva, è usata soprattutto come location per film con trama storica. Qui furono girati: "Blood Battle at Taierzhuang", "Blood Battle on the Great Wall", "The Great Battle", "Guo Shi Wushuang", "Westward Journey of Cixi".

In particolare, è spesso utilizzato per le riprese cinematografiche il cancello d'ingresso della Torre Ovest dove l'eroe e l'eroina si baciano nel film "Viaggio in Occidente".



la Repubblica di Cina nel 1911.

Gli esperti concordano sul fatto che quello che rimane dell'area sia comunque molto utile per ricostruire la storia degli uffici postali e dei trasporti sui fiumi.

Nella stazione di posta di Yucheng sono stati scoperti anche i resti di una prigione e di un abbeveratoio per cavalli. Le altre strutture sono tutte scomparse, distrutte dal passare del tempo. La stazione postale ha preso il suo nome da un verso di Qin Guan, un famoso poeta della dinastia Song.

"La mia città natale Gaoyou ha la forma di una ciotola capovolta e si trova sulla quota più alta del distretto di Yangzhou" (in cinese, la parola "Yu" in "Yucheng" significa una ciotola capovolta e "Yucheng" è anche il soprannome della città di Gaoyou) (Fig. 56).

All'ingresso della stazione c'è un museo del sistema postale (Fig.57).

#### Stazione di Posta di Yulinbao (Fig. 58)

Yulinbao si trova nella contea di Yanqing, nel distretto di Pechino, a circa 90 Km. dalla Città Proibita. Ora è una rinomata località sciistica.

La stazione inizialmente fu un caravanserraglio, attivo durante tre dinastie: Yuan, Ming e Qing. Fu poi potenziata con la costruzione di mura, tanto che sembra fosse tra i tre più importanti forti insieme a Jimingyi Fort e Tumu Fort.

La città fu costruita per assomigliare al carattere cinese "tu". Aveva un muro di cinta lungo 2 chilometri, distrutto a partire dagli anni 1950 e di esso, oggi, rimane solo una piccola parte. L'ufficio della stazione di posta è stato identificato in una vecchia casa. La struttura originale della stazione è tuttora leggi-

bile solo in alcune antiche case, e da alcuni vecchi strumenti agricoli, come ad esempio le macine, abbandonati nelle strade del paese e usati come sgabelli.

La stazione di posta di Yulinbao, come accadde per molte di esse, contribuì efficacemente alla prosperità dell'area circostante. Il suo bellissimo paesaggio è spesso descritto nelle poesie.

Dopo la dinastia Yuan, "il bagliore residuo di Yulin (foresta di olmi)" divenne uno dei famosi otto luoghi d'interesse della vecchia Yanqing.



52

Fig. 49 - Imperatrice Cixi e le guardie di palazzo

Fig. 50 - Percorso dell'imperatrice Cixi per fuggire dalle armate delle sette nazioni

Fig. 51 - Timbro imperiale di Cixi

Fig. 52 - Affreschi nel tempio Taishan [Foto/VCG]

Fig. 53 - Sculture in mattoni che illustrano storie popolari. un intaglio in mattoni con un drago a quattro artigli [Foto/VCG]



53



54



55



56



57

*Un'altra storia relativa alla fuga degli imperatori nel 1900*

Come nel caso di Jiming, anche su Yulinbao vengono raccontati alcuni aneddoti legati alla fuga degli imperatori nel 1900, sembra infatti che abbiano sostato anche qui.

Rong'er, damigella d'onore di Cixi, racconta in un suo libro di memorie, che "il comandante della contea di Huailai, Wu Yong, quando seppe della presenza dell'imperatrice in zona, si precipitò dal capoluogo a Yulinbao, vestito con abiti ufficiali, di corte, e salutò Cixi secondo l'etichetta formale, questo fatto la toccò profondamente tanto che si commosse e pianse.

Wu Yong le donò abiti preziosi e Cixi si confidò con lui, lamentandosi del poco cibo di cui aveva potuto nutrirsi durante il viaggio. Immediatamente, Wu Yong ordinò che presso la vicina locanda fossero preparate tre pentole di porridge, che però fu purtroppo rubato in gran parte dai soldati in fuga. Allora Wu Yong fece cercare di casa in casa delle uova: ne furono trovate cinque che "Cixi mangiò voracemente".

Dopo pranzo gli imperatori partirono per il capoluogo della contea di Huailai, dove rimasero due notti, per poi proseguire, scortati da un gran numero di ufficiali e soldati, verso Ovest (Fig. 59).

*Stazione di Posta di Luhe Yi*

La Luhe Yi Post House si trova ora incorporata nella città di Pechino, e l'antico ufficio è in una casa nel distretto di Tongzhou. Le antiche case sono state tutte ristrutturate e sono ora diventate abitazioni moderne. Negli uffici della antica posta ora non vi abita più nessuno, negli ultimi anni era stata l'abitazione di un mercante di seta.

Luhe è il vecchio nome di Tongzhou. Secondo i documenti storici, la stazione di posta Luhe Yi fu attiva a partire dalla dinastia Ming. Durante il regno dell'imperatore Kangxi (dal 1661 al 1722 d.C.), la stazione fu spostata sul lato sud del fiume Xiaotaihou e fusa con la città di Hehe Yi.

Le porte originali, le scuderie, i saloni e le stanze dell'estremità orientale sono ancora abbastanza ben conservate.

Anche questa stazione di posta era organizzata per il trasporto sia via terra sia via acqua sul Gran Canal (Fig. 60).

### Alcune considerazioni

Le continue scoperte di antiche stazioni di posta e dei loro archivi rendono possibili interessanti approfondimenti storici sulla vita quotidiana di diverse popolazioni, in un arco temporale di molte centinaia di anni, distribuite nel vasto territorio dell'impero.

Nel corso del tempo e dello spazio, dalla documentazione ritrovata, risulta che i problemi delle persone e dei governanti sono sempre gli stessi: burocrazia, corruzione e malversazioni, abuso di potere, mire espansionistiche e desiderio di arricchimento da parte dei governanti, e nello stesso tempo, desiderio di pace e tranquillità da parte del popolo.

### BIBLIOGRAFIA

<https://www.tuttocina.it/tuttocina/storia/dinastie.htm>  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Emperor\\_Taizu\\_of\\_Song](https://en.wikipedia.org/wiki/Emperor_Taizu_of_Song)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Dinastia\\_J%C3%ACn](https://it.wikipedia.org/wiki/Dinastia_J%C3%ACn)  
[http://afe.easia.columbia.edu/mongols/history/history4\\_b.htm](http://afe.easia.columbia.edu/mongols/history/history4_b.htm)  
<https://orgoglionerd.it/la-via-della-seta-dellantica-cina-cose/>  
<https://www.viaggio-in-cina.it/via-della-seta/commercio.htm>  
<https://amitaba.net/via-della-seta-corridoio-del-gansu/>  
<https://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=18006>  
<https://www.travelchinaguide.com/>  
Chung Kuo, La civiltà cinese, Victor Campero, 2010  
Catherine Macartney, Chini Bagh - Una lady inglese nel Turkestan cinese - Giano editore, 2004  
Peter Hopkirk, Il Grande Gioco - I servizi segreti in Asia Centrale - Adelphi edizioni, 2004  
Colin Thubron, Ombre sulla via della seta, traduzione di Raffaella Belletti, Milano, Ponte alle Grazie, 2006  
Colin Thubron, Oltre la muraglia: un viaggio in Cina, Phileas, 1989  
Marco Polo, Milione, versione toscana del Trecento, Adelphi, 1975  
Giuseppe Marini, Padre Basilio e Bonaparte, Gaspary, 2021  
Marina Warner, TZ'U-HSI imperatrice del drago, Librex, 1975  
T.C. Lai, Chinese Seals, University of Washington press, 1983  
Burton Holmes, Travelogues, vol.9, The McClure Company, 1908  
Peter Hopkirk, Diavoli stranieri sulla Via della seta, Adelphi, 1980  
Wang Zi Jin, A brief history of Post Roads and Inns in Ancient China - Social Science Academic Press,  
Linda Wrigglesworth, Exhibition the Accessory China, The ground Floor Suite, 1991  
Michael Wood, La storia della Cina, Mondadori, 2022  
Jean Levi, Il grande imperatore e i suoi automi, Einaudi, 1986  
I.Joli Insubato, Storia della grande asia Orientale, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1943  
Intorcettiana, nr.8, Fondazione Prospero Intorcetta, dicembre 2022

Fig. 54 - Il museo della posta [Foto/VCG]

Fig. 55 - 1665 Veduta della città di "Kajutsiu" (Gaoyou). Foto di Jacob van Meurs - Johan Nieuwhof (Wikimedia)

Fig. 56 - Lago Gaoyou

Fig. 57 - L'ingresso della stazione di posta di Yucheng

Fig. 58 - I resti dell'ingresso dell'antica stazione di posta di Yulinbao

Fig. 59 - Soldati della dinastia Qing

Fig. 60 - Dipinto di Kangxi in navigazione su una giunca



58



59



60

# Il Grande Studio<sup>1</sup>

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

a cura di Michele Ferrero (ed.)

38

### Introduzione

#### 1. Una piacevole lettura

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

È anche una piacevole lettura.

Non è noioso.

Fa riflettere, istruisce, è ironico.

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

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

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

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

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

Lo studiarono per capire meglio la cultura cinese.

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

Questo è stato il primo incontro tra l'insegnamento di Confucio e l'Europa. Accadde attraverso il linguaggio di Cicerone e della Vulgata, e fu un momento

storicamente significativo. Il latino è la lingua dell'antica saggezza occidentale. Il primo incontro tra saggezza cinese e storia europea è stato mediato dal latino, il linguaggio della saggezza per eccellenza.

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

Esistono i loro manoscritti, conservati in Europa.

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

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

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

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

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

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

L'insegnamento di Confucio ha avuto un'influenza nella storia cinese simile a quella di Socrate e Aristotele in Occidente.[2] La dottrina confuciana è contenuta nei cosiddetti *Classici cinesi*,

che rappresentano la radice di tutte le seguenti scuole di pensiero che ad essa si collegano. Il filosofo Zhu Xi, durante la dinastia Song (960- 1279), li prescrive come testi necessari per lo studio di Confucio.

Questi Classici sono divisi in cinque opere canoniche, o cinque *Qing*[3] (五經): Il Libro dei Poemi (詩經); Il Libro dei documenti storici (書經); Il Libro dei cambiamenti (易經); Il Libro dei Riti (禮經); Gli Annali delle primavere e degli autunni (春秋); e in Quattro Libri (四書): I Dialoghi (論語); Il libro di Mencio (孟子); Il Grande Studio (大學); La Dottrina del Giusto Mezzo (中庸之道).

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

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

Il mio lavoro offre la trascrizione pagina per pagina della traduzione manoscritta latina del testo cinese, con il testo originale cinese[4] in nota e una mia traduzione italiana. Aggiungo anche alcune note di commento per sottolineare parole, frasi e idee a mio vedere particolarmente degne di nota.

#### 2. Ruggieri e Ricci

Il più famoso studioso europeo della Cina del '600 secolo fu senza dubbio il gesuita Matteo Ricci. Nato a Macerata,

<sup>1</sup> La traduzione inglese fu pubblicata in Salesianum, LXXVIII, 2, 2016. Vedi anche: FERRERO, M., *Il Primo Confucio Latino*, LAS, Rome, 2019.



sepolto a Pechino, considerato ancora oggi in Cina un modello di dialogo tra culture e un ponte tra civiltà. Fu astronomo, matematico, sinologo. Egli si considerò soprattutto un missionario. Ricci arrivò in Cina, a Macao, nel 1582. Morì a Pechino nel 1610.

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

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

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

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

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

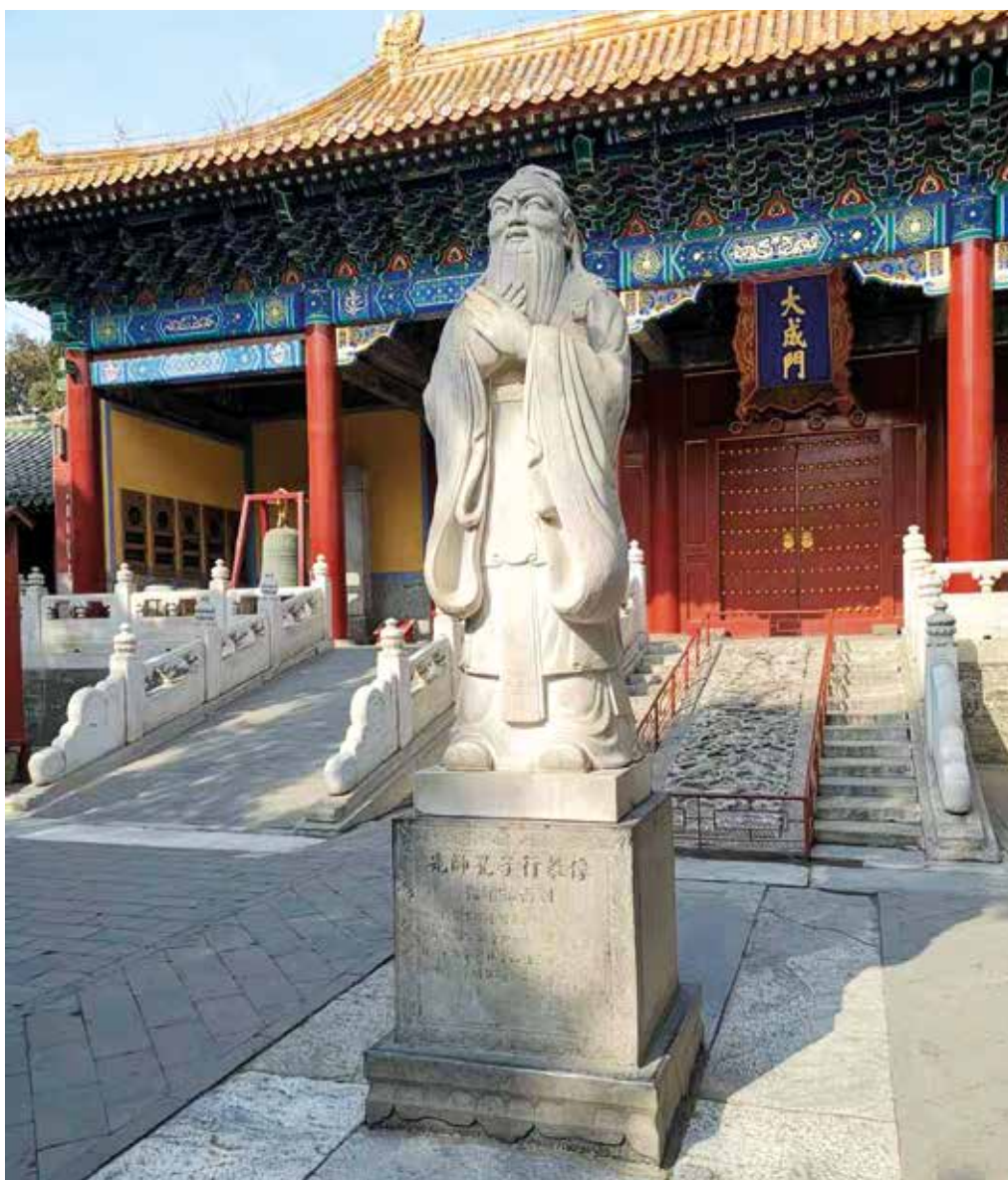
### 3. Il manoscritto

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

Il manoscritto di Ruggieri qui tradotto e commentato è pieno di quelli che

sia l’autore della prima traduzione latina dei *Quattro Libri*.

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



1

Manzoni definisce “scarabocchi”. Questo manoscritto è conservato nella Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele II a Roma (fondo gesuitico n. 1185/3314) con il titolo “*a P. Michele Rogerio Collecta*”, che significa materiale raccolto da padre Michele Ruggieri.

D’Elia, J.Shuh, K. Lundbaek e D. Mungello[10], tutti esperti nella sinologia delle origini, ritengono che Ruggieri

Fig. 1 - Confucio



traduzione, non necessariamente nello stesso tempo ma condividendo idee e materiale.

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

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

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

Le foto del manoscritto che ho usato sono state scattate, con il permesso, nel 2008 dalla Dott.ssa Luo Ying a nome del Professor Zhang Xiping, della Beijing Foreign Studies University (fig. 3).

#### 4. Il testo latino

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

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

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

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

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

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

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

Lingue diverse aggiungono sempre qualcosa a un testo. Una traduzione infatti perde sempre qualcosa dell'originale, ma allo stesso tempo lo arricchisce e ne può aumentare ed espandere i significati. Secondo Michail Bakhtin, il signifi-

cato di ogni dialogo è unico perché unici sono il mittente e il destinatario.[16]

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 5. Alcune parole cinesi per accostarsi al Confucianesimo

Ci sono nei testi confuciani alcuni



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

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

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

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

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

la parola *Ren* (o *Jen*), come traslitterazione.

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

*Cielo e Dio* (天, 神 – Tian, Shen). Una delle discussioni più accese tra i primi sinologi fu come tradurre in cinesi

la parola cristiana “Dio”. La domanda principale era: c’è in cinese una parola che significa “Dio” e può essere usata dal cristianesimo senza equivoci e confusione? *Tian* venne scartato perché vi manca il senso della “persona”. Tuttavia oggi nei film americani quando un attore dice “My God!” in cinese viene tradotto “Tian”.

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

*La rettificazione dei nomi* (正名-Zhengming). La “rettificazione dei



2



3

Fig. 2 - Matteo Ricci

Fig. 3 - Manoscritto latino di Da Xue

nomi” è un altro caratteristico insegnamento confuciano. Per Confucio il disordine sociale del suo tempo era la conseguenza della mancanza di un insegnamento chiaro sul valore e il significato di *Ren*, il rapporto corretto tra gli esseri umani, e in generale la mancanza di chiarezza sul corretto ordine sociale. Pertanto per Confucio l'unico modo per ripristinare l'ordine era quello di organizzare la vita sociale secondo le proprie relazioni sociali, in modo che l'imperatore faccia l'imperatore, i nobili facciano i nobili, i ministri facciano i ministri, la gente comune faccia quello che la gente comune deve fare.[21] Questo insegnamento fu contestato in alcuni periodi storici come giustificazione delle ingiuste differenze economiche tra classi sociali.

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

I riti vanno considerati all'interno di questo insegnamento di Confucio e della sua caratteristica principale: il raggiungimento di una piena umanità tramite la vita sociale.[26] La società è infatti un'estensione della famiglia e il rispetto filiale deve essere trasferito alle autorità tramite l'osservanza dei riti. Questi sono l'incarnazione dei valori sociali buoni trasmessi di generazione in generazione. Sono lo strumento che permette all'uomo di sapere come vivere e per questo hanno un valore morale

insostituibile. “Di fronte a tre cose l'uomo saggio è pieno di ammirazione: gli ordini del Cielo, i grandi uomini, le parole dei saggi.”[27]

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

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

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

## 6. Altre traduzioni latine di Confucio

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

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

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

Un'altra traduzione latina è contenuta in *Francisci Noel Sinensis imperii libri*

*classici sex: nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia Parvulorum Schola* Praga, 1711. François Noel (1651-1729), era anch'egli un missionario gesuita.

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

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

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

*Liber Primus. Humana Institutio.*[1]

*Humanae institutionis ratio posita est, in lumine naturae cognoscendo et sequendo, in aliorum hominum conformationem, et in suscepta probitate retinenda.*[2]

*Quando compertum fuerit ubi sistendum est, tunc homo consistit, consistens quiescit; quietus securus est; securus potest ratiocinari et diiudicare, demum potest fieri voti compos.* [3]

*Res habent ordinem, ut aliae antecedant, aliae sequantur: qui scit hunc ordinem tenere non procul abest a ratione quam natura prescribit.*[4]

*Initio qui voluerunt indagare insitum naturae lumen, datum ad mundi regimen, prius regni administrationes sibi proposuerunt. At qui volebant regnum suum recte administrare; prius domui suae disciplinam recte constituebant, qui recte volebant domui suae disciplinam constituere, prius vitam suam instituerunt, qui vero voluerunt vitam suam instituire, prius animum suum instituerunt; qui animum voluerunt instituire mentis intentionem et actiones rectificarunt, qui sua mentis intentionem et actiones volebant dirigere, scientia sibi comparabant.*[5]

**Il testo latino comincia ad affrontare la sfida della traduzione di alcune parole chiave della tradizione confuciana: *Dao* è una parola complessa, per la quale Rug-**



gieri qui usa “ratio”, nel senso greco di “logos”, cioè un principio unificante per l'interpretazione della realtà.

Un altro termine chiave è *ming*, che significa luce o illuminazione. Nel '700 alcuni illuministi Europei furono affascinati da questa tradizione confuciana di un'illuminazione che viene dallo studio e non dalla Rivelazione.

Primo libro. L'educazione umana.

Il principio dell'educazione umana è fondato sul conoscere e seguire l'illuminazione naturale, nel perseguire la formazione di altre persone e nel mantenere l'onestà acquisita.

Quando il luogo dove mettere fondamento è stato trovato, lì poi un uomo può stabilirsi; una volta stabilito può raggiungere la pace. Quando è in pace, può pensare e giudicare e finalmente può diventare uno il cui desiderio trova adempimento.

Le cose hanno il loro ordine, in modo che alcune precedono e alcune seguono: chi sa come conservare questo ordine non è lontano dall'ordine che la natura richiede.

All'inizio coloro che volevano indagare sull'illuminazione naturale, che è la regola dell'universo, prima di tutto si dedicavano all'amministrazione del regno. Coloro che volevano amministrare correttamente il loro regno, in primo luogo regolavano la propria famiglia con una disciplina adeguata; coloro che desideravano regolare la propria famiglia con una disciplina adeguata, prima coltivavano la propria vita; coloro che desideravano coltivare la propria vita, coltivavano dapprima le loro anime; coloro che desideravano coltivare le loro anime, dovevano rettificare l'intenzione della mente e delle azioni; coloro che desideravano rettificare l'intenzione della mente e delle azioni, si preparavano con la conoscenza.

*Absolutio scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendibus.*

*Cognitis causis et rerum gerendarum rationibus advenit absolutio scientiae, perfecta rerumque scientia comparata mentis intentione et actiones rectificantur; mentis intentione et actionibus rectificatis animus recte instituitur et conformatur, animo conformato absoluta est hominis institutio; absoluta hac institutione domestica disciplina recte constituitur,*

*domo recte constituta regnum tranquillum gubernatur: regni administratione constituta, mundus universus pacatus est.[6]*

*Proinde tum ipse rex tum quilibet ex plebe et homines universi ante omnia curent propriam suiipsius institutionem.[7]*

*His ne quae antecedunt perturbatis an illa quae sequuntur stabunt?[8]*

*Nam quae magni ponderis sunt parvi facere et quae levis momenti magnificare summa perversitas est; hoc est prius scire regnum quam domum suam gubernare.[9]*

*Hactenus Confucii verba.*

*Nunc sequuntur Zentii commentationes.*

*In capitulo Can Cau est ille, siquidem regem Venguanum intelligit, cognoscebat lumen a natura datum.[10]*

*In capitulo Tai hia est semper tibi ad oculos versetur caeli clari mandatum, intellegitur lumen naturale.[11]*

**La parola cinese *xin* indica il cuore o la mente, il centro vitale della conoscenza e dell'esperienza. In alcuni casi Ruggieri la traduce con “cuore” in altri con “mente”.**

***Xiu* (rettificare, restaurare) e *zheng* (rettezza) sono altre parole tipicamente confuciane.**

La perfezione della conoscenza consiste nel comprendere le cause e la ragione delle cose.

Quando le cause e le ragioni del perché le cose accadono sono conosciute, allora si raggiunge la perfezione della conoscenza, quando questa conoscenza perfetta è stabilita, la mente e le azioni sono regolate correttamente. Quando la mente e le azioni sono regolate correttamente, il cuore è fondato e regolato nella giustizia. Quando il cuore è fondato e regolato nella giustizia, l'educazione dell'uomo è completa; con questa educazione completa l'ordine in famiglia è stabilito, quando l'ordine in famiglia è stabilito, il regno è regolato pacificamente; quando l'amministrazione del regno è stabilita, tutto il mondo è in pace.

Quindi non solo il re stesso, ma anche chiunque altro, dalla gente comune ad ogni uomo, deve prendersi cura prima di tutto della propria educazione.

Quando le cose che precedono sono confuse, come possono quelle che seguono essere stabili?

D'altra parte, considerare le cose importanti come se avessero poco valore e consi-

derare le cose che sono di poco valore come se fossero importanti, questo è il più grande male. Questo è come voler conoscere l'amministrazione del regno prima di saper governare la propria famiglia.

Fino a qui le parole di Confucio. Seguono i commenti di Zenti.[12]

Nel testo di Can Cau è scritto: egli – si riferisce al re Venguanus – conosceva la luce che viene dalla natura. Nel testo di Tai hia si dice: lasciate che il mandato del cielo sia sempre davanti ai vostri occhi e l'illuminazione naturale sarà compresa.[13]

*Rex Iienus ait scito cognoscere lumen naturale.[14]*

*Certius haec tria loca agunt de natura lumine cognoscendo et sequendo.[15]*

*In Tani regis pelvi erant hae literae incisae: vere semel renova; quotidie renova; iterum renova.[16]*

*In capitulo Can Cau est effice ut renovetur populus; praemiando bonos.[17]*

*In Poematibus est: regnum cui nomen est Ceu, licet belli perturbationibus ad vetustatem labens, tamen caeli providentia Venguanum regem sortitus est; qui sua virtute regnum renovavit.[18]*

*Provide perfectus vir nihil furore omittit ut in suscepta probitate perseveret.[19]*

*Regia idest Pacchin et Nanchin quae mille stadiis ambitu est, tantum secunda populi habitatio est.[20]*

*In Poematibus est: aves dulciter canentes aureique coloris considunt in vertice montium, qui vocantur Chieu et Ju. Quo loco Confucius ait, loca tuta aves sibi delegunt, an decet homines esse avibus inferiores?[21]*

*In Poematibus est: amplissima et incomprehensibilis virtus Venguani fuit; quod quantam assecuta est gloriam quantopere in rebus omnibus finem ille sibi proposuit; nam cum esset rex pro scopo habuit charitatem et pietatem. Cum esset sub imperio pro scopo habuit honorem et reverentia exhibetur; cum esset filius familias.*

**Il Libro dei Poemi (Shi Jing 诗经) è un testo classico fondamentale per il Confucianesimo, citato e interpretato continuamente. Comprende 305 componimenti e una tradizione sostiene che fu edito da Confucio stesso. I temi sono: la storia della Cina, la vita di corte, leggende mitologiche o religiose, riferimenti alla natura.**



Il re Ienus dice: conosci l'illuminazione naturale!

Certamente questi tre passaggi si riferiscono alla conoscenza dell'illuminazione naturale e alla conformità con essa.

Sul lavabo di re Tanus queste parole erano scolpite: rinnova una volta, rinnova ogni giorno; rinnova ancora e ancora. Nel libro di Can è scritto: premiando il bene agisci in modo tale che la gente possa essere rinnovata.

Nel *Libro dei Poemi*[22] si dice: il regno con il nome Ceu, a causa dei problemi della guerra, stava decadendo, ma la divina Provvidenza ha nominato re Venguanus. Egli, con la sua virtù, rinnovò il regno.

Saggiamente, un uomo perfetto non si modera nel suo zelo nel persistere nell'onestà raggiunta.

La città reale, sia essa Pechino o Nanchino, la cui estensione è 1000 stadi, è l'unica residenza sicura della gente.

Nel *Libro dei Poemi* si dice: gli uccelli dai colori dorati dolcemente cantano prendendo posizione sulla cima delle montagne chiamate Chieu e Yu. In questo passo Confucio dice: gli uccelli si riuniscono in luoghi sicuri, è giusto che gli uomini siano meno degli uccelli?

Nel *Libro dei Poemi* si dice: la virtù di Venguanus era vasta e irraggiungibile; anche dopo aver guadagnato molta gloria, si dava un obiettivo per ogni problema. Quando era re aveva come obiettivo l'amore e la pietà; quando era sotto il comando di altri, aveva come obiettivo onore e riverenza.

*pro scopo habuit observantiam in parentes cum esset pater pro scopo habuit humanitatem in filios et mansuetudinem; cum ageret cum aliis eiusdem regni hominibus pro scopo habuit fidem. [23]*

*In Poematibus est: aspice in illius Chi fontis margine virides arundines crescentes. Exornatus vir, ut amputans et limans ut levigans et conterens: venerandus vir fortis constans, gravis, clarus et conspicuus vir numquam potest e memoria deleri. [24]*

*Centius ut amputans et limans significat eius in suo excolendo animo studium. Ut levigans et conterens eius in agendo curam: venerandus fortis significant qua reverentia*

*metuque alios efficiat. Constans et gravis significat eius apud alios auctoritatem et existimationem; clarus et*

*conspicuus vir nunquam potest e memoria deleri. Nam cum intus eius perfecta virtus esset; et extra dignitatis splendor eluceret; ipseque ad probitatis culmen pervenisset; populus eius oblivisci non potest. [25]*

*In Poematibus est: en en prisci reges non oblivione traduntur. Nunc viri doctrina et rebus gestis clarii illorum temporum proceres imitantur; parentum observantes aequales illorum temporum eadem virtute imitantur; plebs adhuc fruitur pace ab iis orbi relicta, lucrum percipit ex eorum temporum legibus ad populi fructum constitutis; ideo ne mortuos quidem mundus eorum potest oblivisci. [26]*

**Spesso l'insegnamento morale deriva da una interpretazione di un passo del Libro dei Poemi riletto in chiave allegorica.**

Quando era figlio, aveva come obiettivo l'obbedienza ai genitori, quando era padre, aveva come obiettivo la gentilezza e dolcezza nei confronti dei figli. Quando aveva a che fare con altre persone del suo regno aveva come obiettivo la loro fiducia.

Nel libro dei Poemi si dice: "Guardate le canne verdi che crescono sul bordo della fonte chiamata Chi. Un uomo elegante, che taglia e lima e leviga e rettifica: un uomo onorato forte e costante, serio, chiaro e illustre: un tale uomo non può mai essere dimenticato".

Centius con "taglio e limatura" indica lo sforzo nella coltivazione dello spirito. "Levigando e rettificando" indica la sua attenzione nelle azioni; "un uomo onorato e forte" significa che per riverenza e timore ispira gli altri; "rigorosamente serio" significa la sua autorità e stima in rapporto agli altri; "chiaro e illustre: un tale uomo non può mai essere dimenticato". In verità il suo popolo non può dimenticarlo, poiché in lui è virtù perfetta e lo splendore della sua dignità splende visibilmente, poiché egli stesso ha raggiunto la vetta della retta via.

Nel *Libro dei Poemi* si dice: "Osserva, osserva, gli antichi re non sono consegnati all'oblio". Oggi gli uomini famosi per la dottrina e le azioni, seguono i principi di quei tempi; coloro che rispettano i genitori seguono le persone dei tempi antichi con la stessa virtù; la gente gode della pace lasciata da essi a tutto il mondo e trae profitto dalle leggi in quei tempi stabilite per il bene del popolo; così il mondo non può dimenticarli, anche quando sono morti.

*Confucius ait. Lites iudicare ego possem ut ceteri; homines at vero facere lites ne sint? efficere vero ut qui mendaces et falsi sunt fallacias suas proferre non audeant hoc etiam magnam ad populi animos auctoritatem habentis atque haec est sapientia radix. [27]*

*Hic aliquid deest quod ita per Centius suppletur.*

*Dicitur comparatio scientia posita esse in rerum causis rationibusque cognoscendis, hoc est si velim perficere meam scientiam debeo accedere ad res considerandas, et eorum causas et rationes penitus perscrutari; mens hominis principia habet nec caret intelligentia; res autem suis causis et rationibus carent, sed non dum penitus perspectae sunt. Ideo scientia nondum est absoluta; propterea sapientum virorum per eruditionem praecepta sunt ut discentes ad res consideranda accedant et omnium eorum intelligent causas et rationes, et ut eas quotidie magis pertractando curent ad earum perfectam cognitionem pervenire: si diu hoc contendatur, tandem aliquando penetrabimus planissimique intus et extra omnium rerum naturam eorum presertimque usui maxime sunt, omnino intelliget. Hoc dicitur rerum causas nosse; hoc ad sapientiae culmen venire. Dicitur rectificare mentis intentionem et actiones is qui non seipsum decipit; sed quod rectum et honestum est sequitur, utque formosam*

**La formazione morale del popolo è uno degli obiettivi che un buon governo deve porsi.**

**La trasmissione della buona dottrina è un principio confuciano importante.**

**Il sapere non viene dalla ricerca critica che nasce dalle obiezioni, come in Socrate, ma dal ricevere e accettare la saggezza distillata dai secoli attraverso uno studio costante e profondo.**

Confucio dice: posso essere giudice nelle controversie, come fanno altri. Ma come rendere possibile che le persone non abbiano controversie? Come far sì che coloro che sono falsi e bugiardi non osino dire bugie? Questa è la caratteristica di colui che ha grande autorità verso il popolo. Questa è la radice della saggezza.

Qui manca qualcosa, Centius supplisce.

La corretta disposizione verso la conoscenza si dice che consista nel conoscere le ragioni e le cause delle cose; significa che se voglio approfondire il mio sapere devo avvicinarmi alle cose da esaminare e indagarne



accuratamente le cause e le ragioni. La mente dell'uomo ha dei principi e non manca di intelligenza; le cose mancano delle loro cause e ragioni, ma non quando sono accuratamente esaminate.

Tuttavia così la conoscenza non è ancora perfetta. Per questo motivo i precetti dei saggi, trasmessi dall'insegnamento, sono tali che gli allievi si avvicinano alla materia studiata e capiscono le cause e le ragioni di tutto, e lavorando sempre più su di esse, ogni giorno, arrivano alla loro perfetta conoscenza.

(Questa frase suona male, anche se è sintatticamente corretta. Toni la tradurrebbe così: "Tuttavia, così la conoscenza non è ancora perfetta. Per questo motivo, i precetti fanno sì che gli studenti si avvicinino alla materia studiata, capiscano le cause e le ragioni di tutto e, lavorando sempre più su di esse, arrivino alla loro perfetta conoscenza".)

Se lavoriamo giorno per giorno su di esse, alla fine penetriamo completamente, dentro e fuori, in tutte le cose naturali, soprattutto quelle di maggiore beneficio, e abbiamo una perfetta conoscenza.

Questa è chiamata la "conoscenza delle cose". Questo è il culmine della saggezza. Si chiama la rettificazione dell'intenzione della mente e delle azioni, quando non ci si inganna, ma si segue ciò che è giusto e onesto,

*mulierem adamat et vicia devitat.[28]*

*Ut qui faetidissimas sordes male odit, hic dicitur seipsum contentus esse et frui: proinde vir bonus de rebus internis sollicitus est in primis.*

*At vero vir malus, si nemo adsit, nihil mali non facit; ac bonum virum cum videt, abdit absconditque malum et quod boni speciem habet ostendit; homines illi ita norunt uti proprium pulmonem et jecur, quid igitur proficit? Proinde dicitur quod vero intus latet prodit se foras cernendum, proinde vir bonus de rebus internis sollicitus est in primis. [29]*

*Centius ait decem oculi te aspiciant, decem manus te indicant non pavendum est. [30]*

*Divitia ornat domum, virtutes ornant homines, sic mentes faciunt excelsas, corpus securum; propterea vir bonus rectificat mentis intentionem et actiones.[31]*

*Corporis recta constitutio posita esse dicitur in mentis rectificatione, mens ira perturbata non habet sua rectitudinem; amore et gaudio affecta non habet sua rectitudinem,*

*tristitia et maerore affecta non habet sua rectitudinem.[32]*

**Uno dei temi dei commentatori confuciani è "come essere retti quando non si è sotto osservazione?"**

**In una moralità basata sulle relazioni personali, nel momento in cui non ci sono altre persone che vedono e controllano, viene meno la motivazione per essere onesti? La tradizione confuciana è alla ricerca di una forma di imperativo categorico interiore e lo identifica con la "rettificazione della mente".**

È come amare una bella moglie ed evitare i vizi.

Come uno che odia la sporcizia puzzolente si considera felice e appagato, così un uomo buono è prima di tutto preoccupato per la sua vita interiore.

Infatti, quando nessuno è in giro, non c'è male che un uomo malvagio non commetterà, ma quando vede un uomo buono, egli si nasconde e nasconde il male. Mostra solo tutto ciò che ha che sembra buono; ma la gente lo conosce come i propri polmoni e fegato e dice: a che serve nascondersi? Quindi ciò che è nascosto viene fuori per essere visto; così un uomo giusto è prima di tutto preoccupato della sua vita interiore.

Centius ha detto: quando dieci occhi ti guardano e dieci mani ti puntano, non devi temere.

Le ricchezze adornano la casa, le virtù adornano le persone e rendono le menti eccellenti e il corpo forte; per questo un uomo giusto rettifica le sue azioni e le sue intenzioni.

Il giusto equilibrio del corpo è basato sulla rettificazione della mente; la mente agitata dall'ira non ha giustizia; la mente mossa dall'amore e dalla gioia non ha la giustizia, la mente colpita dal dolore e dalla tristezza non ha la giustizia.

*mente alienata et ad alia abstracta aspicientes non videmus, audientes non percipimus, condimentis saporem non sentimus; propterea dicitur corporis recta compositio posita esse in mentis rectitudine.[33]*

*Dicitur recta domestica disciplina constitutio pendere ex propria suiipsius institutione. Nunc homines in amore modum exce-*

*dunt, in contemptu et odio modum excedunt, in metu et reverentia modum excedunt, in marore et miseratione modum excedunt, in gravitate et severitate modum excedunt; propterea amantes qui peccata videant eius quem amat, et irati qui virtutes videant eorum quos oderunt pauci inter homines reperiuntur.[34]*

*Ideo proverbium est sciri non potest proprii filii peccatum, sciri non potest proprii pratii fertilitas; [35]*

*ideo dicitur qui seipsum non ante instituerit non posse recte domus sua disciplina constituere.[36]*

*Dicitur volentis regnum suum recte administrari, prius domus sua disciplinam instituat, domum an suam qui regere non potest, alios homines reget? Inauditum est! Propterea vir bonus cum praestat eam quam debet parentibus observantiam facit seipsorum idoneum ad regi ministeria exhibenda; cum praestat fratribus natu maioribus observantiam; idoneum se facit ad ministeria exhibenda potentioribus; cum praestat in filios pietatem, idoneum se facit ad multitudinem gubernandum.[37]*

**La similitudine tra il governo di uno stato e il governo della famiglia è una caratteristica confuciana.**

**Le relazioni sociali sono sempre lo specchio delle relazioni familiari.**

**Allo stesso tempo è necessario un senso dell'equilibrio per evitare favoritismi.**

Quando la mente è distratta, è portata via verso altre cose; anche quando guardiamo non vediamo, quando sentiamo non ascoltiamo, non sentiamo il sapore del condimento; per questo si dice che il giusto equilibrio del corpo è basato sulla rettitudine della mente.

Si dice che la giusta disciplina della famiglia dipende dalla propria educazione.

Ora, la gente non è equilibrata nell'amore, non è equilibrata nel disprezzo e nell'avversione, non è equilibrata nella paura e nella soggezione, nella tristezza e nella miseria, nella dignità e nella severità; per questo motivo, tra gli uomini, ci sono solo pochi che quando amano possono vedere i difetti di colui che amano e quando sono sconvolti possono vedere le virtù di coloro che odiano.

Per questo motivo c'è un proverbio che dice: nessuno vede il difetto del proprio figlio, nessuno vede la fertilità del proprio campo.



Per questo motivo chi non si coltiva non può coltivare correttamente la propria famiglia.

Si dice di colui che vuole governare correttamente il suo regno: dovrebbe prima stabilire la disciplina della sua casa; infatti, colui che non può governare la propria famiglia, come può governare altre persone? È inaudito. Per questo motivo un uomo buono quando è obbediente ai propri genitori, è pronto per ad offrire i suoi servizi al re. Quando egli è obbediente verso i fratelli maggiori, è pronto per offrire i suoi servizi ai superiori. Quando rispetta i figli, è pronto a governare le moltitudini.

*In capitolo Can Cau est: si infantem lactentem alis et sincere animo illi quaeris necessaria etsi scopum non attingas non longe ab eo aberras; nec solentes ante discere filiorum educationem et postea connubia contrahere. His duabus similitudinibus indicant non necesse esse regem antequam regni suscipiat administrationem, eius administrandi rationem addisceretur, sed ut parentes alendo filios illos alere condiscunt; sic rex regnando regnandi artem addiscit. [38]*

*Una domus pietatem colens, pietatem constituit in regno, una domus in regno cum domum alteram in altero regno honorat; ipsa regna inter se honorem sibi mutuo deferunt; exemplo et illorum incitantur.*

*Rex unus immoderate cupidus regnum totum perturbat, atque hic est huius rei cardo; ideo igitur unum verbum saepe perturbat usque accomodat rem omnem unus homo constituit regnum. [39]*

*Gianus Sciunus cum charitatis virtutem quam haberet hominibus praeseferebat, populus eum imitabatur. Chieus Scieus cum arrogantiam suam populo demonstraret populus eum imitabatur, is contraria imperabatque quae ipse amaret populus illi non obediebat. Propterea vir bonus dat operam prius ut illa in se habeat, quae deinde in alios requirit; quae non habet in se, in aliis non requirit; qui enim latere sua vicia vult et non eadem ratione alios metitur, possit ne aliis documento esse? Inauditum hoc est. [40]*

**C'è molto buon senso in questo testo: Parte del governo si impara esercitandola.**

**Nel governo delle persone l'esperienza è necessaria.**

**Il tema del capo che guida con il buon esempio è un altro fondamento della tra-**

**dizione confuciana. Il fondamento della buona società non sono le buone leggi – come per i Romani – ma i buoni esempi dei capi.**

In un capitolo del testo di Can Cau è detto: se si nutre un neonato e con spirito sincero si cercano le cose a lui necessarie, anche se non si ottiene esattamente l'obiettivo, non sarai comunque lontano da esso. Nessuno è solito prima imparare come si educano i bambini e solo dopo sposarsi.

Questi due esempi indicano che non è necessario per il re imparare il metodo di amministrazione prima di prendersi a carico l'amministrazione del regno, Come i genitori imparano a nutrire i bambini nutrendoli, così il re impara l'arte di governare governando.

Se una famiglia valorizza il rispetto, il rispetto è allora presente in tutto il regno. Se una famiglia del regno onora un'altra famiglia in un altro regno, i regni stessi producono onore reciproco tra loro e sono ispirati dai loro esempi.

Un re che è immoderatamente avido getta in confusione l'intero regno. Questo è il punto principale. Come una sola parola può gettare in confusione o può regolare tutto, così un singolo uomo può rendere stabile l'intero regno.

Il popolo imitava Gianus Sciunus, poiché conduceva il popolo con la virtù della carità che possedeva.

La gente imitava Chieus Scieus: quando mostrava al popolo la sua arroganza e ordinava cose contrarie a ciò che la gente amava, la gente non gli obbediva. Per questo un uomo giusto dovrebbe prima di tutto assicurarsi di avere in se stesso quello che poi può chiedere agli altri. Quello che non ha in se stesso, non richiederà da altri. Di fatto come può essere un esempio per gli altri colui che vuole mantenere i propri difetti nascosti, ma non utilizza lo stesso standard per gli altri? Questo è inaudito.

*Propterea regni constitutio pendet ex hac quam diximus domesticam disciplinam constitutam. [41]*

*Est in poematibus: o formosa persica, huius et folia et fructus et omnia vigent. Id dictum est de nova nupta quae bene regit do-*

*mum suam et bonos facit domesticos; eadem idonea est ad regni universos homines docendos. Est in poematibus bonus fuit maior, bonus fuit minor, bonus fuit maior, bonus fuit minor; hoc est ut minor sciat vereri maiorem, maior sciat amare minorem; is est idoneus ad regni universes homines docendos. [42]*

*Est in poematibus bonus fuit maior, bonus fuit minor, bonus fuit maior, bonus fuit minor; hoc est ut minor sciat vereri maiorem, maior sciat amare minorem; is est idoneus ad regni universes homines docendos.*

*In poematibus est: illius regula ratio et norma si non violatur recte constituit regna universa, nempe si leges patrum filiorum fratrum maiorum et minorum integre servantur populus quoque universus illas servabit. [43]*

*Propterea dicitur regni constitutionem in domesticae disciplinae constitutione esse positam. [44]*

*Dicitur rectus mundi universus status pendere ex bona hac regni administratione. Rege parentis observantia populus ad observantiam erga parentis in dies progredietur. Rege observantia erga fratres maiores exibenti populus ad observantiam erga maiores in dies progredietur. Rege misericordiam in pupillos exhibenti, populus eos non deseret. Propterea perfectus vir saepe habet facultatem in quadrum sententiam quamquam redigendi. [45]*

*Quae tibi displicent in superioribus his non utaris praecipiendo inferioribus; quae tibi displicent in inferioribus his ne utaris ministerio exhibendo superioribus. Quae tibi displicent in his qui tibi antecedunt haec ne mandes iis qui te posteriores sunt;*

**Il parallelismo tra la famiglia e lo Stato è una caratteristica confuciana. Il sovrano è considerato come un padre, non come un amministratore.**

**Seguono qui alcune istruzioni per conciliare armonia di relazioni e gerarchia inflessibile, un altro ideale confuciano (e cinese)..**

Per questo motivo l'istituzione del regno dipende da quella che abbiamo chiamato "una disciplina domestica bene ordinata".

Nel *Libro dei Poemi* si dice: Oh la bella pesca, in cui le foglie e i frutti e tutto è rigoglioso. Lo stesso si dice della nuova sposa, che amministra bene la sua casa e la famiglia; lo stesso vale per chi è in grado di insegnare a tutte le persone del regno. Nel *Libro dei Poemi* si dice: l'anziano era buono, il giovane era buono. Il giovane sa rispettare



l'anziano, l'anziano sa amare il giovane; tale uomo è adatto ad insegnare a tutti gli altri.

Nel *Libro dei Poemi* si dice: se la sua regola, il metodo e la norma non sono violati, egli stabilisce tutte le cose correttamente. Se le leggi dei padri verso i figli e dei fratelli anziani verso i più giovani sono veramente rispettate, anche tutte le persone rispetteranno queste regole.

Per questo motivo si dice che l'ordinamento del regno dipende dall'ordinamento della disciplina della famiglia.

Si dice che la giusta condizione del mondo intero dipenda da questa buona amministrazione del regno. Il popolo progredirà giorno per giorno nel rispetto verso i propri genitori secondo il rispetto che il re ha per i suoi genitori. Il popolo progredirà giorno per giorno nel rispetto verso i fratelli maggiori secondo il rispetto che il re mostra ai suoi fratelli maggiori. Se il re mostra misericordia agli orfani, il popolo non li abbandonerà. Per questo motivo l'uomo perfetto ha spesso la capacità di regolare qualsiasi suo pensiero come con un regolo da falegname.

Non ordinerai ai sottomessi le cose che ti dispiacciono nei tuoi superiori; non userai cose che ti dispiacciono nei tuoi sottomessi quando offri il tuo servizio ai superiori. Non ordinerai a coloro che sono sotto di te le cose che ti dispiacciono in coloro che sono sopra di te.

*quae tibi displicent in iis qui te posteriores sunt, his ne utaris cum iis qui tibi non retrocedunt; quae tibi displicent in iis qui tibi sunt ad dexteram his ne utaris in iis qui tibi sunt ad sinistram; quae tibi displicent in iis qui tibi sunt ad sinistram, his ne utaris in iis qui tibi sunt ad dexteram. Haec dicitur in quadrum redacta sententia.[46]*

*Est in poematibus: cum rege populus laetatur is est populo pater et mater; qui si amat quem populus amat et odit quem populus odit, tunc dicitur esse populi pater et mater.[47]*

*In Poematibus est: altus ille est mons australis saxisque super agestis erigitur et terrorem incutit; talis est qui sublimi et excelso loco positus prae se fert gravitatem et auctoritatem. Populus universus illum suspicit, provide alto loco collocatur oportet esse circumspectum; nam si in alterutram partem propendet, mundus universus supplicium illi praecatur acerbissimum.[48]*

*In Poematibus est: Ieni regni rex ante-*

*quam populus ab eo deficeret superno regni comparari poterat, oportet igitur intueri Ienum regnum; nam magnum caeli mandatum et regni gubernationem e caelo datam non est facilem tueri; ait qui possidet populi animos regnum possidet, qui amittit populi animos regnum amittit.[49]*

*Ideo vir bonus et rex ante sibi parat diligenter virtutem; virtutem parta possidet hominum animos possidens hominum animos regnum possidet, regnum possidens habet [divitias].*

**Il “mandato del Cielo” è un'altra parola chiave della tradizione confuciana. Il governante esercita il suo potere in quanto rappresentante di un ordine superiore.**

**Questo comporta una pesante responsabilità: ciò che il governante fa e decide ha un effetto su tutto il popolo. Al tempo stesso domanda religiosa obbedienza, finché non ci sono segnali che il Cielo ha ritirato il proprio mandato.**

Non userai con coloro che sono di fronte a te le cose che ti dispiacciono in coloro che sono dietro a te; non userai con coloro che sono alla tua sinistra le cose che ti dispiacciono in coloro che sono alla tua destra; non userai con coloro che sono alla tua destra le cose che ti dispiacciono in coloro che sono alla tua sinistra. Questo è ciò che significa regolare qualsiasi pensiero come con un regolo da falegname.

Nel *Libro dei Poemi* si dice: quando il popolo gioisce del re, egli è per il popolo come un padre e una madre. Se ama ciò che il popolo ama e odia ciò che la gente odia, allora si dice che sia il padre e la madre del popolo.

Nel *Libro dei Poemi* è detto: quel monte del sud è alto, elevato sopra rocce immobili e istilla timore; tale è colui che, quando si trova in una posizione alta e nobile, irradia davanti a sé importanza e autorità; tutti lo riguardano. Tuttavia, anche se è in posizione elevata, deve stare attento: infatti se è fazioso verso una parte, tutto il mondo invocherà per lui un'amara punizione.

Nel *Libro dei Poemi* si dice: il re del Regno di Ienus avrebbe potuto essere paragonato ad un regno celeste, prima che il popolo fosse deluso da lui. Occorre dunque esaminare il regno di Ienus. In realtà non è facile preservare il mandato del cielo e la regola del regno data dal cielo. Chi possiede i cuori della gente possiede il regno, chi perde i cuori della gente perde il regno.

Così sia l'uomo buono sia il re coltivano con cura la propria virtù. Avendo acquisito la virtù, egli può possedere il cuore delle persone, possedendo il cuore delle persone egli possiede il regno, possedendo il regno egli possiede ricchezze.

*Divitias, divitias habens habet in sumptus; [50] virtus est radix, divitiae sunt rami,[51] cum rex extrinsecus habet radicem, hoc est exteriorem speciem virtutis, intrinsicus autem ramos, hoc est toto animo inhiat divitiis, populus turbulentus erit et a rege rapinam datur, quia fiet avidus pecuniae,[52] quemadmodum rex ideo colligens divitias dissipat populum, dissipans divitas populum colligit[53]*

*quare si verba a ratione aliena proferas verba a ratione aliena audiens et male parta male dilabuntur.[54]*

*In capitolo Can Cau est divina sors non est omnibus perpetua, ait bonus diu ea potitur malus eam amittit.[55]*

*In regno Zu historia est Zu regnum non habet aliquid quod precio habeat, probitatem tantum praeciosam existimat.[56]*

*In libro Cinscius est: rex ait si mihi sit aliquis praefectus rectus et fidelis, nullis artibus instructus, nulla industria praeditus cuius tamen anima omni prava affectio careat et sit benigna prolixaque natura; si sint in regno alii magistratus bonis artibus praediti hisque eque gaudeat ac si ipse praeditus esset; si sint etiam alii legati item praediti virtutibus et ille ex animo illorum gaudeat virtute; non solum sermone illis laudem tribuat sed vere in eos benigno sit animo et amplo; hic poterit meis filiis et nepotibus regnum conservari et ex eo etiam utilitatem percipere; at si magistratibus invidens qui artibus pollent, invidens et adversetur; et eos qui sunt*

**Per un amministratore la rettitudine morale è più importante che essere esperto in qualche settore specifico.**

E possedendo ricchezza, ne ha in abbondanza. La virtù è la radice, la ricchezza sono i rami.

Quando il re ha le radici all'esterno, che è l'apparenza solo esteriore della virtù, ma i rami sono dentro, cioè, egli brama ricchezze con tutto il suo cuore, il popolo sarà indisciplinato e pronto a saccheggiare dal re stesso, perché egli è avido di denaro.

Quindi un re, se accumula ricchezza per se stesso, disperde il popolo; se distribuisce ricchezza, tiene insieme il popolo.





Per questo, se pronunci parole non ragionevoli, parole non ragionevoli sentirai, e le cose acquisite impropriamente andranno malamente perdute.

Nel capitolo di Can è scritto: il destino divino non è perpetuo; significa che una persona buona lo preserva per lungo tempo, una persona cattiva lo perde.

Nel libro di Zu si dice: il regno di Zu non possiede cose perché potrebbero essere preziose, poiché ritiene preziosa solo la rettitudine.

Nel libro di Cinscius si dice: il re dice: se ho un ministro onesto, fedele, ma non esperto in qualche tecnica particolare, e non dotato di alcuna abilità speciale, nella cui anima tuttavia non vi è alcun desiderio vizioso ed è per natura buono e generoso; se nel regno ci sono altri ufficiali abili e quel ministro gioisce per loro, come se fosse egli stesso esperto; e se ci sono altri ufficiali dotati di virtù ed egli si rallegra sinceramente per la loro virtù; e non solo conferisce loro lodi a parole, ma in realtà ha un atteggiamento buono e aperto nei loro confronti; questo ministro può conservare il regno per i miei figli e nipoti e anche guadagnare da esso qualche beneficio per se stesso. Ma se è geloso degli ufficiali che sono forti in virtù, ed essendo geloso li contrasta;

*Scientia et sapientia instructi a se repellat et illis aditus occultat et ad nullam rem vult illos adhibere, non potest hic meis filiis et nepotibus regnum conservare et omnis populus clamabit se ex ea re damnum adire; [57]*

*Dicetur ergo rex pius qui hunc a se dimittet eiicetque ad 4 partium externos nec permittet eum cum sinarum regno nulla habere communicationem, hic dicitur a Confucio vir pius qui scit amare homines scit odisse homines.[58]*

*Qui videt hominem et virum bonum et illum non promovet, vel si promovet non principem locum ei assignat, vel non statim, iniuriam illi facit; qui videt nequam hominem et non reiicit, ac si reiicit non longe ablegat in culpa est.[59]*

*Qui amat quos ceteri homines oderunt et qui oderunt quos ceteri homines amant, ii profecto hominis natura exuerunt et calamitas non potest ab his longe abesse.[60]*

*Quare illa ratio et lex legi proposita est ad regnum obtinendum: fides et veritas in suos; contra superbia et profusio valet ad dissipandum regnum.[61]*

*Ad divitias comparandas est illa in primis*

*ratio et via; ut lucrantes multi sint comedentes pauci; celeritas in parando parsimonia in utendo tunc divitia saepe sufficient.[62]*

*Iustus divitiis utendo sibi ipsi prodest iniustus sua per vitia divitias conquirat.[63]*

*Numquam usu venit cum viri principes iustitia amantes sunt populares et qui sub imperio sunt erga eos gratos non esse.*

**L'“odio ragionevole” è un'espressione comune nei testi confuciani.**

**La conformità con il pensare comune è un valore positivo per Confucio. Andare “controcorrente” anche oggi in Cina non è considerato un segno di saggezza.**

ed esclude coloro che sono abili nella conoscenza e nella saggezza e tiene loro nascoste opportunità di successo e non li consulta, questi non può conservare il regno per i miei figli e nipoti e tutti diranno di subire perdite a causa sua.

Si dirà dunque che il re integro lo manderà via e lo espellerà alle quattro terre straniere e non gli permetterà di avere alcuna comunicazione con il regno cinese. Questo è chiamato da Confucio “un uomo integro”, che sa come amare le persone e sa come odiare le persone.

Colui che vede un uomo capace e non lo promuove, o, se lo promuove, lo promuove non a una posizione importante, o non lo promuove immediatamente: questa è un'ingiustizia verso di lui. Chi vede un uomo malvagio e non lo manda via o se lo manda via non lo allontana lontano, sbaglia.

Coloro che amano quelli che gli altri odiano e coloro che odiano quelli che gli altri amano, hanno sicuramente rigettato la propria natura umana e il disastro non è lontano da loro.

Così, questa regola e legge per conservare il regno è: fiducia e verità verso il proprio popolo; all'opposto l'orgoglio e la stravaganza causeranno probabilmente la distruzione del regno.

La prima regola e il modo per acquisire ricchezza è: le persone che guadagnano siano molte, le persone che consumano poche; velocità nell'approvvigionamento, economia nel consumare; in questo modo la ricchezza sarà sufficiente. L'uomo giusto usa la propria ricchezza per il proprio beneficio, la persona ingiusta accumula ricchezza con i propri vizi.

Non è mai successo che i capi amassero la giustizia, e il popolo e i sudditi non gliene fossero grati.

*Numquam usu venit cum populares qui amant gratitudinem non usque ad finem in ministerio, et principum obsequio persistet; numquam usu venit pecunias publici erarii qui populi pecuniae sunt non esse etiam ipsius regis; perinde ac si ex ipsius essent erario. [64]*

*Monsicius ait: qui alit quadrigarum equos, ii sunt singularium urbium praefecti; non alat gallinas et sues, ne populi lucrum imminuat; qui est ex eorum familia qui estati epulas nive refrigerant, boves non alat neque oves ob eandem rationem, qui est ex familia eorum qui centum habent quadrigas is est proximus a rege, homines cupidos in magistratu non foveat; qui enim tales fuerunt magistratus et pastores peius faciunt; quod si magistratus depeculatores tolerant nam depeculatores pecuniam tantum regis furantur at hi populis damnum et detrimentum inferunt quod est pluris faciendum; sic dicitur regnum non indignis lucris sed honesta ratione et via lucrum facere.[65]*

*Rex, si sua utilitatis causa, totus inhiet divitiis pendet omnino ex pravorum hominum consilio; atque ob eam rationem illos amat. Quo fit ut cum improbis homines regni habeant administrationem, calamitas et damna lucri sequuntur; licet et boni viri adsint, improbis tum obsistere non poterunt; atque ita dicitur regnum non honestis lucris sed indigna et turpi ratione lucrum facere.[66]*

*Finis.*

**Il buon governo deve essere un servizio al popolo, non un'occasione di guadagno.**

Non è mai accaduto che, quando la gente è grata, allora i doveri non siano eseguiti correttamente e che l'obbedienza verso i capi venga meno. Non è mai successo che il denaro delle casse pubbliche, cioè il denaro del popolo, non fosse anche del re, come se fosse dal suo proprio tesoro.

Monsicius disse: la persona che alleva cavalli per i carri può essere ufficiale della città, ma non quello che nutre galline o maiali, per timore che il benessere della gente diminuisca. Per lo stesso motivo chi viene da una famiglia che in estate rinfresca con il ghiaccio, questi non alleva le pecore. Chi viene da una famiglia che ha 100 carri è come un re,



non manterrà le persone avida in carica. Se gli ufficiali ed i pastori fossero così, sarebbero cattivi. Se gli ufficiali tollerano i truffatori, poi i truffatori rubano i soldi del re e portano rovina e perdita al popolo, piuttosto che guadagno. Così si dice: un regno otterrà benessere non con guadagni iniqui, ma con un modo onesto di vita.

Se un re, per il suo tornaconto privato, brama la ricchezza con tutta la sua forza, dipenderà completamente dal consiglio di persone cattive; e li amerà per questi consigli. Se accade che amministri il regno con la gente incapace, il disastro e la perdita di guadagno seguiranno; anche se ci fosse gente onesta, non potrebbe resistere ai malvagi. Per questo si dice: un regno che acquista ricchezza non da un guadagno onesto, ma in modo iniquo e malvagio.

Fine.

- [1] 大学。  
[2] 1,1 大学之道在明明德，在亲民，在止于至善  
[3] 1,2 知止而后有定；定而后能静；静而后能安；安而后能虑；虑而后能得。  
[4] 1,3 物有本末；事有终始。知所先后，则近道矣。  
[5] 1,4 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。  
[6] 1,5 物格而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平  
[7] 1,6 自天子以至于庶人壹是皆以修身为本。  
[8] 1,7 其本乱而未治者，否矣；  
[9] 1,8 其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也  
[10] 2,1 康诰曰，「克明德」  
[11] 2,2 大甲曰，「顾天之明命。」  
[12] Il filosofo Zeng (曾)  
[13] Kang (康), Cau in realta' non è un nome, significa "annuncio"; Venguanus è Wen; Tai Hia è Tai Jia (大甲)。 Ruggieri latinizza tutti i nomi cinesi, ma questo non influisce sulla traduzione dei contenuti. Pertanto non ritengo necessario aggiungere spiegazioni particolari ai nomi propri.  
[14] 2,3 帝典曰，「克明峻德。」  
[15] 2,4 皆自明也。  
[16] 3,1 汤之盘铭曰：「苟日新，日日新，又日新。」  
[17] 3,2 康诰曰，「作新民。」  
[18] 3,3 诗曰：「周虽旧邦，其命维新。」  
[19] 3,4 是故君子无所不用其极。  
[20] 4,1 诗云，「邦畿千里，惟民所止。」

- [21] 4,2 诗云，「缙蛮黄鸟，止于丘隅。」子曰：「于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？」  
[22] Shi Jing 诗经  
[23] 4,3 诗云，「穆穆文王，于缉熙敬止。」为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。  
[24] 4,4 诗云，「瞻彼淇澳，萋竹猗猗。有斐君子。如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可諠兮。」  
[25] 4,5 「如切如磋」者，道学也；「如琢如磨」者，自修也；「瑟兮僩兮」者，恂栗也；「赫兮喧兮」者，威仪也；「有斐君子，终不可諠兮」者，道盛德至善，民之不能忘也。  
[26] 4,6 诗云，「于戏前王不忘！」君子贤其贤，而亲其亲。小人乐其乐，而利其利。此以没世不忘也。  
[27] 5,1 子曰：「听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎？」无情者，不得尽其辞，大畏民志。此谓知本。  
[28] 7,1 所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色。此之谓自谦。故君子必慎其独也。  
[29] 7,2 小人闲居为不善，无所不至，见君子，而后厌然。揜其不善，而着其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。  
[30] 7,3 曾子曰，「十目所视，十手所指，其严乎。」  
[31] 7,4 富润屋，德润身。心广，体胖。故君子必诚其意。  
[32] 8,1 所谓修身在正其心者：身有所忿懣，则不得其正。有所恐惧，则不得其正。有所好乐，则不得其正。有所忧患，则不得其正。  
[33] 8,2 心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。8,3 此谓修身在正其心。  
[34] 9,1 所谓齐其家在修其身者：人之其所亲爱，而辟焉。之其所贱恶，而辟焉。之其所畏敬，而辟焉。之其所哀矜，而辟焉。之其所敖惰，而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。  
[35] 9,2 故谚有之曰，「人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。」  
[36] 9,3 此谓身不修，不可以齐其家。  
[37] 10,1 所谓治国必先齐其家者：其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。  
[38] 10,2 康诰曰「如保赤子」，心诚求之，虽不中不远矣，未有学养子，而后嫁者也。  
[39] 10,3 一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此，此谓一言僨事，一人定国。  
[40] 10,4 尧舜帅天下以仁，而民从之。桀纣帅天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子，有诸己，而后求诸人。无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕而能喻诸人者，未之有也。  
[41] 10,5 故治国在齐其家。  
[42] 10,6 诗云，「桃之夭夭，其叶蓁蓁，之子于归，宜其家人。」宜其家人，而后可以教国人  
[43] 10,7 诗云，「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而后可以教国人

- 10,8 诗云，「其仪不忒，正是四国。」其为父子兄弟足法，而后民法之也  
[44] 10,9 此谓治国，在齐其家  
[45] 11,1 所谓平天下在治其国者：上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。  
[46] 11,2 所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。  
[47] 11,3 诗云：「乐只君子，民之父母。」民之所好好之；民之所恶恶之。此之谓民之父母。  
[48] 11,4 诗云：「节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。」有国者不可以不慎。辟则为天下僂矣  
[49] 11,5 诗云，「殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。」道得众，则得国；失众，则失国。  
[50] 11,6 是故君子先慎乎德。有德，此有人；有人，此有土；有土，此有财；有财，此有用。  
[51] 11,6 德者本也。财者末也。  
[52] 11,7 外本内末，争民施夺  
[53] 11,8 是故财聚，则民散。财散，则民聚。  
[54] 11,9 是故言悖而出者亦悖而入；货悖而入者亦悖而出。  
[55] 11,10 康诰曰，「惟命不于常。」道善则得之，不善则失之矣。  
[56] 11,11 楚书曰，「楚国无以为宝；惟善以为宝。」  
[57] 11,13 秦誓曰，「若有一个臣，断断兮，无他技，其心休休焉，其如有容焉，人之有技，若己有之，人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，实能容之：以能保我子孙黎民，尚亦有利哉。人之有技，嫫疾以恶之，人之彦圣而违之，俾不通，实不能容：以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉。  
[58] 11,14 唯仁人，放流之，迸诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人，为能爱人，能恶人。  
[59] 11,15 见贤而不能举，举而不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。  
[60] 11,16 好人之所恶，恶人之所好：是谓拂人之性。菑必逮夫身。  
[61] 11,17 是故君子，有大道必忠信以得之；骄泰以失之。  
[62] 11,18 生财有大道，生之者众，食之者寡。为之者疾，用之者舒。则财恒足矣。  
[63] 11,19 仁者，以财发身。不仁者，以身发财。  
[64] 11,20 未有上好仁，而下不好义者也。未有好义其事不终者也。未有府库财，非其财者也。  
[65] 11,21 孟献子曰，「畜马乘，不察于鸡豚。伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣；与其有聚敛之臣，宁有盗臣。此谓国不以利为利，以义为利也。  
[66] 11,22 长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，菑害并至，虽有善者，亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也。」

# Due lettere di Francesco Brancati SJ in esilio a Canton (1668-69)

di Daniel Canaris\* - Thierry Meynard SJ\*\* e Robert Danieluk SJ\*\*\*

50

## **Nota preliminare:**

L'articolo:

### **Two Letters of Francesco Brancati in Exile at Canton (1668-1669)**

Daniel Canaris, Thierry Meynard SJ, e Robert Danieluk SJ

*University of Sydney, Sun Yat-sen University and Archivum Romanum Societatis Iesu,*

è stato pubblicato - nella versione originale in lingua inglese - sulla Rivista

*Archivum Historicum Societatis Iesu* - (ISSN) 0037-8887

vol. XCI, fasc. 182 (2022-II).

Si ringrazia la Redazione di *AHSI* per aver concesso, a titolo gratuito, la pubblicazione su questa rivista di una sua versione in lingua italiana che è stata curata da Antonino Lo Nardo della *Fondazione Intorcetta Cultura aperta*.

## **Abstract**

The Sicilian Jesuit Francesco Brancati SJ (1607–1671) was famed for his effective missionary work in Shanghai and its environs, as well as for his literary production in Chinese. Together with 24 other missionaries in China, in 1666 he was exiled to Canton (Guangzhou). Here tensions brewed not only between the Jesuits and mendicant friars, who disagreed with the Jesuits' missionary policy, but also between the newly arrived Jesuits and those based in Guangzhou, who were not subject to the Vice-Province of China. To resolve some of these disputes, the missionaries held a conference from December 1667 to January 1668, but the acrimony became even more intense, and in the aftermath a flurry of letters was written by numerous missionaries in defence of their respective stances. Brancati's letters are particularly illuminating, as they reveal the Jesuits' personal and jurisdictional conflicts that are usually obscured in official publications. This article reproduces two of Brancati's letters which are contextualized with an introduction and annotations.

## **Introduzione**

Tra il 1666 e il 1671, i missionari gesuiti, domenicani e francescani furono esiliati a Canton in attesa di un ordine di deportazione a Macao che non sarebbe mai stato eseguito. Durante l'esilio, i missionari scrissero una ampia gamma di lettere, rapporti e trattati sui problemi che incontravano in Cina. Molti di questi scritti sono stati pubblicati in Europa all'inizio del XVIII secolo per sostenere posizioni a favore o contro la tolleranza dei riti cinesi. Queste pubblicazioni tendevano a presentare le divisioni sulla politica missionaria in termini partigiani: i gesuiti erano contrapposti ai frati mendicanti mentre opportunisti come Niccolò Longobardo SJ<sup>1</sup> e Domenico Maria Sarpetri OP (1623-82/3) venivano schierati per indebolire le posizioni degli avversari. Tuttavia, l'enorme quantità di materiali - per lo più inediti - prodotti durante questo periodo mostra, su tanti aspetti della politica missionaria, una complessità e una divisione interna molto maggiori di quanto possa apparire a prima vista.

In precedenti articoli, abbiamo presentato e analizzato testi riguardanti

due particolari dibattiti sull'adattamento pastorale alla cultura cinese che sono stati messi da parte o de-enfaticizzati nelle fasi successive della controversia sui riti cinesi: il dibattito sul fatto che ai cristiani cinesi potesse essere permesso di indossare un copricapo durante le cerimonie liturgiche in conformità con l'etichetta cinese; e il dibattito su se i cinesi che osservano le pratiche alimentari buddiste potessero essere battezzati sotto determinate condizioni.<sup>2</sup> Vorremmo qui presentare due lettere di Francesco Brancati SJ (1607-71),<sup>3</sup> missionario siciliano che prima di essere esiliato a Canton operava principalmente a Shanghai e dintorni, allora parte della provincia di Nanzhili 南直隶. Brancati nacque a Palermo nel 1607, entrò in Compagnia nel 1623 e arrivò in Cina nel 1636.<sup>4</sup> Per raggiungere Shanghai, dovette attraversare le province di Guangdong, Jiangxi, Huguang e Zhejiang. Era in contatto con molti letterati locali, e addirittura uno di loro, Cai Hefang 蔡鶴舫, gli rese visita durante la sua prigionia a Canton. Oltre a sei opere di teologia in cinese, scrisse un'opera in difesa dei riti cinesi, che fu pubblicata postuma nel 1700.<sup>5</sup> Mentre le sue lettere da Canton alludono alla con-



troveria sui riti cinesi e alle tensioni tra i gesuiti e i mendicanti esiliati a Canton, esse rivelano anche le sue preoccupazioni circa la giurisdizione e il governo della missione, la formazione dei missionari e i suoi conflitti personali con altri gesuiti.

Tra le procedure operative della Compagnia, era previsto che i singoli gesuiti potessero scrivere direttamente al Superiore Generale a Roma. Data la mole di corrispondenza dei missionari di stanza in tutto il mondo, questo metodo era un modo per i missionari di attirare l'attenzione dell'assistente regionale del Generale, che a sua volta avrebbe riferito la lettera al Superiore Generale. Brancati sembra aver usato e persino abusato del genere mentre era a Canton. Tra il settembre 1666 e il febbraio 1669, inviò sette lettere a Roma, cinque indirizzate al Superiore Generale Giovanni Paolo Oliva SJ,<sup>6</sup> e due al suo assistente italiano, Alessandro Fieschi SJ.<sup>7</sup> Come prevedibile, vi è una significativa sovrapposizione in tali lettere. Per fornire una panoramica delle preoccupazioni di Brancati per la missione, abbiamo selezionato due lettere al Superiore Generale, la prima datata 23 ottobre 1668 e la seconda datata 15 febbraio 1669. In questo articolo, riassumeremo e analizzeremo alcuni punti chiave di entrambe le lettere.

Una delle principali preoccupazioni di Brancati era quella di assicurare la gerarchia gesuita a Roma che, dopo il loro esilio, si sarebbe potuta riprendere la missione. Il crollo della missione giapponese pesava molto nella mente dei gesuiti e, sempre alla ricerca di fondi e di personale, i missionari cinesi temevano che la gerarchia di Roma potesse ritirare il sostegno. C'era anche la preoccupazione che la gerarchia avrebbe potuto dare la colpa della persecuzione al coinvolgimento di missionari come Johann Adam Schall von Bell SJ in attività secolari e potenzialmente eterodosse presso l'Ufficio Astronomico Imperiale (*Qintianjian jianzheng* 欽天監監正) a Pechino<sup>8</sup>. Brancati implora il Superiore Generale di ignorare tali preoccupazioni e di leggere invece le relazioni sulla persecuzione scritte da Giandomenico Gabiani SJ<sup>9</sup> e lui stesso che gli saranno consegnate dal procuratore Prospero Intorcetta SJ.<sup>10</sup> Per sostenere le sue affermazioni, ostenta la sua esperienza e autorità in quanto veterano della missione cinese: ha vissuto in Cina per più

di 32 anni, ha viaggiato in sei province e ha avuto rapporti con letterati, gente comune e mandarini.

In secondo luogo, Brancati elenca una litania di rimostranze contro i suoi superiori e l'amministrazione generale della missione. In particolare, si lamenta dei superiori che spesso spostano i missionari da un luogo all'altro, impedendo loro di radicarsi nel territorio e sviluppare una profonda conoscenza della gente, della cultura e della lingua locali. Come spiega, una delle principali difficoltà nel condurre il lavoro missionario in Cina era la diversità linguistica all'interno del paese. Mentre la classe dei letterati era istruita in cinese mandarino o *guan hua* 官話, la gente comune e le donne generalmente parlavano in dialetti che erano spesso reciprocamente incomprensibili. Quindi la predicazione doveva essere condotta nei dialetti locali affinché i missionari potessero essere compresi dalla popolazione generale. Per Brancati, questo significava che solo i missionari che si erano stabiliti in determinate aree potevano raggiungere il successo. Nella lettera, Brancati è profondamente critico sulle ragioni di queste riassegnazioni, accusando i superiori di spostare i missionari "non per altro che per esercitare la giurisdizione di superiore". Lamenta inoltre che i superiori mancavano di carità fraterna, spettegolando sui difetti dei loro subordinati e che quando visitavano le residenze, sembravano interessati solo alle "cose temporali" e raramente discutevano delle strategie per l'evangelizzazione.

Mentre molte di queste critiche erano formulate in termini generali, si evince rapidamente che Brancati intendeva riferirsi principalmente a due superiori: il missionario portoghese António de Gouvea SJ,<sup>11</sup> superiore della residenza gesuita a Canton, e il missionario francese Jacques Le Faure SJ (Vice Provinciale 1661-66).<sup>12</sup> Durante tutta la fase iniziale della missione, c'erano state tensioni nazionalistiche tra i missionari, specialmente dal momento in cui la corona spagnola aveva assorbito il Portogallo nel 1580. Nella lettera, Brancati accusa Gouvea di essere emblematico dello "spirito nazionale" che stava minando la fraternità dei missionari esiliati a Canton. Sorprendentemente, riferisce che Gouvea parlava incessantemente e ardentemente di guerre tra cristiani, e reclamava persino lo sterminio del po-

polo spagnolo, gridando pubblicamente "uccidete i castigliani!" (*mata castelhanos*). Secondo Brancati, il comportamento di Gouvea aveva scioccato i frati mendicanti spagnoli residenti a Canton, cioè i domenicani Domingo Navarrete OP (1610-89) e Felipe Leonardo OP (1628-77), e il francescano Antonio de Santa María Caballero OFM (1602-69), contribuendo alla rottura delle relazioni tra i gesuiti e i frati, in modo tale che "questi religiosi rarissime volte vengono alla ricreazione".

Brancati descrive anche una lunga faida tra lui e Le Faure. Sostiene di essere stato accusato da Le Faure di aver nascosto che il Superiore Generale avesse concesso a Manuel Jorge SJ l'autorizzazione a pronunciare i quattro voti solenni.<sup>13</sup> L'ostilità si intensificò quando Brancati mise in dubbio la legittimità dell'elezione di Le Faure a Vice-Provinciale nel 1666 per sostituire Matias da Maia SJ (Vice-Provinciale 1663-66),<sup>14</sup> che si trovava a Macao e non poteva recarsi a Guangzhou. Di contro, Le Faure sventò il tentativo di fuga di Brancati nel luglio 1666 da Canton a Shanghai, organizzando l'arresto dei suoi due compagni di viaggio cinesi con l'accusa inventata di furto e informando Lu Xingzu 盧興祖, il Governatore Generale del Guangdong e del Guangxi, della sua fuga. Brancati considerava questa una grave ingiustizia, perché aveva ricevuto il permesso sia dal visitatore Luís da Gama SJ<sup>15</sup> sia dall'ex vice-provinciale Matias de Maia, e perché Le Faure nascose al Governatore Generale la fuga di altri gesuiti a Macao. Nell'appendice della seconda lettera, le accuse di Brancati diventano ancora più scandalose. Riferisce che il Governatore Generale in seguito venne a conoscenza che le accuse erano false, e il funzionario che formulò la falsa accusa fu condannato a morte, mentre l'amico cristiano di Le Faure che subì l'accusa fu imprigionato, torturato e poi condannato a morte. Entrambi riuscirono a evitare la pena di morte pagando delle tangenti. Brancati accusa poi Le Faure di essere stato coinvolto in una lite tra ubriachi a casa di Shang Zhixin 尚之信, il figlio maggiore del Governatore di Guangzhou, Shang Kexi 尚可喜. Queste accuse forniscono informazioni su alcune delle tese relazioni interpersonali tra i gesuiti, che di solito sono oscurate dalle loro fonti pubbliche. Il tentativo di Brancati di demolire la reputazione di



Le Faure fallì, perché nel 1673 Le Faure fu nominato vice-visitatore.

Mentre Brancati non mostra alcuna animosità personale nei confronti del Visitatore Luís da Gama, trova insoddisfacente il suo governo della missione. Per Brancati, era stato inopportuno che Gama avesse annullato la Conferenza di Canton sui copricapi durante la Messa perché era di stanza a Macao e aveva poca comprensione delle usanze cinesi. I suoi consiglieri a Macao appartenevano principalmente alla Provincia del Giappone ed erano meno accomodanti nei confronti dei rituali e della cultura locali rispetto ai gesuiti della Vice-Provincia della Cina. Una critica simile è rivolta anche contro il predecessore di Gama, il Visitatore Sebastião da Maia SJ (Visitatore 1650-58),<sup>16</sup> il quale raccomandava che le due regioni meridionali del Guangdong e del Guangxi fossero trasferite dalla Vice-Provincia della Cina alla Provincia del Giappone. Questa decisione fu poi emanata dal Superiore Generale Goswin Nickel SJ,<sup>17</sup> nel 1658, senza consultare il Vice-Provinciale. Per Brancati, la formazione e il carisma dei gesuiti nella provincia del Giappone erano incompatibili con la missione cinese, che richiedeva sensibilità ai costumi locali, conoscenze linguistiche e un temperamento gentile necessario per stringere amicizie con la classe dei letterati. Quindi, nella sua lettera, Brancati si oppone fermamente al suggerimento di alcuni e cioè che la Vice-Provincia della Cina fosse riunita alla Provincia del Giappone, e sostiene che questa sarebbe “*la totale ruina di questa missione*”.

L'unico superiore che sfugge alla censura di Brancati è il vice-provinciale Feliciano Pacheco SJ,<sup>18</sup> che descrive come “*un uomo di molta edificazione e di dolci costumi*”. Secondo Brancati, Pacheco, nonostante fosse portoghese, non mostrava sentimenti nazionalistici. Difende Pacheco dalle critiche secondo cui la salute e le capacità mentali dello stesso non fossero all'altezza del compito di governare la missione; tuttavia, a causa di conflitti giurisdizionali, l'autorità di Pacheco era molto indebolita. Mentre i gesuiti erano esiliati a Canton, Luís da Gama pose Pacheco sotto l'autorità di Gouvea, seguendo la regola che i gesuiti che visitano un'altra residenza sono soggetti all'autorità del superiore di quella residenza.<sup>19</sup> Per Brancati, la rigida applicazione di questa regola a Canton

minava l'indipendenza della Vice-Provincia, perché un gesuita che lasciasse la residenza per qualche attività doveva chiedere il permesso a Gouvea, che non apparteneva alla Vice-Provincia. Per Brancati, lo spirito di questa regola non comprendeva la loro situazione a Canton perché i gesuiti della Vice-Provincia non erano visitatori occasionali, ma erano stati esiliati lì ormai da oltre tre anni.

In terzo luogo, le lettere rivelano la visione di Brancati su come dovrebbe svilupparsi la missione cinese. Soprattutto, rivela di essere fermo nel sostenere il metodo di Ricci, cioè “l'esempio dei nostri predecessori”, nel trattare con i letterati, ed è preoccupato per l'opposizione di alcuni gesuiti (appartenenti principalmente alla Provincia del Giappone) all'approccio di Ricci. Esprime la necessità di un giusto equilibrio tra un apostolato diretto verso le comunità cristiane e un apostolato indiretto verso i letterati. Egli stesso era attivamente impegnato con le comunità cristiane di Shanghai, ma la lettera rivela la sua preoccupazione che una generazione più giovane di gesuiti non apprezzasse tanto l'apostolato attraverso i libri e l'interazione con i letterati. Di conseguenza, sottolinea la necessità di selezionare missionari che fossero già ben equipaggiati intellettualmente e che fossero disposti a studiare la cultura e la lingua cinese, compresi i dialetti locali. Per Brancati, quindi, la qualità più importante del missionario era l'umiltà.

Brancati era anche desideroso di fondare un clero nativo cinese. L'esilio dei gesuiti a Canton aveva reso dolorosamente chiaro a lui e a molti altri missionari l'importanza di formare un clero indigeno. Mentre tutti gli europei, con l'eccezione di alcuni domenicani nascosti nel Fujian, erano confinati a Canton, l'unico sacerdote cinese, Gregorio López OP (Luo Wenzao 羅文藻, 1617-91), si muoveva liberamente in tutta la Cina senza sospetti. L'ostacolo principale, tuttavia, era che sarebbe stato difficile istruire i seminaristi cinesi in latino, la lingua in cui si celebrava allora il rito romano. Quindi un clero cinese poteva essere formato solo se poteva celebrare la liturgia nella sua lingua madre in conformità con le disposizioni del breve papale *Romanae Sedis Antistes* emanato da Papa Paolo V nel 1615.<sup>20</sup> Nella seconda lettera, Brancati cita che Ludovico Buglio SJ<sup>21</sup> stava traducendo e componen-

do numerose opere in cinese per facilitare la formazione di un clero indigeno, come il Messale Romano e un manuale confessionale.

Rispetto ai rapporti tematici o annuali, singole lettere come queste due di Brancati gettano nuova luce sulla complessa dinamica in atto tra gli oltre venti missionari in Cina. Dopo una prima tappa di fraternità e solidarietà negli anni 1666 e 1667, all'inizio del loro esilio, i dibattiti sulle pratiche missionarie e sui riti cinesi avevano messo in luce un importante divario tra l'apostolato diretto promosso dai frati domenicani e francescani e anche dai gesuiti più giovani, e l'apostolato più dotto ereditato da Matteo Ricci.

### Nota filologica

Nel produrre queste trascrizioni, abbiamo mirato a migliorare la leggibilità correggendo e modernizzando l'ortografia. Ad esempio, la “h” muta in parole come “uomo” e “aver” non sono state riprodotte quando incoerenti con l'ortografia standard; le consonanti doppie sono corrette in consonanti singole (“cossi” diventa “così”) e viceversa (“lege” diventa “legge”); la desinenza “-tione” è stata trascritta come “-zione”); “et” è trascritto come “ed”. Poiché queste correzioni ortografiche sono abbastanza ovvie e non influenzano in alcun modo il significato, non sono state contrassegnate. Le maiuscole sono state modificate per conformarsi alle pratiche moderne (cioè “Cristiano” diventa “cristiano”). Alcune forme grammaticali arcaiche sono state modernizzate, anche se non abbiamo modernizzato il vocabolario arcaico. Anche la punteggiatura è stata modificata. Tutte le abbreviazioni sono state scritte per esteso e indicate con parentesi quadre.

#### Lettera 1: Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (23 ottobre 1668), Guangzhou

Trascrizione a cura di Daniel Canaris & Robert Danieluk SJ, note a cura di Daniel Canaris e Thierry Meynard SJ

[219<sup>r</sup>]

23 Ottobre 1668, Canton

P[adre] Brancato



M[ol]to R[everen]do in C[rist]o P[adre] N[ostro]

La venuta del p[adre] Prospero Intorcetta, eletto da questa Viceprov[inci]a cinese per procuratore a V[ostra] P[aternità], non permette che io in particolare dia avviso a V[ostra] P[aternità] di molte cose che occorrono in questa afflitta Viceprov[inci]a perché, il p[adre] di presenza, ne sarà co[n]sapevole V[ostra] P[aternità].<sup>22</sup> Alcune però che dipendono dall'esperienza, come io sono di già trentadue an[n]i che mi ritrovo nella coltura di questa parte della vigna del Sig[no]re, ed ho camminato per sei provincie le maggiori di questo vasto impero ed ho trattato no[n] solo co[n] letterati e plebei, ma ancora con gran quantità de' mandarini, e molti di loro de' supremi, così chinesi come tartari, ardisco di dare a V[ostra] P[aternità] notizia di qualche cosa che, da V[ostra] P[aternità] saputa, sarà ancora profittevole alla nostra missione.

E prima d'ogn'altro, umilmente chiedo alla V[ostra] P[aternità] che dia animo a' desiderosi di coltivare la vigna del Signore che no[n] si sgomentino per la presente persecuzione, perché all'arrivo loro confidiamo nella D[ivi]na Bontà che il tutto starà quieto; perché queste severità e proibizioni di ordinario tanto durano, quanto gl'emuli che le mossero stan[n]o in alto colle dignità, e questa finita no[n] vi è chi le promova. Esempio di ciò puol esser la prima persecuzione, la quale se bene no[n] fu così universale, fu no[n]dimeno più crudele, perché ancora furono i nostri tutti banditi, e due, dopo molti mesi di prigione, furono crudamente bastonati e in gabbie di legno, co[n] guardie di soldati, furono mandati alla provincia di Cantone; fu saccheggiata, e poi dirupata la chiesa di Nankino [Nanjing 南京] ed i p[adri] tutti per quattro o cinque an[n]i stettero nascosi;<sup>23</sup> e finalmente, sbassato il colao [gelao 閹老]<sup>24</sup> persecutore, tornarono i p[adri] come prima alla coltura delle loro chiese, senza sturbo veruno; e di questa maniera van[n]o ancora li travagli che patiscono li naturali del medesimo regno, molti de' quali io ho veduto co[n] gl'occhi propri.

Li soggetti mandati da V[ostra] P[aternità] a questa missione, la maggior parte sono da superiori di queste bande,

adesso per uno, adesso per altro pretesto, mutati e mandati per altre missioni con gran detrimento di quest'anime che restano prive della coltura cr[isti]ana. V[ostra] P[aternità] si degni dar ord[in] e sopra ciò.

Alcuni, o molti ancora in questi ultimi dieci an[n]i, che sono entrati di nuovo nella missione, [219<sup>v</sup>] spinti da no[n] so che loro fervore, ne' ministeri spirituali della coltura de' cr[isti]ani no[n] vogliono seguire le consuetudini introdotte da' p[adri] antichi e praticate per tanti an[n]i, e sono perciò seguiti disordini di no[n] poco momento, ed ancorché siano stati avvisati, e da superiori e da altri p[adri], no[n] perciò hanno mutato stile.<sup>25</sup>

Quelli soggetti che si sono impiegati in altre missioni, poco sono profittevoli per questa nostra sinica missione, nella quale vogliono introdurre le co[n]suetudini a questa sconvenevoli, che perciò ancora priego la V[ostra] P[aternità] che ordini che li soggetti mandati a questa Viceprov[inci]a no[n] siano tratti da superior[i] per altri affari o missioni, ma subito avendo l'occasione opportuna si mandino alla missione dove sono da V[ostra] P[aternità] inviati.<sup>26</sup>

Quelli che V[ostra] P[aternità] manda devono esser di già sacerdoti ed uomini fatti, perché li fervori de' nostri studenti di Europa facilmente svaniscono e si raffreddano nelle scuole dell'India, ed entrando nelle missioni poco sono profittevoli a sé e meno agl'altri.<sup>27</sup>

Uomini che furono una volta buttati dalla Comp[agni]a, l'esperienza mostra che no[n] vagliono per questa missione, e particolarmente in uno che fu mandato da superior[i] a fare il noviziato la seconda volta dentro della missione (e ciò no[n] so con quanta prudenza), il quale dopo aver fatti i voti, per due o tre an[n]i i che stette nella missione, diede malissima edificazione, così a' nostri come a' secolari, e fu di nuovo buttato dalla Comp[agni]a e lui, infelice, disse poi a' p[adri] domenicani che i n[ost]ri della Comp[agni]a lo buttarono perché seguiva l'opinione de' p[adri] domenicani nella predicazione dell'evang[el]o contra quella che seguono i nostri; così copriva le colpe com[m]esse. Ciò mi disse un p[adre] domenicano: il p[adre] f[rate]

Domenico di S[an] Pietro.<sup>28</sup>

V[ostra] P[aternità], per la cura paternale che tiene di tutti noi, deve ben bene esser informato da' p[adri] provinciali e rettori del naturale di quelli che han[n]o da venire alla missione della Cina, che sia piacevole e mite, e no[n] focoso ed ardente, perché il tratto co[n] li chinesi tutto consiste in piacevolezza, grazia ed umiltà, e con ciò si guadagnano e l'anime e le loro volontà; e co[n] l'ardore ed iracundia ambedue le cose si perdono. Oh, quanto abbiamo patito, e tutta la missione ha patito, per questi ardori ed iraco[n]di zeli. Piacesse a Dio che fossimo tutti stati pecorelle. R[everendissimo] P[adre] N[ostro], è punto questo di som[m]a importanza così necessario per la propria salute, come per la salute di quest'anime.

Come stiamo tra gentili e nuovi cr[isti]ani, quelli soggetti che furono applicati alla cura di qualche chiesa ed in essa per qualche tempo si esercitarono ne' ministeri della cr[isti]anità, no[n] si devono facilmente e senza notabile occasione mutare per altro luogo, perché, quantunque la lingua mandarina sia comune, la lingua particolare di ogni terra [220<sup>r</sup>] assai diversa, e questa ordinariamente parla la gente comune e le don[n]e tutte, tra quali co[n]siste la maggior parte della cr[isti]anità; e con queste mutazioni perdono molto i cr[isti]ani per no[n] intendere a proposito la lingua del nuovo p[adre] ed a' p[adri] si dà gran travaglio in voler apprendere nuove lingue, e l'esperienza ha dimostrato che dove è stata co[n]tinua l'assistenza di un padre, la cr[isti]anità ha notabilmente moltiplicato, e dove sono succedute queste mutazioni, no[n] solo no[n] ha cresciuto il numero de' fedeli, ma ha mancato; fuori di questo siamo poi chiamati da' gentili *Yêu Sēm* [youseng 遊僧], che vuol dire "bonzi vaghi", che van[n]o di qua e di là, ne han[n]o luogo fermo, ed è gente molto sprezzata da' chinesi.<sup>29</sup> Inoltre, l'amicizia co[n] tratta con mandarini, più che necessaria in questa missione, si perde e no[n] è facile al nuovo p[adre] il guadagnarla. So che uno o due superiori fecero di queste mutanze no[n] per altro che per esercitare la giurisdizione di superiore, e succedessero de' scandali tra cr[isti]ani, e volendo dopo compor le cose, si vennero a disgustare alcuni p[adri], e tra loro e



col sup[er]ior[e], co[n] qualche dispendio della carità.

Ha un abuso nella missione assai contrario alla carità, ed è che alcuni scrivono per nuove i difetti di qualche p[adre], e come la penna è corrente, un difetto ordinario, passando per molte penne, comparisce molto difforme, con discapito della fama del nostro fratello. Chiedo a V[ostra] P[at]ernità che voglia scrivere una l[ette]ra alla missione esortandoci alla carità fraterna, e che i difetti de' nostri fratelli si riferiscano solo a' superiori co[n]forme alla regola e no[n] ad altri.

Han[n]o mancato in ciò alcuni de' superiori maggiori,<sup>30</sup> i quali, o nelle l[ette]re missive o ne' ragioname[n]ti facevano menzione de' difetti de' suoi sudditi, saputi o nelle visite o per altra via. Ed una volta un p[adre], avvertendo un p[adre] vicep[ro]vinciale che nella ricreazione parlava di tali difetti, rispose che ciò diceva per trattenimento; e con ciò ancora van[n]o alcune cose che, potendosi interpretar bene, si pigliano al contrario, tutto per opra dell'inimico che no[n] ama la carità.

V[ostra] P[at]ernità, per sua molta carità, potrebbe ancora scrivere a' superiori maggiori che nelle visite delle residenze trattino co[n] i p[adri], che han[n]o di quelle cura, del modo e de' mezzi per promuovere la cr[isti]anità e l'aumento de' fedeli, perché in trentadue an[n]i che sono in questa missione, o mai o rarissime volte ho udito di ciò far menzione, e la visita solo se ne passa in cose temporali ed altre di poco momento.

Avvisi loro ancora che per amor del Signore trattino i loro sud[d]iti co[n] piacevolezza e benignità, perché la scabrosità<sup>31</sup> della lingua cinese, la difficoltà delle lettere e libri cinesi, il mancamento molte volte delle cose necessarie con altre cose travagliose che occorrono nelle missioni, richiedono questo piacevol modo di carità. Di già sono trenta e più an[n]i che un nostro, oppresso dall'umor melanconico, si inforcò da [220<sup>v</sup>] se stesso,<sup>32</sup> ed uno a tempi nostri fu fama che, per disgusti datigli da un superiore, se ne morì. Almeno i superiori nel dare degli ordini no[n] dovrebbero essere subitanei, ma dargli dopo di essere bene

informati, e co[n] cautela, e non come fece un p[adre] superior maggiore che, dando cert[o] ordine ad un p[adre], gli scrisse ancora come il tal p[adre] el tal padre gli avevano detto ci[ò] in co[n]sulta, e di qua poi nacquero no[n] pochi disgusti tra p[adri].

Scriva ancora V[ostra] P[at]ernità contra lo spirito nazionale che corre molto, e nella ricreazione in questa casa di Cantone, il più delle volte da un p[adre] in particolare, che è il superior di casa il p[adre] Antonio Gouvea,<sup>33</sup> no[n] si parla d'altro che delle guerre tra principi cr[isti]ani, e no[n] già per via di istoria, ma co[n] un certo ardore, assai scusato, dicendo pubblicamente: "*mata castelhanos, mata castelhanos*";<sup>34</sup> co[n] poca edificazione, per no[n] dir molto scandalo, offendendo co[n] ciò il superior[ior]e de' p[adri] domenicani che co[n] due altri religiosi e[d] un p[adre] francescano stan[n]o nell'esilio per la fede co[n] noi, li quali sono castigliani.<sup>35</sup> Or questo religioso, ven[n]e un giorno alla mia camera co[n] queste parole: "Padre mio, no[n] posso più. Vengo da V[ostra] R[iver]enza per allargarmi un poco il cuore". E dimandandogli io il perché, mi rispose: "Il p[adre] superior[ior]e no[n] mi lascia quietare. In tutte le occasioni, or d'una maniera or d'un'altra, sempre mi irrita, parlando contro la nazione spagnola, che la vuol vedere estinta, e questo no[n] è spirito di religione". Lo consolai per quanto mi fu possibile, ma il p[adre] superior[ior]e, per molto che sia stato avvisato, no[n] si emenda, e perciò questi religiosi rarissime volte vengono alla ricreazione. Un altro p[adre] tiene ancora il med[esim]o spirito. Ma ci edifica molto il p[adre] vicep[ro]vinciale Feliciano Pacheco che, co[n] esser portoghese, è inimico di questi ragionamenti.

È ordine di V[ostra] P[at]ernità e degl'altri r[everendissimi] p[adri] gli suoi antecessori, che in questo regno della Cina guardino le feste e i digiuni della chiesa romana, e fu questo ordine promulgato per tutta la Viceprov[inci]a. Con tutto i sup[er]ior[i] portoghesi vogliono che si guardi il rito di Portogallo e di Macao. È bene che V[ostra] P[at]ernità sia di ciò consapevole.<sup>36</sup>

È difficile che il p[adre] visitatore,<sup>37</sup> che sempre sta in Macao, e co[n] i suoi

co[n]sultori che mai videro i costumi chinesi, vogliano determinare cose appartenenti a' riti sinici contra il costume de' chinesi e contra l'opinione comune de' padri della Cina, ma di ciò darà a V[ostra] P[at]ernità più chiara notizia il p[adre] procurat[or]e Prospero Intorcetta.

L'esser i nostri conosciuti da mandarini ed intierati questi delle cose d[ell]a nostra S[an]ta Legge, della [221<sup>r</sup>] nostra professione e del nostro modo di vivere, è cosa più che necessaria per il buo[n] progresso della cr[isti]anità, come bene mostra l'esempio de' nostri antepassati. Or alcuni de' nostri, per non aver ben sciolta la lingua o per particolare inclinazione amando di star raccolti, sussurrano contro quelli che trattano con letterati e mandarini, e sono disturbo a molte cose di servizio del Sig[no]re. Dovrebbe ciascuno impiegare il talento che il Sig[no]re ci ha dato, il quale regolato col timore della S[an]ta Obbed[ienz]a, sempre sarà di molto servizio di S[an]ta D[ivi]na Maestà.<sup>38</sup>

Per nessuna maniera è espediente che entrino in questi tempi vescovi nella Cina, perché di già san[n]o i tartari, per via di alcun malo cr[isti]ano, come i vescovi sono capi della cr[isti]anità, e perciò nel principio della persecuzione si fece molta inquisizione da loro sopra questo, principalmente che nella corte di Pekino [Beijing 北京] si sparse che venivano vescovi, per una lettera che uno di questi s[igno]ri vescovi scrisse al nostro p[adre] Diego le Faure, di cui egli fu in Francia discepolo. Non niego che a suo tempo no[n] sia necessario un vescovo per poter dar gl'ordini sacri alla gente naturale di questo regno, che in ogni mancamento di sacerdoti europei, possano attendere alla promulgazione del S[an]to Evangelo, ed al presente vi è un p[adre] domenicano che va correndo le cr[isti]anità, senza esser conosciuto,<sup>39</sup> e ben ancor il vero che per far sacerdoti chinesi vi occorrono molte difficoltà, ma la divina grazia sarà potente per poterle smaltire.<sup>40</sup>

Il punto seguente ben so che altri lo scrivono a V[ostra] P[at]ernità, ma io no[n] posso lasciar di notarlo. Questi p[adri] francesi, che in questi ultimi dieci anni sono di nuovo entrati nella missione, come no[n] si accomodano



facilmente agl'usi antichi della missione ed al modo di trattar colla gente cinese, ed alcuni prorompendo in certe furie disusate a udirsi da chinesi, mostrano no[n] esser molto proporzionati alle fatiche di questa missione. V[ostra] P[aternità] che la regge, saprà in ciò come governarla.<sup>41</sup>

Furono date due provincie del regno della Cina, co[n] buon zelo da un p[adre] visitat[or]e, alla provincia di Giappone,<sup>42</sup> perché i nostri in quelle spargessero il seme del S[an]to Evangelo, ma come i padri della Provincia di Giappone usano ne' ministeri d[ell]a cr[isti]anità e nel tratto co[n] chinesi di modo assai differente di quello de' p[adri] di questa Viceprov[inci]a, segue che, oltre l'esser tenuti in poco [221<sup>v</sup>] conto e chiamati col titolo infame di "bonzi" e di "demoni stranieri",<sup>43</sup> come chiamano ancora tutti quelli di Macao, nuociono no[n] poco a' nostri che stan[n]o o nell'altre provincie, quando colà si sa che siamo tutti della med[esim]a specie. Inoltre, la vicinanza di Macao, dove molti no[n] dan[n]o buona edificazione a' mercadanti chinesi che là stan[n]o, fa che la nostra Santa Legge no[n] abbia quella fama e quel santo nome che gli si deve. Per la qual causa, trenta e più an[n]i sono, fu co[n]cluso così da' p[adri] Giapponesi come chinesi, che in questa città di Cantone no[n] si fondasse chiesa, ma bastava mandar in missione un p[adre] una o due volte l'an[n]o per udir le confessioni di quei pochi cristiani che in essa stan[n]o, li quali no[n] sono altri che alcuni schiavi fuggiti da Macao e fatti soldati del tartaro; perché, quanto alla gente del paese, per quanto ho possuto conoscere in questi tre anni che qui stiamo, no[n] arrivano i cr[isti]ani a trenta o quaranta; ma il p[adre] procuratore darà a V[ostra] P[aternità] ragguaglio più minuto, come ancora sopra il governo di questa casa nella quale un vicepro[vincia]le co[n] tutta la sua Viceprov[inci]a stan[n]o sudditi ad un p[adre] di una resid[enz]a, e ben picciola resid[enz]a, con gli inco[n]venienti che sono occorsi che il med[esim]o p[adre] racconterà a V[ostra] P[aternità].<sup>44</sup>

Il nostro p[adre] vicep[rovincia]le Feliciano Pacheco è uomo di molta edificazione e di soavi costumi. Non co[n]tenta ad alcuni de' nostri dicendo che la di lui capacità no[n] abbraccia il governo

di questa missione. Ma io per me penso che fu mandato da Dio in questi tempi ed in questa casa di Cantone dove stiamo, perché colla sua modestia e pazienza, soffrendo molti inco[n]tri e disgusti che gli dà il p[adre] sup[er]ior[e] di questa casa,<sup>45</sup> fa che in casa si stia co[n] pace e quiete, che altrimenti no[n] sarebbe così. E quanto alla capacità, quantu[n] que no[n] sia in grado molto alto, no[n] però gli manca in grado sufficiente e bastante per il governo; solo gli manca la memoria che perse notabilmente in una gravissima infermità gl'an[n]i addietro, ma col passar degli an[n]i di già ne ha ricuperato buona parte. Oltre che, governando così le cose ordinarie come le straordinarie per sé il p[adre] visitatore di Macao, no[n] è di sturbo questo mancamento.

Nella missione vi è necessità che due o tre p[adri] si applichino *ex professo* allo studio de' libri sinici, e ciò no[n] in qualsivoglia modo, come tutti fin hora abbiamo fatto, ma che totalmente attendano questo studio nel quale possono essere molto più avvantaggiati gli ingegni europei a quelli de' chinesi.<sup>46</sup> Ed allora potran[n]o questi esser ottimi maestri nella lingua e lettere siniche a nuovi che [222<sup>r</sup>] entrano nella missione. Potran[n]o o rivedere ed emendare i libri co[m]posti da' nostri senza che andiamo mendicando questa emendazione da' letterati secolari. Potran[n]o tradurre i libri sacri, messale, officio e la Sacrata Scrittura ancora conforme il privilegio che tiene la missione dal som[m]o Pontefice,<sup>47</sup> provvisione necessaria per li sacerdoti naturali di questo regno, quando a suo tempo si faran[n]o. E questi p[adri], dovrebbero i superiori no[n] impiegarli nelle missioni o altre occupazioni che impediscano i loro studi, perché oggi, tirando quattro o cinque p[adri], non vi è tra gl'altri chi sappia molte lettere, e la ragione si è perché, appena sapendo balbutire la favella cinese, sono da' sup[er]ior[i] applicati ne' ministeri della cr[isti]anità co[n] molto loro travaglio e poco frutto de' cr[isti]ani, per no[n] intendere bene le parole del p[adre]; e questo dan[n]o poi è assai difficile da risarcire per le occupazioni che sopravengono. Oltre che si rende a loro difficile il trattar co[n] letterati e gente grave, ne possono senza chiara favella spiegar loro i misteri della nostra S[an]ta Fede o altre dottrine e scienze proprie di noi; e ciò è causa

ad alcuni di star melanconici e disco[n]tenti nella missione.<sup>48</sup>

Per questa stessa ragione, sarebbe necessario che quelli soggetti che vengono di Europa per questa missione (come il più delle volte è necessario che si fermino in Macao per molti mesi), per no[n] perder questo tempo, dimorassero in una delle case che tiene questa Vicep[rovincia] in Macao, le quali adesso stan[n]o vuote; ed alcun p[adre] de' vecchi loro insegnasse i principii della lingua sinica, perché nel Collegio per molto che facciano, tutto quel tempo è perso; è sarebbe cosa di no[n] poco momento in questi tempi tartarei e di persecuzione, quando entrano i nuovi nell'intimi del regno, saper parlare qualche cosa per no[n] esser conosciuti nel cammino e nelle dogane che si passano.<sup>49</sup>

Pretendono alcuni p[adri] della Prov[inci]a di Giappone per loro carità unir questa Viceprov[inci]a a quella di Giappone, no[n] avvertendo che ciò è la totale ruina di questa missione; piacesse al Sig[no]re che questa Viceprov[inci]a, no[n] dico che fosse unita, ma neppure sapesse il nome di Macao, perché in questa persecuzione la maggior inquisizione che si fece sopra noi fu se avevamo commercio colla città di Macao. Alche risposero gli nostri che erano esaminati che, tirando le lettere che per là passavano, no[n] avevano con Macao commercio nessuno; e questo tenore e modo di rispondere guardiamo ancora adesso, mentre stiamo in questa città di Cantone. Particolarmente che questa città di Macao sta come assediata dalle continue guardie de' tartari che no[n] lasciano né entrare né [222<sup>v</sup>] uscire uomo né cosa veruna; e se talora entra ed esce alcuna cosa, tutto si fa secretamente, e quando sono scoperti, si perde la roba ed agl'uomini vi è pena della vita. E tutti giudicano che finalmente i tartari han da buttar fuori i portoghesi e spianar la città di Macao, se il Sig[no]re no[n] usa delle sue co[n]suetudine misericordie. Che perciò par che fu ispirazione del Sig[no]re il tentare il cam[m]ino per terra per entrar in questo regno, come ebbe ordine il p[adre] Giovan[n]i Grueber<sup>50</sup> dal p[adre] Gosuino Nickel<sup>51</sup> predecessore di V[ostra] P[aternità]. Ancor vi resta il cammino di Manila, assai più facile che quel di Macao, perché il com[m]ercio dei chinesi con Manila per molto





che i tartari proibiscano il com[m]ercio del mare, nondimeno sempre dura per il gran guadagno che ne tirano i chinesi, ed essendo naturali del paese, poca o niuna difficoltà han[n]o nell'imbarcarsi o sbarcarsi in vari luoghi ed isole vicine, altrimenti di quel che succede in Macao, che subito sono conosciuti e per la gente li navigli differenti dai navigli chinesi.<sup>52</sup>

Se alcuno scrive che la persecuzione mossa dai tartari fu per causa della matematica, della quale aveva cura il p[adre] Giovan[n]i Adamo,<sup>53</sup> sappia V[ostra] P[aternità] che no[n] va per il cammino diritto, no[n] è bene informato di quel che passò, come potrà vedere per le relazioni che si mandano ed io ne mando a V[ostra] P[aternità] una brevissima, nella quale però si co[n]tiene il tutto.<sup>54</sup>

Queste sono le cose principali che mi parve di proporre a V[ostra] P[aternità] per bene di questa nostra missione. Gloriosa nello stato presente, perché *digni habiti sumus pro Nomine Iesu contumelia[m] pati*,<sup>55</sup> alle quali tutte per la sua paternal provid[enz]a darà V[ostra] P[aternità] quegli ordini che il Sig[no]re per sua maggior gloria gli ispirerà; ed io per fine gli domando la sua santa bened[izion]e e mi raccomando nelle sue S[an]te orazioni e sacrifici, co[n] quelli dell'universa Comp[agn]ia nostra S[an]ta Madre. Dalla città di Quām ceū [Guangzhou 廣州], metropoli d[el]la provincia di Cantone [Guangdong 廣東] nel regno d[ell]a China. 23 O[tto]bre 1668.

Di V[ostra] P[aternità]

Umilis[sim]o servo e figlio nel Sig[no]re.

Francesco Brancato.

## Lettera 2: Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (15 febbraio 1669), Guangzhou

Trascrizione a cura di Daniel Canaris, note a cura di Daniel Canaris e Thierry Meynard

[277<sup>r</sup>]

15 febr[ai]o 1669, Canton

P[adre] Brancato

Gra[tia] & pax Chri[sti]  
M[ol]to R[everen]do in Cr[isto] P[adre] N[ostro]

Colla occasione di due navi di mercadanti olandesi, scrivono due nostri p[adr]i<sup>56</sup> al Sig[no]r Gio[vanni] Blao,<sup>57</sup> il quale gl'anni addietro mandò alle stampe l'*Atlante sinico* composto dal p[adre] Martino Martini<sup>58</sup> d[ell]a nostra Compag[n]ia, e come quello fu m[ol]to accetto a' lettori, il Sig[no]re Blao ne cavò no[n] picciolo guadagno; scrivono adesso questi due p[adr]i, ancor fiam[m]inghi, che voglia pigliar altrui il carico di mandare alle stampe la *Filosofia politico morale dei chinesi* libro composto dal n[ost]ro p[adre] Prospero Intorcetta,<sup>59</sup> soggetto della provincia di Sicilia, che fu eletto da questa Vicepr[ov]incia sinica per procur[ator]e a V[ostra] P[aternità],<sup>60</sup> e già alli 21 di gennaio del 1669 partì da Macao; il qual libro no[n] dubito che sarà accetto alla n[ost]ra Europa per la curiosità della materia, ed anco sarà utilis[sim]o ai nostri che tocchi dal Sign[ore] vorrà[n]o entrare al travaglio di questa parte d[ell]a vigna del Sig[no]re; colla presente occasione torno ancor io a scrivere il co[m]pendio della p[rim]a via, in questa seconda.<sup>61</sup>

Già per il p[adre] procur[ator]e mandai a V[ostra] P[aternità] una piena ma breve relazione della persecuzione mossa da' tartari co[n]tro la nostra S[an]ta Legge, oltre la copiosissima relazione che ne scrive a V[ostra] P[aternità] il p[adre] Domenico Gabiani.<sup>62</sup> La so[m]ma è che crescendo ogni giorno vie più il num[er]o dei cr[isti]ani e 'l trionfo della fede, li bonzi ed anco i mori crepavano di rabbia<sup>63</sup> e co[n] loro ancora tutti i seguaci di queste maledette sette, tra quali ve n'erano dei grandi, i supremi magistrati, i quali, e per loro particolari interessi e per la devozione degli idoli ed odio della fede, mal soffrivano che il re tanto favorisse il p[adre] Adamo, frequentando la chiesa del p[adre] Adamo, così a minuto sedendo e parlando nella camera del p[adre] con tanta familiarità quanta si poteva sperare da un cordial amico, dimand[an]do molto in particolare de' misteri d[ell]a nostra S[an]ta Legge, fino a dirgli un giorno Giovanni Adamo: "Se io mi faccio cr[isti]ano, ho da guardare co[n] grande osserva[n]za i precetti di questa legge". Stando poi per morire, no[n] potendo il p[adre]

aver entrata per vederlo, gli offerse un memoriale, nel quale co[n] grande effecacia ed affetto desidera[n]do salvargli l'anima, l'esortava al conoscime[n]to del vero Dio; e il re leggendolo ne pianse e disse: "Quest'uomo sì che mi vuol bene; dategli da mia parte che quando io sarò migliorato da questa infermità (essendo di 27 an[n]i di età gli nacquero i vaioli)<sup>64</sup>, voglio farmi cr[isti]ano"; ma come no[n] era del n[umer]o degli eletti, poco dopo se ne morì senza il conoscime[n]to del creatore. Lasciò per erede del regno un suo figlioletto di 8 an[n]i, e tra tanto com[m]esse il governo del regno a 4 de' suoi grandi li quali al principio favorirono per qualche tempo al p[adre] Adamo nell'esteriore, supposto che nel didentro erano suoi capitali inimici, dubitando che il re fanciullo no[n] si [ad]domesticasse col p[adre] o altri predicatori della n[ost]ra S[an]ta Legge, e l'inducessero o a farsi cr[ist]iano o a favorirla come aveva fatto il morto re padre. Non mancavano altri idolatri inimici che uniti co[n] i bonzi e co[n] i mori, vedendo la disposizione de' magistrati ben com[m]oda a' loro disegni, raccolsero da per tutto gran som[m]a di argento ed oro, perle grossissime e gioie di gran valuta, e co[n] questi di tal maniera accesero le lor volontà contro la S[an]ta Legge che tutti risolutame[n]te si unirono a volerla sbandire dal regno colla morte ed esilio de' predicatori di quella. Fu scelto come capitano di questa impresa un uomo perverso e da tutti per tale conosciuto, ma assai favorito da un de' quattro governatori, che si chiamava Succa Saccà,<sup>65</sup> finto amico de' nostri, ma capitalis[sim]o o inimico della fede cr[isti]ana. Accusò quell'uomo malvagio, per nome [277<sup>v</sup>] yām quām siēn [Yang Guangxian 楊光先]<sup>66</sup> il p[adre] Giova[n]ni Adamo e gl'altri p[adr]i che, sotto il pretesto di predicare, esortavano i popoli a ribellione e che con i perversi e falsi dogmi di quella lor legge come era predicar per Dio un uomo che per misfatti fu fatto morire in una croce, e che co[n] spruzzare un poco di acqua sulla fronte o capo de' cr[isti]ani si rimettevano loro tutti i peccati ecc., che perciò, senza essere intese le ragioni de' nostri contra le chiare menzogne dell'accusatore, fu co[n]dan[n]ato ad esser tagliato in pezzi il p[adre] Adamo e gli compagni che stavano nella corte; dopo 40 bastonate (bastando alle volte solamente dieci per uccidere un uomo) fossero mandati in



esilio negl'ultimi confini della Tartaria.<sup>67</sup> Il Sig[no]re però, che aiuta gli in[n]nocenti, mentre che il re fanciullo colla Regina avola leggevano questa iniqua sentenza, mandò un terremoto così grande nella corte che cascarono in più di cento parti le mura della corte, rovinarono molte case, e cadde dalle mani d[ell]a Regina il foglio di quella iniqua sentenza; e ciò due volte co[n] due terremoti. Impauriti i governi diedero la libertà a quasi tutti gli incarcerati, ma lasciarono ancora incatenati i nostri perché no[n] solo stavano in prigione, ma era ciascun di loro incatenato co[n] nove filza di catene che circondavano tutto il corpo, il peso delle quali pesava di cento libre, ed il capo di una di queste stava inchiodato sopra un ceppo di legno che quattro gagliardi uomini appena l'avrebbero potuto spingere da terra, oltre alle guardie di soldati che di e notte guardavano ciascun de' p[adr]i. Ma come il Sig[no]re vuol esser obbedito anco da' suoi nemici e ribelli, poco avanti al tramo[n]tar del sole fece tre volte di nuovo tremar la terra e così liberarono li tre p[adr]i i dalla prigione, ma vi lasciarono tuttavia il p[adre] Adamo, il quale finalmente dopo un mese, più e più volte esaminata la sua causa, in più tribunal fu dichiarato in[n]nocente.<sup>68</sup> Uccisero però questi empì giudici cinque cr[isti]ani del Tribunale della Matematica, non già per causa della fede, ma perché avevano errato nelle cose appartenenti al officio loro; ma come questa colpa che loro imponevano fosse comune ad altri matematici gentili, uccisero solo i cr[isti]ani e lasciarono i gentili.<sup>69</sup> Ma no[n] ostante che fossero i p[adri] dichiarati in[n]nocenti delle colpe che loro furono imposte, tuttavia, perché erano predicatori, gli diruparono la chiesa orientale, e quella dove dimorava il p[adre] Adamo, che stava nella parte occidentale, fu data colla casa in premio delle sue malvagità al pessimo *yâm guâm siên* [Yang Guangxian 陽光先] a cui altresì co[n]ferirono i governatori l'officio di cancellario d[ell]a matematica, che per venti e più an[n]i i co[n] tanta puntualità aveva esercitato il p[adre] Adamo. Furono chiamati tutti i p[adr]i che stavano per le prov[inci]e e alla corte, e dopo alcuni mesi furono mandati in esilio alli 13 di [settem]bre del 1665 nella prov[inci]a di Cantone, dove adesso stiamo 3 p[adri] di S[an] Domenico, uno di San Fran[ces]co e 19 della Comp[agni]a, della quale altri due,

il primo an[n]o dell'esilio, infermarono e passarono da questa a miglior vita.<sup>70</sup> Stiamo in nostra chiesa senza guardie, entrando ed uscendo a nostro piacere, e sebbene ci fu proibito l'esercizio d[ell]a nostra S[an]ta Religione, nulladimeno il tutto si esercita senza sturbo veruno, e di quando in quando ancor si battezza qualcheduno.<sup>71</sup> Li p[adr]i della corte ancor esercitavano questi s[an]ti ministeri, ma co[n] più cautela, 3 altri p[adri] di S[an] Domenico stan[n]o nascosti nella prov[inci]a di Fo-Kiën [Fujian 福建] e van[n]o visitando quei cr[isti]ani.<sup>72</sup> Un altro p[adre] per essere naturale della China è andato ancor scorrendo per molte cr[isti]anità senza pericolo nessuno.<sup>73</sup> Morì il p[adre] Giovan[n]i Adamo santamente in Pekino alli 15 di Agosto del 1666.

Mostrò la sua giustizia il Sig[no]re co[n] uno de' 4 governatori del regno, quegli che pretese an[n]ichilare la n[ost]ra S[an]ta Legge e tagliare in pezzi al p[adre] Adamo, perché pochi giorni dopo che il re fanciullo cominciò da per sé governar, fu per [278r] suo ordine strangolato, ed uccisi ancora tutti figli e nepoti e quanti ve n'erano della di lui prosapia, le don[n]e furono date per schiave a questo ed a quello, i beni furono dal re confiscati, solo di argento ed oro vi trovarono duecento milioni; così finì questo uomo inimico del nome cr[isti]ano che pensava estinguerlo.

Vengo adesso alle cose d[ell]a n[ost]ra Comp[agni]a. Il p[adre] visitatore Luigi de Gama ha posto il nostro p[adre] vicep[rovincia]le<sup>74</sup> per suddito del sup[er]iore di q[ues]ta resid[enz]a di Cantone,<sup>75</sup> co[n] tutta la Viceprov[inci]a a d[ell]a China, camminando per quella regola: *Quando quis iter faciens transit ecc.* Ma noi stiamo qui son già tre an[n]i, e no[n] di passaggio. Il p[adre] vicep[rovincia]le essendo suddito, così dichiarato dal p[adre] visitat[or]e, consideri V[ost]ra P[at]ernità come possa governare la sua Vicep[rovincia]le ed i sudditi come la passano; basta dire che per uscir di casa per andar a far un poco di esercizio bisogna dimandar licenza a tre sup[er]iori: al sup[er]iore della casa, al vicep[rovincia]le ed al p[adre] ministro, perché assegni un famiglio per acco[m]pagnar il p[adre].<sup>76</sup> Inoltre il p[adre] sup[er]iore di casa esercita co[n] tanta autorità questa sua giurisdizione

che grida quando si va a dar conto al p[adre] vicep[rovincia]le, il quale ha patito e patisce no[n] poco per il modo co[n] che vien trattato da questo sup[er]iore di casa, ma egli co[n] molta virtù il tutto soffre e dà molta edificazione. È stato co[n] più e più lettere di ciò avvisato il p[adre] visitat[or]e, ma senza frutto veruno, sicché restano i p[adr]i sconsolati.

Vuole il p[adre] visitat[or]e che sia tra chinesi segno di river[enz]a lo stare col capo scoperto, essendo appreso questa nazione molta discortesìa e grande irriv[erenz]a lo star scoperto nelle pubbliche azioni, no[n] solo tra gli eguali, ma tra gli inferiori co[n] sup[er]iori fino dinanzi al re si sta col capo coperto, fuorché la stessa foggia della berretta, che sta attaccata co[n] cordelli sotto la gola, richiede lo star im[m]obile sopra la testa la berretta. Per questa causa sono di già quasi cinquanta anni che si otten[n]e breve dal so[m]mo Pontefice di poter il sacerdote celebrare col capo coperto,<sup>77</sup> come stavano i cr[isti]ani che ascoltavano la messa, parendo a tutti som[m]a indecenza e poco rispetto far quella tanto sacrosanta azione col capo scoperto. Or no[n] ostante il breve di S[ua] S[anti]tà inviatoci dal P[adre] N[ost]ro G[enerale] di quei tempi, ordina il p[adre] visitat[or]e che così i p[adri] come i cr[isti]ani stiano nelle pubbliche funzioni ecclesiastiche (tirando solo il sacerdote nella messa) col capo scoperto, seguendo in ciò il parere di soli tre p[adri] – nuovo uno, e due di pochi[ssim]a esperienza – contro il parere di quindici p[adri] d[ell]a Comp[agni]a a i più vecchi e sperimentati; e perché il p[adre] vicep[rovincia]le ha voluto difendere questo costume del coprirsi de' chinesi come cosa concessa dal papa co[n] breve particolare inviato a questa missione dal N[ost]ro R[everendo] P[adre] G[enerale], perché si concede al sacerdote il celebrare col capo coperto, perché li chinesi hanno per riverenza tener il capo coperto, laonde si segue chiaramente l'assioma delle scuole: *prop[ter] quod unu[m]quodque tale et illud magis ecc.*, difendendo dunque questo il p[adre] vicep[rovincia]le col parere di tutti fuorché 3.<sup>78</sup> Non solo no[n] accetta il p[adre] visitat[or]e le ragioni, ma ha straordinariamente mortificato il detto p[adre] vicep[rovincia]le, cosa certo da stupire che in cosa che lui no[n] sa



né ha mai veduta, voglia far un ordine così co[n]trario al costume de' chinesi e indirettame[n]te diverso dalla co[n]ces[sion]e del som[m]o Pontefice.

È ancora molto difficoltoso che il p[adre] visit[ator]e abbia da definire cose appartenenti alle cose politiche ed esterne col consiglio e parere de' consultori della prov[inci]a di Giappone, i quali p[adri] usano diversis[sim]o modo nel tratto politico e nientemeno differente di quello che siano queste due nazioni: Giappone e China. Da ciò si segue ancora che dà gran disturbo alla nostra missione l'esser entrati p[adri] della prov[inci]a di Giappone a predicare nelle prov[inci]e d[all]a China, perché questi usando nel trattar con chinesi quei modi e termini che sono differenti da loro costumi, fan[n]o ancor dan[n]o a noi altri, mentre san[n]o che siamo tutti una cosa. Il visit[ator]e è utile quando visita e vede con gl'occhi propri le necessità così sp[iritua]li come temporali de' suoi, ma quando no[n] visita, no[n] è di molto proficuo per le prov[inci]e quanto più, che il p[adre] visit[ator]e e che adesso sta in Macao, facendo egli il tutto, poco o niente lascia governare a' provinciali e sup[erior]i im[m]ediati. Inoltre, no[n] risponde o assolutamente alle l[ette]re che se gli scrivono, o a certe cose particolari che se gli [278<sup>v</sup>] domandano. Si lamentano di ciò no[n] solo i nostri, ma ancora questi religiosi domenicani che qui stan[n]o, li quali avendogli scritto più lettere sopra il particolare della riv[erenz]a cinese tenendo il capo coperto, a nessuno di loro ha dato nessuna risposta.<sup>79</sup>

Erano, come V[ostra] P[aternità] sa bene, alcune cose co[n]troverse tra p[adri] domenicani e li nostri di questa missione. L'an[n]o passato si fece una giunta di tutti i missionari sopra molte cose che nella missione occorrono, e questi buoni religiosi nelle risoluzioni sempre co[n]corsero colla maggior parte de' voti.<sup>80</sup> E così speravano che loro si avevano da co[n]formare con quel che seguono ed insegnano i nostri. Ma quando videro che il p[adre] visit[ator]e e messe le mani sopra le risoluzioni fatte nella giu[n]ta e ne volse mutare alcune, tra quali una è la riv[erenz]a col capo coperto, ed egli vuol che sia riv[erenz]a a lo stare col capo scoperto,<sup>81</sup> dissero: "Noi ci siamo in queste risoluzioni con-

formati colla maggior parte, ancorché fossimo di contrario parere, ma giacché il p[adre] visit[ator]e, contra la risoluzione comune, le muta a suo modo, noi ancora seguiremo il n[ost]ro parere, come per l'innanzi". E così per loro quelle risoluzioni no[n] han[n]o vigor niuno, part[icolarment]e ché il p[adre] visit[ator]e, come dissi, no[n] ha fin hora, dopo mezz'an[n]o, a niuna delle loro lettere dato risposta.<sup>82</sup>

Alcune delle nostre chiese sono state usurpate da' mandarini tartari per abitarvi dentro. Altre ancora restano quelle di *Xám hàì* [Shanghai 上海], che per tutto sono 61 (delle quali io avevo la cura) per misericordia del Sig[nor] e tutte stan[n]o in piedi ed i cr[isti]ani procedono coll'antico fervore; co[n] tutto che alcuni si siano alquanto raffreddati, han[n]o i catechisti battezzato nel tempo d[ell]a persecuzione da tre mila, di nuovo frequentano le chiese e fan[n]o la loro congreg[azion]e come prima solo gli mancano sacerdoti.

A me è successo un caso il quale, no[n] per lamentarmi, ma per dar conto a V[ostra] P[aternità], come da figlio indegno al suo padre in Cr[ist]o, no[n] posso lasciar di racco[n]tare. Saran[n]o o da 8 an[n]i già che, avendo io avuta la cura della Vicepr[ovinci]a per alcuni mesi per la morte del p[adre] vicepr[ovinci]ale,<sup>83</sup> il p[adre] Diego Fabro,<sup>84</sup> no[n] so per qual sua immaginazione, affermò co[n] giuramento al p[adre] vicepr[ovinci]ale, che successe che fu il p[adre] Simone da Cugna, che io aveva nascosta la profess[ion]e di 4 voti, venuta da Roma per il p[adre] Manoel Giorge, cosa falsissima e senza verun fondamento, e quel che è più, il med[esim]o al d[et]to p[adre] Manoel Giorge, co[n] che com[m]osse questo p[adre] contro di me, di man[ier]a che per tutto questo tempo fino al dì d'oggi no[n] può aver meco pace no[n]ostante che si prese di ciò informazione, e da sup[erior]i di Macao fu scritto che mai si era mandata tal profess[ion]e, e ciò fu notificato al d[et]to p[adre] Manoel Giorge dal p[adre] Ignatio da Costa, allora vicepr[ovinci]ale, e da V[ostra] P[aternità] ven[n]ero l[ette]re, come quella prof[ession]e che lui fece, per detto del p[adre] Fabro, fu invalida; e così il d[et]to p[adre] Manoel Giorge, dopo cinque an[n]i, stando in Pekino, nel tempo d[ell]a persecuzion

e tornò validamente a professare; il che supposto, così dall'uno come dall'altro ho patito qualche cosa per amor del Sig[no]re, e dal p[adre] Fabro ancor patito ingiurie gravi in presenza di cr[isti]ani chinesi, e per cosa della q[ua]le io niente sapeva, ma due cr[isti]ani che le intesero, se ne scandalizzarono, ed uno gli disse: "V[ostra] R[iverenza] spesso esorta a noi altri a no[n] esser superbi, ed io adesso ardisco di esortar a V[ostra] R[iverenza] a no[n] esserlo, lasciando di chiamar queste ingiurie al p[adre] che no[n] sta presente". L'altro cr[isti]ano andò a racco[n]tare il passato a due de' nostri, e questi ne avvisarono l'admonitore, e 'l p[adre] admonitore ne avvisò il p[adre] Fabro, il quale era sup[erior]e in luogo del p[adre] vicepr[ovinci]ale, e 'l p[adre] Fabro mi ven[n]e a dar sodisfazione, stando io in letto indisposto.

Arrivati a Cantone, io che aveva lasciate quasi 60 mila anime in preda a lupo,<sup>85</sup> vedendo che 4 p[adri] erano mandati dal p[adre] Fabro a Macao per pigliar aria, trattai col p[adre] visit[ator]e e gli chiesi licenza, co[n] certa limosina mandatami da cr[isti]ani, per tornar secret[ament]e alle mie pecorelle, e perché era io certis[sim]o che il p[adre] Fabro mi aveva da sturbare, dimandai quella licenza tra me e lui, e così me la co[n]cesse, come co[n]sta per due sue l[ette]re che tengo in mia mano.<sup>86</sup> Comunicai e mostrai le d[et]te l[ette]re al p[adre] Stanislao Torrente ministro,<sup>87</sup> il quale colle limosine che io aveva [279<sup>v</sup>] mi provvide di barca e di compagni, e e 'l dì med[esim]o che dovevano partire quei p[adri] per Macao, quel med[esim]o ancor io mi imbarcai, lasciai la sera in[n]anzi l[ette]re per il p[adre] Fabro sup[erior]e e per il p[adre] Antonio Govea che in quei giorni visitava questa casa ed anco per altri p[adri], dando lor conto della licenza avuta dal p[adre] visit[ator]e e, dove andava, a che fine andava, co[n] qual comp[agn]a andava ecc., lasciando tutte le d[et]te l[ette]re nelle mani del p[adre] ministro; di più mostrai le l[ette]re del p[adre] visit[ator]e ad uno de' p[adri] domenicani co[n] cui aveva co[n]fidanza che guarderebbe secreto.<sup>88</sup> Ma tutte queste cose no[n]ostanti, il p[adre] sup[erior]e Diego Fabro, per mezzo di un cr[isti]ano suo conosciuto, otten[n]e scrittura da un mandarino che diceva come quelli che [accom]pagnavano<sup>89</sup> avevano rubato cose d[all]



a chiesa, e perciò mandava gente armata per pigliarli, infamando gravemente due cr[isti]ani che venivano meco. Or tra tanto che questi venivano a caccia di me, no[n] è credibile gli schiamazzi che per suo mezzo si fecero in casa, part[icolarmente] dal p[adre] Manoel Giorge; il bello è che voleva il med[esim]o p[adre] Fabro dare avviso al viceré della mia andata no[n] avvertendo che mandando egli 4 p[ad]ri per pigliar aria in Macao ben poteva io senza pericolo andare secretamente e andare a visitare i cr[isti]ani, poco importando che io mi allo[n]tanassi un poco più. Anzi maggior pericolo era l'andata a Macao, perché questa città, se bene no[n] dista più che cinque o sei giorni da questa metropoli di Cantone, nulladimeno fu dichiarata esser fuori li co[n]fini del regno, e perciò l'andarvi era soggetto a gravis[sim]e pene.<sup>90</sup> Con quello che scrisse il p[adre] Fabro sopra questa mia partita, co[n] gl'altri da lui com[m]ossi fecero stupire il p[adre] visit[ator]e, solo scriverò fedelmente uno o due [paragrafi] delle l[ette]re che mi scrisse il p[adre] vicep[rovincia]le Matias de Maia che stava in Macao sopra ciò.

In una delli 8 di luglio 1666 così dice: “Ebbero due l[ette]re di V[ostra] R[iverenza], una delli 4, l'altra delli 24 di giugno. Ambedue parlavano dell'andata di V[ostra] R[iverenza] per aiutare le cr[isti]anità di Xám hai [Shanghai 上海] e Sùm Kiám [Songjiang 松江], e mi pareva bene tra gl'altri quel mezzo che alcuni di questo collegio venissero in cotesta metropoli, e da questa partissero alcuni degli antichi missionari per le loro antiche missioni, e così io lo proposi a' p[ad]ri di costà. È pur il vero che quando il p[adre] visit[or]e mi co[m]municò che V[ostra] R[iverenza] voleva andare alla sua missione, mi occorsero due cose: l'una l'esser V[ostra] R[iverenza] infermo (mi travagliava di quando in quando la podagra), l'altra l'esser V[ostra] R[iverenza] colà molto conosciuto; ma soggiu[n]si però che vi erano beni maggiori che prevalevano a queste due cose. Il modo co[n] che V[ostra] R[iverenza] oprò nell'andare così il p[adre] visit[or]e come io assentammo, che fu zelo e buon intento di V[ostra] R[iverenza], posto che di là ci scrissero tanti pericoli per questa andata, che ci fecero stupire, no[n] lasciamo però di bias[i]mare quelli tanti schiamazzi, e si poteva

nasco[n]dere la venuta qua del p[adre] Fabro (perché il med[esim]o p[adre] Fabro ancor voleva andar in Macao co[n] gl'altri p[ad]ri che di sopra dissi per pigliar aria), ancor si poteva nasco[n]dere l'andata di V[ostra] R[iverenza], ma a me mi par molto necessario che si pigli certa informazione del modo come fu richiamato V[ostra] R[iverenza] dal suo viaggio, e se vi fu chi disse che V[ostra] R[iverenza] fosse preso per gente della giustizia o co[n] altre somiglianti maniere, perché queste so[n]o cose molto gravi e dissimulandosi possono alle volte esser occasione di gravi scandali. Il mal è che già perché succedessero somiglianti modi di parlare quando volevano che io ritornassi per Macao nel tempo delle imbrogliate (questo pretendeva lo stesso p[adre] Fabro), perché un certo p[adre] affermò che si voleva no[n] so chi servire dell'autorità del viceré della prov[inci]a, chiedendog[li] che mi facesse ritornar in Macao, ma no[n] già preso ecc. (è verso il fine d[ell]a l[ette]ra così soggiunge), ma come io adesso finisco il mio officio, al mio successore appartiene verificar questo pu[n]to ed a V[ostra] R[iverenza] di informarlo bene di quanto passò ecc.”

Dopo 8 giorni di cam[m]ino tornai per questa casa, soffrendo il tutto per amor del Sig[no]re e 'l p[adre] visit[ator]e gustò del mio ritorno per li pericoli (vani però) che gli furono scritti. Egli ancora, il p[adre] visit[ator]e, in una [terza] l[ette]ra co[n]firmandomi [279<sup>v</sup>] l'andata, soggiungeva che gli pareva bene che io scopriessi la mia intenz[ion]e a' sup[er]ior[i] di qua, se pur no[n] vi fosse qualche inco[n]veniente notevole, e che gliene dessi avviso; ma questa l[ette]ra io lessi nella barca dopo aver partito, e l'inco[n]veniente altro no[n] era che io sapeva di certo che il p[adre] Fabro mi aveva da impedire. È ancora da considerare che passati due o tre mesi dal mio ritorno, il med[esim]o p[adre] Fabro andò a lamentarsi col nuovo p[adre] vicep[rovincia]le il p[adre] Feliciano Pacieco che no[n] si provvedeva alle missioni, e si offeriva ad andarvi, e 'l med[esim]o p[adre] vicep[rovincia]le mi disse ciò, e la risposta fu: “V[ostra] R[iverenza] p[adre] Fabro impedì nel mezzo del cam[m]ino al p[adre] Brancati che vi andava. Con che ragione adesso V[ostra] R[iverenza] si lamenta?” Il p[adre] visit[ator]e tutta-

via volse che io gli scrivessi li motivi che io aveva per entrar di nuovo alla coltura d[ell]a vigna del Sig[no]re. Io glieli scrissi. Approvogli et ordenò al p[adre] vicep[rovincia]le che mi mandasse, e dopo me ancora due altri p[ad]ri, ma fin ora no[n] avuto esecuzione quest'ordine. Questo tutto è passato, pensando ancor io per che causa il p[adre] Fabro si sia meco portato alquanto freddo. Mi occorreva una causa, e co[n] tutto che io no[n] l'am[m]etta, non voglio celarla a V[ostra] P[at]ernità. Fu eletto il p[adre] Fabro per sostituto del p[adre] vicep[rovincia]le nel tempo che bisognava guardarsi l'interstizio ecc.<sup>91</sup> Io dissi che quella elezione no[n] fu valida e giuridica, perché nell'elezione no[n] si guardi la forma ordinata dal R[everendo] P[adre] G[enerale], cioè che l'elezione fosse fatta co[n] co[n]sulta de' co[n]sultori della prov[inci]a nella quale dovessero ancora entrare alcuni de' vecchi professi. Or nella co[n]sulta dove lui fu eletto, no[n] vi entrò nessuno de' consultori d[ell]a vicep[rovincia], né se ne domandò il parer loro né altro nessuno de' vecchi professi, ma solo il p[adre] vicep[rovincia]le Ignazio da Costa co[n] tre p[ad]ri professi che allora no[n] avevano più che uno o due an[n]i di missione. Io ne avvisai il d[et]to p[adre] Fabro. Con tutto mi som[m]etteva alla di lui obbed[ienz]a, ma il p[adre] no[n] rispose alla mia lettera. Questa causa, come dissi, mi occorre, ma io no[n] l'am[m]etto e giudico il p[adre] uomo spirituale e che no[n] va co[n] questi punti, e la colpa di tutto si deve alle mie imperfezioni e poca mortificazione, che perciò solo ho racco[n]tato a V[ostra] P[at]ernità quel che mi passò, come dandogli co[n]to d[ell]a mia co[n]scienza.<sup>92</sup>

Come questi mercadanti olandesi continuano il com[m]ercio co[n] questo regno d[ell]a China, giudicandolo così V[ostra] P[at]ernità sempre sarebbe buono aver qui nella missione qualche p[adre] fiammingo per servizio del Sig[no]re.

Finalmente, grazie infinite alla divina bontà, il re della China, il giorno della natività del Sig[no]re del 1668, mandò a chiamare i nostri p[ad]ri che stavano in Pechino, parlò co[n] loro e tornò ad usare de' n[ost]ri nelle cose d[ell]a matematica.<sup>93</sup> E così fra poco speriamo che ha da finire il nostro esilio, e risuscitan-

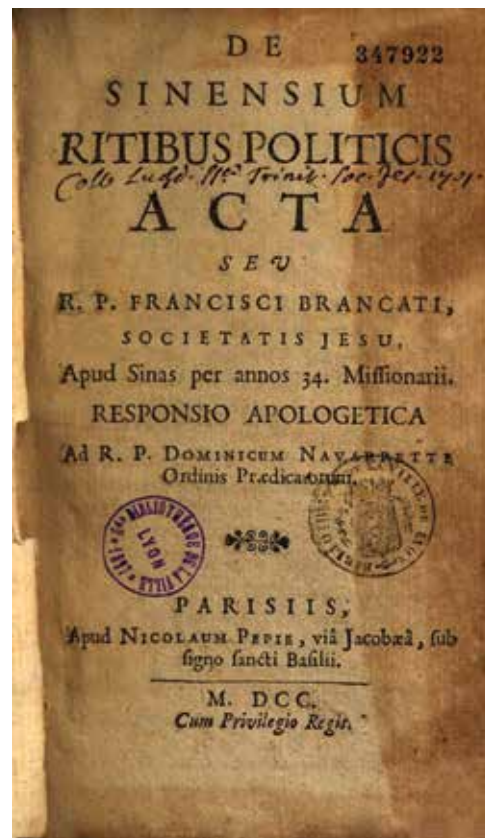


do la nostra missione tornaremo col d[i-vi]no favore alle nostre chiese, e di qua V[ostra] P[aternità] potrà intendere che no[n] fu causa la matematica perché fosse perseguita la nostra S[an]ta Legge da' Tartari, ma volendo perseguire la Legge e suoi predicatori, cavillarono ancora tutte le lor cose et azioni, e co[n] queste la matematica,<sup>94</sup> come quella che gli stessi nostri nemici dicevano era il mezzo unico per propagare la nostra S[an]ta Legge, e che per ciò noi la professavamo per in[n]escare co[n] quella ed indur la gente a farsi cr[isti]ana, laonde V[ostra] P[aternità] per amor del Sig[no]re no[n] tralasci di mandar soggetti, tra quali vi sia sempre qualche matematico, così pratico come speculativo. E come adesso siamo in penuria di soggetti, e quelli che vi sono nella missione, parte vecchi, parte infermi, vi è gran bisogno di nuovi missionarii. Qui in Macao ancor ve ne sono due molto atti per questi chinesi e che desiderano entrare nella miss[i]on[e], e sono il p[adre] Giovan[ni] Maldonato<sup>95</sup> ed il p[adre] Giovan[ni] Haynin<sup>96</sup>, de' quali il p[adr]e co[n] grande istanza dimandò la miss[i]on[e] d[ell]a China, e come questi sono ritenuti dal p[adre] visit[ator]e per la prov[inci]a di Giappone, erano sconsolati, le missioni del Giappone sono tutte serrate, ed il p[adre] Filippo Marini<sup>97</sup>, procur[ator]e della prov[inci]a di Giappone, no[n] è ancor arrivato, perché andava co[n] no[n] so che ambasciata al re di Cochincina, ed ha molto che no[n] si ha nuova di lui che perciò restano sospesi. [280\*]

Finalmente è parer di quasi tutti d[ell]a miss[i]on[e] che bisogna usar di sacerdoti religiosi naturali del proprio regno d[ell]a China, perché la S[an]ta fede costantemente si vada propagando; e così si van[n]o da' nostri traslatando in lingua sinica le cose necessarie per i sacerdoti. Il p[adre] Luigi Buglio<sup>98</sup> ha per le mani il messale co[n] una som[m]a di casi di coscienza; gl'altri, come ancor nuovi, poco a poco si van[n]o apparecchiando per altre opere conforme il breve che abbiamo dal som[m]o Pontefice poter traslatar la Sacra Scrittura ed altri libri sacrali ecc.<sup>99</sup>

V[ostra] P[aternità] per amor del Sig[no]re ci provveda di sacre im[m]agini, così in olio come stampate, grandi per le chiese e piccole per gli oratori e devozione de' cr[isti]ani. Devono colà

avvertire che le s[an]te no[n] devono comparire con piedi scalzi per essere ciò assai ignominioso tra chinesi, e che gli s[an]ti uomini abbiano di modo accom[m]odata la luce della testa o diadema, che quasi paiano coperti, né abbiano la capigliatura molto lunga, né che molto comparisca, che abbiano più del devoto e modesto che dell'arte e magisterio de' pittori. Per fine faccio a V[ostra] P[aternità] profonda river[enz]a e mi raccomando alle or[azi]oni s[an]ti sacrifici di V[ostra] P[aternità] e di tut-



Frontespizio dell'opera di Brancati in difesa dei riti chinesi

ta la comp[agni]a dalla città di Quaon Cheū [Guangzhou 廣州] metropoli della prov[inci]a di Cantone nel regno d[ell]a China. 15 di febb[raio] 1669.

Di V[ostra] P[aternità]

Francesco Brancati

\* Gli terremoti orrendi con altri stupendi prodigi che successero in questo regno nell'an[n]o 1668 cominciando dalli 25 di luglio per più di 40 giorni continui, morendo in quelli infinita quantità di persone, aprendosi nella terra profondissime voragini, scorrendo sangue da un monte che si aprì, e dopo si subissò senza più comparire. Molte città e ville ancora totalmente si

rovinarono, o per la veemenza de' terremoti, o per l'inondazione de' fiumi. Le campane sonarono da per se, per li tetti delle case in molti luoghi si udirono voci confuse. Nella provincia di Hònân [Hunan 湖南] cadde dall'aria un dragone di smisurata grandezza, morto però e senza capo; ma ancora di questo prodigio no[n] abbiamo ferma certezza, ma come di ciò ne van[n]o a V[ostra] P[aternità] le relazioni intiere, no[n] mi stendo più oltre cosa notevole, quel che successe a tutti coloro che concorsero ad impedirmi l'andare alla missione. Il vicerè di cui si [scriveva]<sup>100</sup>, si infuriò per se stesso il governat[or]e che uscì colla scrittura infamatoria delli due cr[isti]ani che avevano rubato cose d[all]a chiesa, fu privato dell'ufficio e condan[n]ato a morte. Il cri[sti]ano, amico del p[adre] Fabro, che procurò la d[et]ta scrittura, fu messo [in] prigione, patì molte torture ne' piedi e fu altresì co[n]den[n]ato a morte. Ambidue però a forza di argento riscattarono la vita. La gente che ven[n]e per richiamarmi, uno di loro che veniva ben armato, subito<sup>101</sup> che ritornò, infermò a morte, ma guarì. Due altri presero il capitale di alcune lor mercatantie e negozi. Ma più di tutto strano fu il caso del p[adre] Fabro, perché essendo co[n] vitato dal figlio primogenito del Regolo che governa l'armi di questa prov[inci]a a di Cantone, che era suo amicus[sim] o essendo questo principe già caldo col vino, perché il p[adre] Fabro gli diede una risposta che al principe no[n] piacque, come ancora due altri p[adri] che ancor furono co[n]vitati, e ciò perché no[n] intendevano il parlar del principe che stava alquanto fuor di sé; ma 'l principe lasciando gl'altri due, mandò a legare colle braccia indietro al p[adre] Fabro, gli fece dare da un soldato, stando il p[adre] ginocchioni, dinanzi a lui molti schiaffi, caricandolo di pessime ingiurie; final[men]te per il med[esim]o soldato, gli mandò a strappar la barba, la qual strappata, volse che gliela mostrasse. Dopo entrò dentro lasciandolo così legato, e passate due ore ven[n]ero soldati che lo slegarono, stettero a ciò presente li due p[adri] senza poter aprir bocca né poter aiutarlo. Così passò il neg[oz]io.<sup>102</sup>

Al molto R[everendo] in Cr[ist]o P[adre] N[ostro], N[ostro] P[adre] Giovan[ni] Paolo Oliva, Prep[os]ito G[enerale] della Comp[agni]a di Giesù

## OPERE CITATE

### Fonti manoscritte

Ajuda. Biblioteca da Ajuda (BA)

MS 49-IV-62, ff. 748v-752v: “Breve relação da residência e missão de Cantão de 1670”.

MS 49-IV-62.1569, ff. 197v-198v: Lettera di Domingo Navarrete a Luís da Gama (22 aprile 1668).

MS 49-IV-62, ff. 144r-149r: Lettera di Domenico Sarpetri a Luís da Gama (18 novembre 1668).

Roma. Archivio Storico Propaganda Fide (APF)

SRC *Indie Orientali e Cina* (1623-1674), vol. 1, ff. 272r-299r: Lettera di Antonio de Santa María Caballero a Luís da Gama (9 aprile 1668).

SRC *Indie Orientali e Cina* (1623-1674), vol. 1, ff. 299v-312v: Lettera di Antonio de Santa María Caballero a Luís da Gama (9 dicembre 1668).

Roma. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

*Jap-Sin* I 10: *Sishu*, 6 voll., con annotazioni di Francesco Brancati, 1637-38.

*Jap-Sin* 112, ff. 183-222: “Breve relatione della persecuzione mossa da Tartari contro la Legge Christiana e suoi Predicatori nell’anno del Signore 1664” (a mano di Brancati); *Jap-Sin* 130, ff. 1-90 (copia fatta a Roma).

*Jap-Sin* 158, f. 49: Lettera di Domenico Sarpetri a Luís da Gama (11 dicembre 1668).

*Jap-Sin* 162, ff. 135-139: Lettera di Francesco Brancati ad Alessandro Fieschi (10 settembre 1666).

*Jap-Sin* 162, ff. 202-203: Lettera di Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (9 dicembre 1667).

*Jap-Sin* 162, ff. 219-222v: Lettera di Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (23 ottobre 1668).

*Jap-Sin* 162, ff. 224-247v: Lettera di Francesco Brancati ad Alessandro Fieschi (16 dicembre 1668).

*Jap-Sin* 162, f. 248: Lettera di Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (17 dicembre 1668).

Fondo gesuitico 730/1, ff. 83-85: Lettera di Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (25 gennaio 1669).

*Jap-Sin* 162, ff. 277-280v: Lettera di Francesco Brancati a Giovanni Paolo Oliva (15 febbraio 1669).

### Fonti primarie pubblicate

*Acta Cantoniensia authentica in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Iesu circa ritus Sinenses approbata est communi consensu Patrum Dominicanorum, & Jesuitarum, qui erant in China; atque illorum subscriptione firmata*. Paris, 1700.

Brancati, Francesco SJ. *De Sinensium ritibus politicis acta, seu R. P. Francisci Brancati, Societatis Iesu, apud Sinas per annos 34 missionarii responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarrete Ordinis Praedicatorum*. Paris :

Nicolas Pepié, 1700.

Caballero, Antonio de Santa María. *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*. Translated by Louis Champion de Cicé. Paris : Louis Guérin, 1701.

*Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus ex Tabulario ejusdem S. Congregationis deprompta*. 2 vols. Rome: Ex Typographia Polyglotta, 1907.

Cummins, J. S., ed. *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Gabiani, Giandomenico SJ. *Incrementa Sinicae ecclesiae, a Tartaris oppugnatae, accuratâ & contestatâ narratione è Sinarum Imperio à R.P. Joanne Dominico Gabiani Societatis Iesu anno salutis 1667 perscripta, ab Austriacâ ejusdem Societatis Provincia accepta & exhibita, anno 1673*. Vienna: Leopold Voigt 1673.

Navarrete, Domingo. *Controversias antiguas y modernas de la mission de la gran China*. Madrid: Imprenta Real, 1679.

*Regulae Societatis Iesu*. Kerkrade: Typis N. Alberts, 1898.

### Fondi secondarie

Bertuccioli, Giuliano. “Brancati, Francesco”. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1971, 822-824

Bottazzi, Emilio. “Francesco Brancati e la questione dei riti cinesi”. In *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, ed. by Alcide Luini. Roma: Istituto Italo Cinese, 1985, 59-70.

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

Casacchia, Giorgio. “Due documenti poco noti sulla chiesa del Brancati a Sciangai”. *Intorcettiana* 2 (2019) : 86-87.

Dehergne, Joseph SJ. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma : Institutum Historicum S.I., 1973.

Jennes, Joseph. “A propos de la liturgie chinoise. Le Bref Romanae Sedis Antistes de Paul V (1615)”. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2 (1946): 241-54.

Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 69. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2009.

Meynard, Thierry SJ. “Could Chinese Vegetarians Be Baptized? Part 2: The Canton Conference and Prospero Intorcetta SJ’s Report of 1668”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 88, no. 2 (2019): 285-341.

———. “Could Chinese Vegetarians Be Baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon SJ’s Report of 1668”. Translated by Thierry Meynard and Daniel Canaris. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 87, no. 1 (2018): 75-145.

———. “For the Record: The Canton Exile of the Missionaries (1666-1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin”. *Annales Missiologici Posnanienses* 25 (2020): 147-85. (La versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo «Per la cronaca: l’esilio di Canton dei missionari (1666-1671) del gesuita polacco Szpot Du-

nin», è stata pubblicata in *Intorcettiana* 6 (2021): 16-27).

Meynard, Thierry SJ, and Hongfan Yang. “To Wear or Not to Wear a Hat during Mass? The Canton Conference and Giovanni Francesco de Ferrariis SJ’s Report of 1688”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 90, no. 179 (2021): 5-61.

Moran, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. London ; New York : Routledge, 1993.

Pfister, Louis SJ. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l’ancienne mission de Chine, 1552-1773*. 2 vols. Chang-hai: Imprimerie de la mission catholique Orphelinat de T’ou-Se-We, 1932.

Standaert, Nicolas SJ, ed. *Handbook of Christianity in China*. Leiden: Brill, 2001.

Wyngaert, Anastasius van den, ed. *Sinica franciscana*. Vol. 2. Quarrachi-Florence: Collegium S. Bonaventurae, 1933.

### Electronic Sources

Gramatowski, Wiktor SJ. “Jesuit Glossary: Guide to understanding the documents”. Trans. Camilla Russell. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu, 2013. <<http://www.sjweb.info/arsi/documents/glossary.pdf>>.

## NOTE

\* Daniel Canaris, dopo aver completato il dottorato di ricerca presso l’Università di Sydney nel 2017, ha ricoperto incarichi post-dottorali in Germania, Inghilterra, Cina e Stati Uniti. Dal 2022, è Research Fellow e docente presso la School of Languages and Cultures dell’Università di Sydney.

\*\* Thierry Meynard SJ è professore presso il Dipartimento di filosofia dell’Università Sun Yat-Sen e Direttore del Research Center on Canton and Foreign Cultural Exchanges. È autore di: *The Jesuit Reading of Confucius* (Brill, 2015), *Confucius Sinarum Philosophus* (IHSI, 2011) e co-autore del *Jesuit Chreia in Late Ming China* (Peter Lang, 2014).

\*\*\* Robert Danieluk SJ è nato nel 1969 a Terespol (Polonia), ed è gesuita dal 1988. Dopo il dottorato in storia presso l’École Pratique des Hautes Études (Parigi, 2004), ha cominciato a operare nell’ambito dell’Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI).

<sup>1</sup> Niccolò Longobardo, \*10.IX.1565 Caltagirone (Italia), SJ 1582 Messina (Italia), †11.XII.1655 Pechino (*DHCJ* III, 2411-12).

<sup>2</sup> Meynard e Yang, “To Wear or Not to Wear”; Meynard, “Could Chinese Vegetarians Be Baptized?” e “Could Chinese Vegetarians Be Baptized? Part 2”.

<sup>3</sup> Francesco Brancati, \*1607 Palermo, SJ 14.VIII.1623 Napoli, †1.V.1649 Shanghai (*DHCJ* I, 521-22).

<sup>4</sup> Per altre informazioni sulla vita e le opere di Brancati, vedi Bertuccioli, “Brancati, Francesco”; Bottazzi, “Francesco Brancati e la questione dei riti cinesi”; Casacchia, “Due documenti poco noti sulla chiesa del Brancati a Sciangai”; Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 35; Pfister, *Notices biographiques*, 1: 223-230.

<sup>5</sup> Brancati, *De Sinensium ritibus politicis acta*.



<sup>6</sup> Giovanni Paolo Oliva, \*4. X.1600 Genova, SJ 21.XII.1616 Roma, †26.XI.1681 Roma (DHCJ II, 1633-42).

<sup>7</sup> Alessandro Fieschi \*10. VIII.1596 Genova, SJ 17.XI.1617 Genova, †15.VII.1682 Roma (ARSI, *Schedario biografico del P. Lamalle*). Francesco Brancati, lettera ad Alessandro Fieschi (10 settembre 1666), ARSI, *Jap-Sin* 162, ff. 135-139; lettera a Giovanni Paolo Oliva (9 dicembre 1667), ARSI, *Jap-Sin* 162, ff. 202-203; lettera a Giovanni Paolo Oliva (23 ottobre 1668), ARSI, *Jap-Sin* 162, ff. 219-222v; lettera ad Alessandro Fieschi (16 dicembre 1668), ARSI, *Jap-Sin* 162, ff. 244-247v; lettera a Giovanni Paolo Oliva (17 dicembre 1668), ARSI, *Jap-Sin* 162, f. 248; lettera a Giovanni Paolo Oliva (25 gennaio 1669), ARSI, *Fondo Gesuitico* 730/1, ff. 83-85; lettera a Giovanni Paolo Oliva (15 febbraio 1669), ARSI, *Jap-Sin* 162, ff. 277-280v.

<sup>8</sup> Johann Adam Schall von Bell, \*1. V.1592 Colonia, SJ 21. X.1611 Roma, †15. VIII.1666 Pechino (DHCJ IV, 3514-16).

<sup>9</sup> Giandomenico Gabiani, \*23.IV.1623 Nizza, SJ 15.IX.1639 Roma, †24. X.1694 Yangzhou (Cina) (DHCJ II, 1545).

<sup>10</sup> Prospero Intorcetta, \*28.VIII.1625 Piazza Armerina (Italia), SJ 31.XII.1642 Messina (Italia), †3.X.1696 Hangzhou (Cina) (DHCJ III, 2059-60).

<sup>11</sup> António de Gouvea, \*1592 Casal (Portogallo), SJ 2. V.1608/1611 probabilmente Coimbra (Portogallo), †14.II.1677 Fuzhou (Cina) (DHCJ II, 1792).

<sup>12</sup> Jacques Le Faure, \*20.III.1613 Parigi, SJ 8.I.1630 Parigi, †28.I.1675 Shanghai (DHCJ III, 2302-03).

<sup>13</sup> Manuel Jorge \*1621 Coimbra, SJ 1638 Coimbra, †28.IX.1677 Nanjing (Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 132).

<sup>14</sup> Matias da Maia, \*1615 Atalaia (Portogallo), SJ 10.V.1629 Coimbra (Portogallo), †15.I.1667 in mare, al largo delle coste del Vietnam (DHCJ III, 2475).

<sup>15</sup> Luís da Gama, \*1610 Lavre (Portogallo), SJ 1625 Lisbona, †5.VIII.1672 Macao (DHCJ II, 1564).

<sup>16</sup> Sebastião da Maia, \*1597 Lisbona, SJ 1612 Coimbra (Portogallo), †16.VI.1664 Macao (DHCJ III, 2476).

<sup>17</sup> Goswin Nickel, \*1.V.1584 Koslar (Germania), SJ 3.IV.1604 Treviri (Germania), †31.VII.1664 Roma (DHCJ II, 1631-33).

<sup>18</sup> Feliciano Pacheco, \*1622 Braga (Portogallo), SJ 1636 Coimbra (Portogallo), †V/VI.1687 Huainan (Cina) (DHCJ III, 2939-40).

<sup>19</sup> La regola citata da Brancati è la regola numero 48 dei "Regulae communes": "Cum quis iter faciens transit per locum, ubi domus aut collegium Societatis sit, ad aliud hospitium ne divertat: ejusque, qui illic praeest, obedientiae subsit in omnibus, sicut et reliqui, qui in eadem domo, vel collegio commorantur. Quod si quis etiam ad negotia tractanda venerit, ea non nisi ex ejusdem consilio ac directione tractabit", *Regulae Societatis Jesu*, 35. ("Quando alcuno per viaggio passerà per luogo dove sia Casa, o Collegio della Compagnia, non andrà ad altro alloggiamento, e starà soggetto in tutte le cose all'ubbidienza di chi sarà quivi Superiore, come gli altri, che nella medesima Casa, o Collegio abitano: e se

alcuno ancora verrà per trattar negozj, non li tratterà, se non secondo il consiglio, ed indirizzo del medesimo. Per la versione italiana, cfr. *Regole della Compagnia di Gesù*, Napoli 1827, 45-46).

<sup>20</sup> Il visitatore Alessandro Valignano SJ (1539-1606) era restio a ordinare sacerdoti cinesi perché riteneva che la missione fosse troppo giovane per un clero indigeno. Matteo Ricci SJ (1552-1610) non si oppose attivamente alla posizione di Valignano. Al contrario, dopo la morte di Ricci, Longobardo, successore di Ricci come superiore della missione cinese, spinse per un clero cinese nativo e per l'istituzione di una liturgia cinese in modo che i letterati maturi potessero essere ordinati sacerdoti senza dover imparare il latino. Il caso di una liturgia cinese fu discusso a Roma da Nicolas Trigault SJ (1594-1628), che fu inviato da Longobardo come procuratore della missione. La proposta di Trigault fu esaminata durante una riunione della Congregazione dell'Inquisizione il 26 marzo 1615 e fu poco dopo approvata prima dalla Congregazione e poi da Papa Paolo V nella breve *Romanae Sedis Antistes*. Poiché l'originale di questo documento è andato perduto, alcuni autori hanno dubitato che sia mai esistito. Tuttavia, una versione pubblicata del testo si trova nella *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, 1:70 n.1. Vedi Jennes, "A propos de la liturgie chinoise".

<sup>21</sup> Ludovico Buglio, \*26.I.1606 Mineo (Italia), SJ 28.IX.1622 Palermo (Italia), † 7.VIII.1682 Pechino (DHCJ I, 568).

<sup>22</sup> Durante la congregazione della Vice-Provincia cinese tenutasi tra il 1° e il 18 ottobre 1666, il siciliano Prospero Intorcetta SJ (1623-1696) fu eletto dai gesuiti a Canton procuratore per riferire sulla missione in Cina al Superiore Generale della Compagnia di Gesù. Dopo essere stato bloccato a Canton per circa un anno, partì nell'agosto del 1668, arrivando a Macao il 3 settembre dello stesso anno. Riuscì a lasciare Macao il 21 gennaio 1669, arrivando a Roma nel 1671. Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 129.

<sup>23</sup> Nell'estate del 1616, Shen Que 沈權, allora vice-ministro del Ministero dei Riti di Nanchino, presentò un memoriale accusando i missionari di Nanchino e Pechino di minare la sicurezza nazionale e di promuovere idee eterodosse. Esortava, perciò, il Ministero dei Riti di Pechino a espellere i gesuiti nelle capitali imperiali. Il Ministero dei Riti accettò il memoriale e il 24 settembre dello stesso anno, il gesuita italiano Alfonso Vagnone SJ (1566-1640) e il gesuita portoghese Álvaro de Semedo SJ (1585-1658), insieme ai cristiani cinesi locali, furono imprigionati a Nanchino. Il 3 febbraio 1617, il Ministero dei Riti di Pechino decretò l'arresto e la deportazione di Vagnone, Semedo e dei loro compagni gesuiti a Pechino, Sabatino de Ursis SJ (1575-1620) e Diego de Pantoja SJ (1571-1618), a Macao via Canton. Durante questo periodo, noto come l'affare di Nanchino o la persecuzione di Nanchino, gli altri missionari nelle province chiusero le loro residenze e si nasosero a Hangzhou. De Ursis e Pantoja morirono a Macao, ma Vagnone e Semedo tornarono nella Cina continentale rispettivamente nel 1624

e nel 1621. La persecuzione durò fino al 1623 quando i missionari lasciarono Hangzhou.

<sup>24</sup> *Gelao* fa riferimento a un membro del Gran Segretario (Neige 內閣) di corte. Nel 1620, Shen Que fu promosso Gran Segretario a Pechino, ma fu retrocesso l'anno successivo.

<sup>25</sup> Tra il 18 dicembre 1667 e il 26 gennaio 1668 i missionari tennero la Conferenza di Canton sulle pratiche missionarie. La conferenza mise in evidenza differenze sostanziali non solo tra i gesuiti e i frati, ma anche tra gli stessi gesuiti. Ad esempio, cinque gesuiti arrivati di recente si opposero al fatto che i cinesi tenessero il capo coperto durante la messa, mentre i missionari più anziani sostenevano la necessità di prendere in considerazione le usanze locali.

<sup>26</sup> Brancati si riferisce al missionario francese Adrien Grelon SJ (1618-1696) che inizialmente aveva operato come missionario in Canada, e in seguito inviato nella Provincia del Giappone, che nel 1665 fu trasferito alla Vice-Provincia della Cina. Brancati potrebbe riferirsi anche a gesuiti come António de Gouvea SJ e Andrea Lubelli SJ (1611-1685) che appartenevano alla Provincia del Giappone ma lavoravano nella Cina continentale.

<sup>27</sup> Brancati allude probabilmente al missionario portoghese Manuel Jorge SJ (1621-1677), che lasciò il Portogallo nel 1643 e studiò teologia in India, dove fu ordinato sacerdote. Brancati era contrario al fatto che Jorge prendesse i voti definitivi. Vedi la lettera del 15 febbraio 1669 qui sotto.

<sup>28</sup> Il gesuita scontento al quale qui si fa riferimento è probabilmente il fratello portoghese Didace Baretto SJ che fu esonerato dai voti intorno al 1645 e divenne ufficiale militare per i Ming meridionali. Vedi Pfister, *Notices biographiques*, 1:295. Domenico Maria Sarpetri OP (1623-1683), il missionario che comunicò queste informazioni a Brancati, aveva con lui uno stretto legame.

<sup>29</sup> Brancati osserva che queste frequenti riassegnazioni impedivano ai gesuiti di atteggiarsi a letterati confuciani, perché la popolazione locale li paragonava ai monaci buddisti erranti (*youseng*).

<sup>30</sup> Con il termine Superiore Maggiore, normalmente un professo di quattro voti, ci si riferisce al Superiore di un distretto più grande, a differenza di un Superiore locale. I provinciali e i vice-provinciali erano considerati superiori maggiori (Moran, *The Japanese and the Jesuits*, 21).

<sup>31</sup> Il testo del manoscritto ha "scrabosità", che sembrerebbe essere un errore ortografico.

<sup>32</sup> Trigault si suicidò il 14 novembre 1628 dopo aver fallito nel difendere l'uso di *Shangdi* nella controversia sui termini. Vedasi Brockey, *Journey to the East*, 87.

<sup>33</sup> C'era un significativo antagonismo tra Gouvea e Navarrete. Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 115-16. Nonostante l'opinione molto negativa che Brancati esprime qui al Superiore Generale, nel 1669 Gouvea fu scelto per succedere a Feliciano Pacheco SJ (1622-1687) come Vice-Provinciale.

<sup>34</sup> Cioè "Uccidete i castigliani!"

<sup>35</sup> Navarrete era il Superiore dei Domenicani esiliati a Canton. C'erano altri due domenicani a Canton: Felipe Leonardo OP (1628-



1677) e Domenico Maria Sarpetri OP. L'unico francescano a Canton all'epoca era Antonio de Santa María Caballero OFM (1602-1669). Sarpetri era inoltre siciliano mentre gli altri frati erano spagnoli.

<sup>36</sup> Poiché la residenza gesuita di Canton era sotto la giurisdizione della Provincia del Giappone, Gouvea come Superiore ritenne di poter imporre le feste religiose osservate a Macao e nel resto della Provincia, sebbene la maggior parte dei gesuiti di Canton appartenesse di fatto alla Vice-Provincia della Cina.

<sup>37</sup> Si riferisce a Luís da Gama SJ (1610-1672), il Visitatore per il Giappone e la Cina (1664-1670), che viveva a Macao. I missionari di Canton avevano adottato alcune norme pratiche per la missione, e le inviarono a Da Gama a Macao per essere trasmesse a Roma, ma Da Gama cambiò le risoluzioni riguardanti il copricapo durante la Messa. Vedi la lettera del 15 febbraio 1669 sotto; vedi anche Meynard e Yang, "To Wear or Not to Wear".

<sup>38</sup> Brancati fa qui riferimento, tra gli altri, a Grelon.

<sup>39</sup> Si riferisce al sacerdote domenicano cinese Luo Wenzao, noto anche con il suo nome cristiano di Gregorio Lopez (1616-1691), che fu ordinato sacerdote nel 1656. Pur essendo stato battezzato dal francescano Antonio de Santa María Caballero nel 1634, entrò nell'ordine domenicano.

<sup>40</sup> Si riferisce ai tre vescovi nominati da papa Alessandro VII nel 1658, tutti membri della Missione Estera di Parigi (MEP) e inviati in Asia orientale come vicari apostolici: Pierre Lambert de la Motte (1624-1679), Ignace Cotelendi (1630-1662) e François Pallu (1626-1684). Solo Pallu raggiunse la Cina, ma morì poco dopo.

<sup>41</sup> C'erano infatti quattro gesuiti francesi che erano entrati in Cina negli ultimi dieci anni e presenti in quel momento a Canton: Jacques Le Faure SJ, Adrien Grelon SJ, Jacques Motel SJ (1619-1692) nel 1656, e Claude Motel SJ (1618-1671) nel 1657. Durante la Conferenza di Canton, Adrien Grelon, Claude Motel e Jacques Motel si opposero al fatto che i cinesi indossassero copricapo durante la messa. Vedasi Meynard e Yang, "To Wear or Not to Wear".

<sup>42</sup> Nel 1658, le regioni meridionali del Guangdong (compresa l'isola di Hainan) e del Guangxi furono trasferite dalla Vice-Provincia della Cina alla Provincia del Giappone. Dall'espulsione dei gesuiti dal Giappone nel 1620, i gesuiti appartenenti alla Provincia del Giappone avevano sede a Macao e svolgevano il loro ministero nel Tonchino (Vietnam del Nord), nella Cocincina (Vietnam del Sud), nel Laos, nel Siam e in Cambogia. Tenevano ad essere meno accomodanti nei confronti del confucianesimo e del rituale locale rispetto ai gesuiti della Vice-Provincia, che seguivano la politica missionaria di Matteo Ricci (1552-1610). Brockey, *Journey to the East*, 124. Per questo, Brancati criticò questa decisione, che fu presa dall'ex Superiore Generale Goswin Nickel SJ (1582-1664) sotto l'influenza di Sebastião da Maia SJ (1597-1664), visitatore dal 1650 al 1658, all'insaputa della Vice-Provincia della Cina.

<sup>43</sup> Cioè *yanggui* 羊鬼 (letteralmente "fantasmi stranieri").

tasmi stranieri").

<sup>44</sup> Andrea Lubelli SJ fu inviato nel Guangdong e fondò per la prima volta una residenza gesuita permanente nella città di Canton, chiamata Dayuantang 大原堂 (Chiesa della Grande Origine). Brancati dà qui il numero di 30 o 40 cristiani a Canton, un numero che non regge il confronto con il numero di cristiani a Shanghai dove stava operando. Lubelli sembra aver avuto più successo nell'area fuori Canton. Nella sua relazione del 1670, indica 158 battesimi: "Breve relação da residencia e missão de Cantão de 1670", Biblioteca da Ajuda (BA), "Ânuas da Provincia do Japão de 1668 a 1670", *Jesuitas na Ásia*, Série da Provincia do Japão, Ms. 49-IV-62, ff. 748 v-752 v.

<sup>45</sup> Il superiore della residenza gesuita era Gouvea. Era consuetudine che i gesuiti che visitavano un'altra residenza obbedissero al superiore di quella residenza. Tuttavia, questo creò alcune difficoltà perché nell'obbedire a Gouvea l'autorità di Pacheco - come vice-provinciale - veniva sminuita. Dal momento che i gesuiti furono esiliati a Canton con la forza, difficilmente si potevano considerare visitatori occasionali.

<sup>46</sup> Già negli anni 1620, Manuel Dias il vecchio SJ (1559-1639) aveva progettato un corso quadriennale di studio della lingua cinese che copriva il *guanhua* di base (sei mesi), la lettura di testi del canone confuciano (diciotto mesi), seguito dalla composizione letteraria e dall'esegesi testuale (ventiquattro mesi). Mentre questa *ratio studiorum* fu inizialmente implementata, la carenza di missionari, così come il tumulto della transizione Ming-Qing avrebbero reso difficile mantenere un corso così rigoroso. Brancati si sottopose a questo programma di addestramento alla fine degli anni 1630 sotto Manuel Gomes SJ (1608-1647), un fratello di origine mista cinese e giavanese. I progressi di Brancati sono registrati dalle annotazioni marginali sulla sua copia dei *Quattro Libri*, che è ora conservata negli archivi dei Gesuiti a Roma (ARSI). *Sishu*, 6 voll., con annotazioni di Francesco Brancati, 1637-38, ARSI, *Jap-Sin* I 10. Vedasi Brockey, *Journey to the East*, 263-75.

<sup>47</sup> Nel 1615, Papa Paolo V pubblicò il breve *Romanæ Sedis Antistes* che permetteva la celebrazione della liturgia in cinese, ma le traduzioni cinesi dei testi liturgici furono pubblicate solo negli anni 1670 (Jennes, «A propos de la liturgie chinoise»).

<sup>48</sup> Nel tardo periodo Ming i gesuiti erano fortemente impegnati nell'apostolato attraverso i libri, ma con il crescente numero di comunità cristiane, i missionari si ritrovarono ad essere più impegnati nel ministero pastorale, avendo - perciò - meno tempo da dedicare all'apprendimento delle lingue e al lavoro accademico. Brancati sottolinea che le deboli competenze linguistiche cinesi e la scarsa conoscenza della tradizione intellettuale cinese avevano influito negativamente sulla qualità degli scritti missionari in cinese, avevano impedito ai missionari di impegnarsi con i letterati e avevano reso difficile spiegare la fede cattolica ai cinesi. Infine, Brancati suggerisce che l'incapacità di relazionarsi con i cinesi locali era psicologicamente faticosa per i gesuiti.

<sup>49</sup> Invece di risiedere al Saint Paul's College di Macao, sede della Provincia del Giappone, Brancati suggerisce di mandare i nuovi arrivati nella casa della Vice-Provincia di Macao, dove avrebbero potuto concentrarsi sui loro studi del cinese mandarino. Sebbene Brancati esprima fiducia che il loro esilio sarebbe finito presto, i missionari rimasero in esilio per altri tre anni. I missionari lasciarono Canton solo l'8 settembre 1671. Brancati morì il 25 aprile 1671 e il suo corpo fu successivamente trasportato e sepolto a Shanghai.

<sup>50</sup> Johann Grueber SJ (1263-1680) fu missionario, astronomo ed esploratore austriaco, famoso per aver progettato una via di terra tra la Cina e l'Europa. Partì da Roma per la Cina nel 1656, attraversando la Turchia, l'Armenia, la Persia e infine Ormus, da dove salpò per Macao. Nel 1661 fu rimandato in Europa, passando per il Tibet e il Nepal fino ad Agra. Qui il suo compagno, il belga Albert Dorville SJ (1621-1662) morì, e Grueber continuò il suo viaggio da Goa con Heinrich Roth SJ (1620-1668) attraverso la Persia e la Turchia. Grueber raggiunse finalmente Roma il 2 febbraio 1664.

<sup>51</sup> Goswin Nickel SJ fu Superiore Generale della Compagnia di Gesù dal 1652 al 1664.

<sup>52</sup> Durante la dinastia Ming, la Cina limitava il commercio marittimo in base a una politica chiamata *Haijin* 海禁 (divieto marittimo). Inizialmente mirato a prevenire la pirateria, fu applicato solo sporadicamente e infine abbandonato nel 1567. All'inizio della dinastia Qing, questa politica fu ripresa dal principe reggente Rui nel 1647 e rigorosamente applicata dall'Imperatore Kangxi dopo la sua ascesa al trono nel 1661. Lu Xingzu 盧興祖, Governatore Generale del Guangdong e del Guangxi, faceva segretamente affari con Macao, e quando la corte imperiale ne venne a conoscenza, si suicidò il 9 gennaio 1668. Vedi J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete*, 2:273. Poche settimane dopo che Brancati scrisse la sua lettera, l'ambasciata portoghese guidata da Manuel de Saldanha arrivò a Canton e rimase per più di un anno per preparare la loro missione a Pechino, e lo status quo fu mantenuto. Il divieto marittimo fu revocato solo nel 1684.

<sup>53</sup> Johann Adam Schall von Bell SJ (1592-1666) fu direttore dell'Ufficio Astronomico Imperiale. Dopo la morte dell'imperatore Shunzhi nel 1661, Schall von Bell iniziò a perdere influenza e fu arrestato nel 1664 dopo essere stato accusato da Yang Guangxian e altri di cattiva condotta. Sebbene graziato, morì dopo essere stato rilasciato. Ben presto, Ludovico Buglio SJ (1606-1682) e Gabriel de Magalhães SJ (1610-1677) accusarono Schall di essere troppo vicino ai Mancù, di accettare posizioni ufficiali e di svolgere attività inappropriate per un gesuita. Inoltre, Giovanni Francesco de Ferrariis SJ (1609-1671) espresse un forte sentimento anti-mancù nel suo rapporto del 1668, suggerendo che Schall aveva commesso un errore nell'essere stato troppo vicino ai Mancù perché ciò rendeva la missione cattolica vulnerabile alla politica di corte. Meynard e Yang, "To Wear or Not to Wear", 28.

<sup>54</sup> Francesco Brancati, "Breve relatione





della persecuzione mossa da Tartari contro la Legge Christiana e suoi Predicatori nell'anno del Signore 1664"; manoscritto originale di Brancati: ARSI, *Jap-Sin* 112, ff. 183-222; copia realizzata a Roma: ARSI, *Jap-Sin* 130, ff. 1-90.

<sup>55</sup> Atti 5:41.

<sup>56</sup> Brancati si riferisce qui a due gesuiti fiamminghi: Philippe Couplet SJ (1622-1693) e François de Rougemont SJ (1624-1676).

<sup>57</sup> Joan Blaeu (1596-1673) cartografo olandese che pubblicò l'Atlas *Maior*, 11 volumi.

<sup>58</sup> Martino Martini SJ (1614-1661) fu un missionario italiano, autore del *Novus atlas sinensis* e del *Sinicae historiae decas prima*.

<sup>59</sup> Prospero Intorcetta SJ contribuì in modo significativo allo studio occidentale dei classici cinesi. Curò la *Sapientia sinica* (Jianchang, 1662) dalle note di Inácio da Costa SJ (1603-1666), e il *Sinarum scientia politico-moralis* (Canton / Goa, 1667-1669), e contribuì al *Confucius Sinarum philosophus* (1687) che fu pubblicato da Philippe Couplet.

<sup>60</sup> Cioè Giovanni Paolo Oliva SJ, Superiore Generale della Compagnia di Gesù dal 1664 alla sua morte nel 1681. Con la raccomandazione di Couplet e de Rougemont, Intorcetta portò in Europa le traduzioni latine che sarebbero state pubblicate da Blaeu. È dubbio che Intorcetta avesse pianificato di pubblicare in Europa il suo *Sinarum scientia politico-moralis*, che contiene solo una traduzione preliminare dello *Zhongyong*, ed era stato parzialmente stampato a Canton nel 1669, con la seconda parte stampata a Goa nel 1671. Il progetto era quello di pubblicare in Europa i Quattro Libri, e con il titolo *Sinarum scientia politico-moralis*, Brancati fa riferimento alle traduzioni dei Quattro Libri, che furono pubblicate molto più tardi, nel 1687, non ad Amsterdam ma a Parigi, e con il titolo *Confucius Sinarum Philosophus*. Vedi Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius* (Boston: Brill, 2015), pp. 12-19.

<sup>61</sup> I viaggi marittimi di lunga distanza nel diciassettesimo secolo erano notoriamente inaffidabili, e le lettere inviate via mare andavano spesso perdute nel viaggio. Per garantire che le lettere raggiungessero la loro destinazione a Roma o nella missione, si facevano più copie di una stessa lettera, inviate su percorsi diversi, noti come *viae* che erano numerati come *prima via*, *secunda via* ecc. Lettere dall'Estremo Oriente a Roma erano inviate via Macao-Goa o via le Filippine-Messico. Vedi la voce per "viae" in Wiktor Gramatowski SJ, "Jesuit Glossary: Guide to understanding the documents", trad. Camilla Russell (Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu, 2013), <<http://www.sjweb.info/arsi/documents/glossary.pdf>>. Questa lettera è un riassunto di una lettera che è stata inviata *in prima via*. La lettera potrebbe essere andata perduta.

<sup>62</sup> La relazione di Giandomenico Gabiani SJ (1623-1694) è datata 8 dicembre 1667, ed è stata pubblicata in un volume di 607 pagine come *Incrementa Sinicae ecclesiae*. Il manoscritto originale, in 142 folia, è conservato in ARSI, *Jap-Sin* 108, con le firme di Pacheco, Gouvea, Brancati, Ferrariis, Le Faure e Valat. La relazione di Brancati, datata 13 ottobre 1668, è inedita: *Breve relatione della*

*persecuzione mossa da' Tartari contro la Legge Christiana e suoi Predicatori nell'anno del Signore 1664, Diciannove anni dopo che i Tartari cominciarono a regnare nel Regno della China, che fu l'anno del Secondo Re Tartaro, chiamato Camhi il Terzo*; ARSI, *Jap-Sin* 112, ff. 183-222; copia fatta a Roma: *Jap-Sin* 130, fols 1-90. Oltre ai due rapporti di Gabiani e Brancati, se ne conservano altri sei sull'arresto e la prigionia dei missionari a Pechino.

<sup>63</sup> Un certo numero di astronomi che si opponevano ai gesuiti a corte era musulmano.

<sup>64</sup> Infatti, Shunzhi morì il 5 febbraio 1661 all'età di 22 anni, non di 27.

<sup>65</sup> Suksaha 蘇克薩哈 (morto nel 1667), un ufficiale manciù e uno dei Quattro Reggenti durante il primo regno dell'imperatore Kangxi (r. 1661-1722). Gli altri tre reggenti erano Oboi, Soni ed Ebilun.

<sup>66</sup> Yang Guangxian 楊光先 guidò le accuse contro Johann Adam Schall von Bell con una serie di memoriali al Consiglio dei Riti. Schall fu condannato a morte nell'aprile del 1665 e di conseguenza Yang Guangxian assunse la sua posizione nell'Ufficio Astronomico Imperiale.

<sup>67</sup> Mentre Schall fu condannato a morte, i suoi compagni gesuiti a Pechino - Ferdinand Verbiest SJ (1623-1688), Ludovico Buglio SJ e Gabriel de Magalhães SJ - furono condannati all'esilio. Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China* (Leiden: Brill, 2001), 718.

<sup>68</sup> Il terremoto colpì il 16 aprile 1665 e Schall fu rilasciato il 23 maggio 1665.

<sup>69</sup> Il 18 maggio 1665, Li Zubai 李祖白 e altri quattro funzionari cristiani cinesi dell'Ufficio di Astronomia furono giustiziati. Mentre Brancati suggerisce che i soci non cristiani di Schall nell'ufficio furono risparmiati dalla morte, in realtà anche altri due cinesi non cristiani furono giustiziati. Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 514. È anche curioso che Brancati apparentemente de-enfatizzi la possibilità che i soci cinesi giustiziati da Schall siano stati dei martiri, sottolineando invece che sono stati giustiziati a causa di errori percepiti nel loro lavoro. Ciò contrasta in modo stridente con il trattamento che riserva a Schall, che non fu giustiziato e morì soltanto dopo essere stato rilasciato dalla prigionia. Anche se una tale morte soddisfa a malapena i criteri del martirio, Brancati cerca di ritrarre Schall come un martire.

<sup>70</sup> Schall e i suoi soci furono imprigionati il 15 settembre 1664. Poco dopo, tutti i missionari delle province furono convocati a Pechino per attendere il verdetto finale. Il trattamento dei missionari differì in modo significativo. Alcuni missionari viaggiarono verso Pechino in modo dignitoso, mentre altri furono imprigionati prima di essere inviati al nord. Nell'estate del 1665, ventuno gesuiti, quattro domenicani e un francescano erano arrivati a Pechino. Secondo Brockey, il decreto di esilio fu emanato il 12 settembre 1665 (in questa lettera Brancati afferma il 13 settembre). Mentre ai missionari fu richiesto di lasciare la Cina, il 25 marzo 1666 arrivarono a Canton in attesa dell'ordine di partire per Macao. In effetti, il decreto di espulsione non fu mai eseguito, e i missionari furono graziati

nel dicembre 1670. Vedere Brockey, *Journey to the East*, 126-36.

<sup>71</sup> All'inizio i missionari furono confinati nella residenza gesuita di Canton, ma dal 1668 le restrizioni alla loro libertà di movimento furono gradualmente allentate.

<sup>72</sup> Mentre i domenicani di stanza nello Zhejiang e nello Shandong furono tutti convocati a Pechino, i domenicani di stanza nel Fujian si nascosero a Fu'an sotto la protezione dei magistrati locali, con i quali Francisco Varo OP (1627-87), il vicario provinciale, aveva stabilito uno stretto rapporto. Vedi Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 105. In effetti, ci furono cinque domenicani spagnoli che rimasero liberi nel Fujian: Juan Garcia OP, Francisco Varo OP, Raimundo del Valle OP, Jaime Verge OP e Vittorio Ricci OP (van den Wyngaert OFM, *Sinica franciscana*, vol. 2, 537-39). Tuttavia, il 28 giugno 1669, circa quattro mesi dopo che Brancati aveva scritto questa lettera, Varo fu arrestato nel Fujian e il 24 febbraio 1671 fu portato a Canton dove arrivò il 13 aprile 1671 (Meynard, "For the Record").

<sup>73</sup> Cioè Luo Wenzao.

<sup>74</sup> Cioè Feliciano Pacheco.

<sup>75</sup> Cioè António de Gouvea.

<sup>76</sup> In passato un gesuita che lasciava la sua residenza doveva essere accompagnato da un altro gesuita, tipicamente un fratello coadiutore, noto come *socius exeuntium*. Poiché questo era spesso poco pratico, la sua osservanza era frequentemente violata. Vedasi la voce "socius" in Gramatowski, "Jesuit Glossary".

<sup>77</sup> Nel 1615, Papa Paolo V (r. 1605-21) pubblicò il breve *Romanae Sedis Antistes* che permetteva ai missionari in Cina di indossare un cappello (*jijin* 祭巾) quando celebravano le funzioni religiose. Ordinariamente, l'usanza della Chiesa richiedeva che la testa fosse scoperta alla presenza del Santissimo Sacramento. Il permesso fu concesso perché scoprire la testa era considerato irrispettoso in Cina. Tuttavia, durante la Conferenza di Canton alcuni padri sostennero che ciò non fosse più necessario. Vedi Meynard e Yang, "Wear or Not to Wear".

<sup>78</sup> La massima *propter quod unumquodque tale et illud* viene da Aristotele: "Una cosa ha una qualità superiore alle altre cose se in virtù di essa la qualità simile appartiene anche alle altre cose". (*Meta.* 993b 24). Secondo De Ferrariis, cinque gesuiti a Guangzhou erano contrari ai copricapi durante la celebrazione della Sacra Liturgia: i gesuiti francesi Adrien Grelon SJ, che scrisse un trattato sull'argomento, Jean Valat SJ (1614-1696) e Humbert Augery SJ (1618-1673), così come il gesuita italiano Andrea-Giovanni Lubelli SJ e il portoghese Manuel Jorge SJ. Il gesuita "nuovo" al quale si fa riferimento è Grelon, che arrivò in Cina solo nel 1656.

<sup>79</sup> Dei tre domenicani esiliati a Canton, due (Domingo Navarrete, 1618-89 e Domenico Maria Sarpetri 1623-83) erano favorevoli a permettere sia al sacerdote sia ai fedeli cinesi di presenziare alla messa con il capo coperto. Sarpetri scrisse due lettere indirizzate a Prospero Intorcetta, datate 25 settembre 1668 e 2 novembre 1668, nel tentativo di ribaltare la



decisione di Da Gama contro l'uso del cappello nelle funzioni religiose. Il 9 ottobre 1668, Navarrete inviò anche una lettera a Da Gama a sostegno del permesso ai cristiani cinesi di indossare un copricapo durante la messa. Vedasi Meynard e Yang, "To Wear or Not to Wear", 19-20.

<sup>80</sup> C'erano forti disaccordi tra i gesuiti e i frati mendicanti (domenicani e francescani) sulla pratica missionaria, specialmente sulla tolleranza dei rituali confuciani e degli antenati tra i convertiti cattolici cinesi. Nel tentativo di risolvere queste divergenze, i missionari esiliati a Canton tennero una conferenza (*giunta*) dal 18 dicembre 1667 al 26 gennaio 1668. Le 42 risoluzioni della Conferenza di Canton furono firmate da tutti i missionari tranne che dal francescano Antonio de Santa Maria Caballero mentre Navarrete, in seguito, ritirò in seguito la sua firma.

<sup>81</sup> Brancati suggerisce che la decisione di Navarrete di ritirare la sua firma dalle risoluzioni della Conferenza di Canton sia stata motivata dall'intervento di Da Gama nella controversia del cappello.

<sup>82</sup> I frati mendicanti inviarono alcune lettere a Da Gama esprimendo la loro opposizione alle risoluzioni della Conferenza di Canton. Caballero inviò una relazione dal titolo "Tratado que se remitió al muy Respetado Padre Luis de Gama de la Compañía de Jesus sobre algunos puntos tocantes a esta misión de la gran China". La versione datata 9 aprile 1668 si trova in APF, *SRC Indie Orientali e Cina* (1623-1674), vol. 1, ff. 272 r-299r; la versione più lunga datata 9 dicembre 1668 si trova nello stesso volume, ff. 299 v-312v. La lettera datata 9 dicembre è stata pubblicata in traduzione francese: Antonio de Santa Maria Caballero, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, trad. Louis Champion de Cicé (Parigi: Louis Guérin, 1701). Domingo Navarrete scrisse anche una lettera a Da Gama datata 22 aprile 1668: Ajuda 49-IV-62.1569, ff. 197v-198v. Fu pubblicata in Navarrete, *Controversias antiguas*, 332-34. Da Gama rispose a Navarrete con una lettera datata 12 maggio 1668, confermando la ricezione della lettera di Navarrete (Navarrete, *Controversias antiguas*, 334-35). Sarpetri scrisse due lettere a Da Gama: una datata 18 novembre 1668, ora conservata in Ajuda 49-IV-62, ff. 144 r-149r; un'altra datata 11 dicembre 1668, ora conservata in ARSI, *Jap-Sin* 158, f. 49. Entrambe queste lettere sono citate in *Acta Cantoniensis*, 59-62.

<sup>83</sup> La narrazione di Brancati qui è un po' confusa a causa dell'omissione di alcuni nomi chiave e di possibili errori nelle date. Secondo la narrazione, Brancati fu segretario ad interim della Vice-Provincia della Cina per alcuni mesi dopo la morte del Vice-Provinciale, Álvaro Semedo SJ (Vice-Provinciale 1654-1657). Otto anni prima che Brancati scrivesse questa lettera, cioè nel 1661, Jacques Le Faure disse al successore di Semedo, Simão da Cunha SJ (1589-1660, Vice-Provinciale 1657-1658) che Brancati aveva ricevuto istruzioni da Roma affinché Manuel Jorge pronunciasse i quattro voti solenni, dopo di che sarebbe stato pienamente incorporato nella Compagnia di Gesù. Tuttavia, Le Faure affermò

che Brancati aveva fatto pronunciare a Jorge solo tre voti, che corrispondono al rango di coadiutore spirituale. Jorge emise i voti solenni a Nanchino il 12 novembre 1658. Vedi Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 132. Sembrerebbe che da Cunha non abbia agito in base alle accuse di Le Faure, né lo fece Inácio da Costa, ma quando Le Faure fu nominato vice-provinciale (1661-1663), decise che i tre voti finali fatti da Jorge nel 1658 non erano validi, e fece in modo che Jorge pronunciasse i quattro voti finali nella residenza di Pechino. L'accusa di Le Faure a da Cunha deve aver avuto luogo almeno undici anni prima perché da Cunha morì nel 1660 e concluse il suo mandato come vice-provinciale nel 1658. Per un elenco dei vice-provinciali, vedi Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 318.

<sup>84</sup> Cioè Jacques Le Faure.

<sup>85</sup> Brancati probabilmente sovrastima il numero di fedeli a Shanghai, perché il numero totale per l'area di Jiangnan dato da Da Gama per il 1663 era di 55.100. Vedi Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 385.

<sup>86</sup> Nel luglio 1666, Brancati cercò di tornare a Shanghai con l'autorizzazione non del vice-provinciale Le Faure, ma con quella del visitatore Luís da Gama e dell'ex vice-provinciale Matias de Maia (vice-provinciale 1663-1666), che erano entrambi a Macao. Dal momento che Matias de Maia non poteva venire a Guangzhou, Le Faure servì come suo sostituto fino a quando Pacheco entrò in carica nel 1667. Il tentativo di fuga avvenne lo stesso giorno in cui quattro missionari furono inviati da Le Faure a Macao. I cristiani di Shanghai contribuirono al tentativo di fuga di Brancati fornendo denaro, una barca e due cristiani. Tuttavia, Le Faure ottenne un documento da un mandarino tramite un intermediario cristiano che affermava che i compagni cristiani di Brancati avevano rubato oggetti dalla chiesa e che erano ricercati per l'arresto. Le Faure lo comunicò al viceré senza rivelare che altri quattro padri stavano fuggendo a Macao lo stesso giorno. Brancati credette che questa fosse una grande ingiustizia perché fuggire a Shanghai era meno rischioso che fuggire a Macao, che era tecnicamente al di fuori dei confini della Cina continentale.

<sup>87</sup> Stanislao Torrente SJ (1616-1681) fu un gesuita italiano che operò come missionario nel Guangdong, Hainan e Jiangxi (Ganzhou fu) prima di essere arrestato nel 1665 con Lubelli e inviato a Pechino. Pfister, *Notices biographiques*, 1:337.

<sup>88</sup> Questo domenicano a cui Brancati si riferisce è Domenico Maria Sarpetri, che era vicino a Brancati e veniva anche lui dalla Sicilia.

<sup>89</sup> La parte iniziale di questa parola sembra mancare.

<sup>90</sup> Le Faure probabilmente informò Lu Xingzu 盧興祖, Governatore Generale del Guangdong e del Guangxi, della partenza di Brancati perché temeva conseguenze negative per l'intera missione. Tuttavia, accusare i due cristiani con Brancati di aver rubato dalla residenza gesuita risultava abbastanza dannoso per la reputazione dei cristiani cinesi. È interessante notare che, per perseguire Brancati, Le Faure inviò il suo protetto Jorge, che era

ostile nei confronti di Brancati a causa della sua professione finale dei voti come spiegato sopra.

<sup>91</sup> Quando fu resa nota per la prima volta la notizia dell'editto dei quattro reggenti contro il cattolicesimo, Matias de Maya, allora vice-provinciale, affidò a Le Faure il governo della missione. Pfister, *Notices biographiques*, 1:209.

<sup>92</sup> Brancati spiega che Le Faure gli impedì di tornare alla sua missione perché aveva sollevato un dubbio sulla validità della consulta speciale di Guangzhou che aveva eletto Le Faure come sostituto del Vice-Provinciale de Maia, allora a Macao.

<sup>93</sup> Tra il 26 e il 29 dicembre 1668, Verbiest vinse la competizione astronomica contro Yang Guangxian.

<sup>94</sup> Qui è posto un asterisco \*, che rimanda al materiale aggiuntivo aggiunto alla fine del manoscritto.

<sup>95</sup> Il gesuita belga Jean-Baptiste Maldonado SJ (1632-1699) arrivò a Macao il 29 luglio 1667 ma non entrò mai nella Cina continentale. Invece, trascorse trent'anni come missionario in Siam e Cambogia. Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 164.

<sup>96</sup> Il gesuita belga Jean de Haynin SJ (1633-1682) arrivò a Macao nel 1667, ma gli fu impedito di lavorare come missionario a causa della gotta. Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, 123.

<sup>97</sup> Il gesuita italiano Giovanni Filippo De Marini SJ (1608-1682) lavorò principalmente come missionario nel Tonchino (Vietnam del Nord).

<sup>98</sup> Buglio fu uno dei linguisti più capaci, traducendo e componendo un ampio corpus di opere in cinese. La sua traduzione del Messale Romano in cinese, intitolata *Misa jing-dian* 彌撒經典 e pubblicata in cinque volumi nel 1670, non fu mai utilizzata. Il suo corso di teologia morale, *Siduo dianyao* 司鐸點要, fu pubblicato in due volumi nel 1675.

<sup>99</sup> Nel breve *Romanae Sedis Antistes* del 1615, Papa Paolo V diede anche il permesso che la liturgia fosse celebrata in cinese, ma questo permesso non fu mai reso operativo a causa della controversia sui riti cinesi.

<sup>100</sup> Questa parola è illeggibile a causa delle macchie di inchiostro. "Scriveva" è stato dedotto dal contesto.

<sup>101</sup> Questa parola è illeggibile a causa delle macchie di inchiostro. "Subito" è stato dedotto dal contesto.

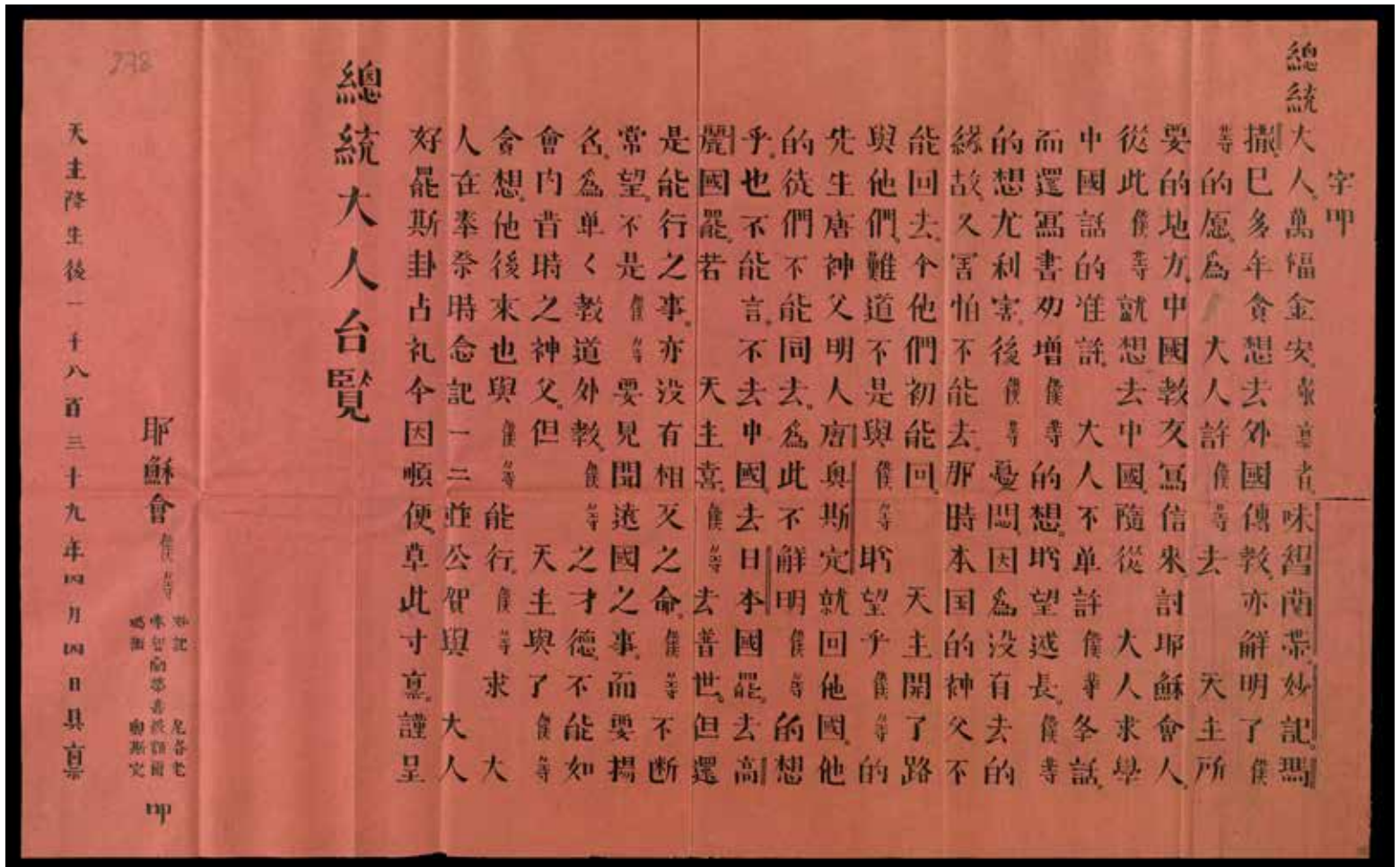
<sup>102</sup> Brancati accusò Le Faure di essere coinvolto in una lite tra ubriachi tra gli ospiti di un banchetto nella casa di Shang Zhixin 尚之信, il figlio maggiore del governatore del cantone Shang Kexi 尚可喜.



# «Questa missione è infallibilmente perduta.» Gesuiti italiani nell'Impero Qing

di Elisa Frei

66



1

## Abstract

The Society of Jesus was since its foundation in 1540 a missionary order. Jesuits who wished to be sent to the farthest and most obscure regions of the East and West Indies applied through the so-called *Litterae indipetae*. More than 22,000 *Indipetae* letters are now preserved in the Roman archives of the Society of Jesus.

This article considers petitions written by Italian Jesuits in the early modern period desiring an assignment in the Chinese empire. It focuses on a few cases of aspiring missionaries at the turn of the 18<sup>th</sup> century: some of them spent

their lives in Europe, but some others managed to leave for the Qing empire. The latter experienced the hardest years of the Rites controversy, and adopted different strategies to survive in such intense political and religious turmoil.

## Introduzione

Scritta su carta rossa con inchiostro nero, questa elegante lettera in cinese partì da Napoli e raggiunse a Roma il generale della Compagnia di Gesù Jan Philip Roothaan (1785–1853) nell'aprile del 1839<sup>1</sup>. I tre gesuiti Gabriele Vigilante (1808–74), Nicola Maria Mozzi

(1811–72) e Agostino Massa (1813–56) volevano diventare missionari in Cina e, nel tentativo di rendersi più visibili agli occhi di colui che avrebbe preso la decisione finale, scelsero di scrivere proprio nella lingua dell'impero in cui avrebbero voluto impegnarsi per il resto della loro vita.

Soltanto Agostino Massa fu così fortunato da vedere il proprio desiderio realizzato e di lì a breve riuscì a partire per la Cina, dove morì a soli quarantatré anni. Insieme a lui peraltro si recarono in Cina anche i suoi fratelli Nicola e Renato, e un quarto fratello, Luigi, li raggiunse in un secondo momento e vi fu martirizzato nel 1860<sup>2</sup>.

L'usanza di candidarsi alla missione tramite le cosiddette *Litterae indipetae* (dal latino *Indias petere*, "chiedere le Indie", ossia le missioni oltreoceano) era diventata la norma nella Compagnia di Gesù già pochi decenni dopo la sua fondazione, nel 1540<sup>3</sup>. Questo ordine religioso godette dapprima di grande successo, soffrendo poi però un periodo di crisi e soppressione fra Sette e Ottocento, e infine rifiorì giungendo sino ai giorni nostri. Non appena la Compagnia venne ricostituita (nel 1814), gli aspiranti missionari ricominciarono a farsi avanti con le proprie *Indipetae*, scrivendo sempre al generale a Roma e sperando di riuscire a spiccare in mezzo a centinaia di "rivali" da tutto il mondo. Anche per quanto riguarda la cosiddetta Nuova Compagnia, quindi, gli archivi della Compagnia contengono migliaia di candidature inviate da ogni angolo d'Europa: ed è fra quelle italiane che si conserva la lettera dei tre gesuiti che scrissero in cinese.

La loro candidatura è un'eccezione: la maggior parte delle *Indipetae* sono redatte in latino e in italiano; ve ne sono poi molte altre nelle principali lingue europee (spagnolo, portoghese, francese, tedesco), ma è estremamente raro trovarne nella lingua del Paese preferito di destinazione. Nel caso dei tre gesuiti residenti a Napoli, il documento è stato vergato con una certa maestria grafica e padronanza linguistica, ed è quasi certo che essi abbiano goduto dell'aiuto di un maestro del Collegio dei Cinesi, Agostino Tang Yonggui (1810-1861)<sup>4</sup>.

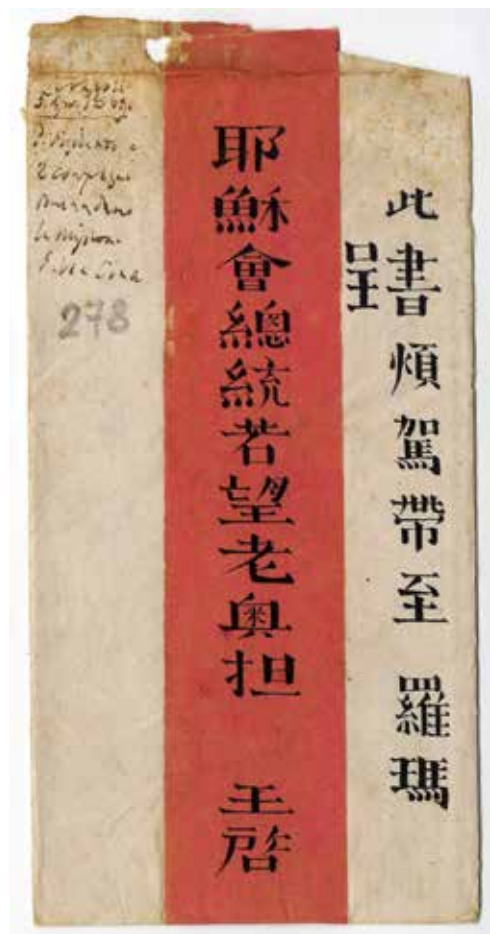
La loro scelta è sottilmente strategica, ma Vigilante, Mozzi e Massa non erano gli unici aspiranti missionari in generale - e aspiranti alla Cina in particolare - a distinguersi per inventiva e creatività. I prossimi paragrafi si concentreranno proprio sulle strategie dei giovani europei che aspiravano alla missione cinese nel corso della prima fase di vita della Compagnia di Gesù.

### Le *Indipetae* della Compagnia di Gesù

Le lettere dei tre "aspiranti cinesi" fanno parte di una collezione di oltre 22.000 *Indipetae*, scritte da migliaia di gesuiti tra la metà del Cinquecento fino a tempi recenti. La vocazione alla missione era - ed è - uno dei pilastri

dell'ordine cattolico fondato da Ignazio di Loyola, e le "Indie" erano il territorio perfetto in cui dedicarcivisi<sup>5</sup>.

Lunghe solitamente una pagina o poco più, esse seguono una struttura più o meno rigida che ha il suo fulcro nella domanda di missione e nella narrazione delle ragioni per cui il gesuita si sentiva inclinato e destinato a tale incarico. Alcune *Indipetae* hanno un tono superficiale, come se gli autori stessero semplicemente adempiendo a un obbligo. In molti casi, tuttavia, le petizioni



2

erano più articolate e riflettevano sogni, speranze, e desideri di ragazzi che volevano sfuggire a una carriera di ministero e predica locale o di insegnamento in Europa, per intraprendere invece una vita fatta di sofferenze e sacrifici, portando la fede ai "gentili" e puntando in ultima istanza a un glorioso martirio.

I gesuiti che desideravano una vita nelle Indie guardavano all'esempio di missionari leggendari della Compagnia, anzitutto Francesco Saverio, l'"Apostolo delle Indie", nel cui giorno festivo (il 3 dicembre, data della sua morte alle porte della Cina, presso l'isola di Shangchuan) vi erano veri e propri boom di candidature.

Gli autori di queste petizioni si ispi-

Fig. 1 - *Littera indipeta* scritta il 4 aprile 1839 da Napoli dai gesuiti Gabriele Vigilante, Nicola Maria Mozzi e Agostino Massa, conservata in ARSI, A/I. 1, 278 (© Archivum Historicum Societatis Iesu)

Fig. 2 - Busta recto e verso



ravano anche ai racconti gesuiti sulla evangelizzazione di luoghi lontani ed esotici. Questi resoconti e lettere venivano inviati dai missionari di tutto il mondo alla curia centrale dei gesuiti a Roma, dove venivano rielaborati (e se necessario espurgati) per diventare dei veri e propri "best-seller", avidamente divorati sia dai religiosi sia dai laici di tutta Europa. Tra i resoconti popolari della vita nelle missioni vi erano le *Litterae annuae*, raccolte di lettere dei missionari che cominciarono a essere stampate dal 1583; in seguito se ne aggiunsero versioni in altre lingue, tra cui per i francesi le *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques Missionnaires de la Com-*

*pagnie de Jésus* e per i tedeschi la *Neue Welt-Bott*. Altrettanto popolari in tutta Europa erano le agiografie prodotte dai gesuiti per celebrare i loro personaggi più popolari ed esemplari, tra cui santi e missionari.

I giovani uomini che vergavano le loro *Indipetae* per Roma avevano solitamente studiato nelle scuole gesuite (di alta qualità e gratuite), ed erano poi entrati nell'ordine durante l'adolescenza. Trascorso circa un decennio prima di essere formati come sacerdoti, con ulteriore istruzione ma anche insegnamento a loro volta fatto ad altri studenti, essi venivano ordinati padri tra i venti e i trent'anni, ed era proprio in quella fase della loro vita che si candidavano come missionari.

Il loro primo incarico era solitamente quello dell'insegnamento e della predicazione nei territori circostanti. Come molti autori di *Indipetae* esplicitamente ammettevano, le missioni nelle Indie più remote e pericolose esercitavano tutt'altro fascino: sconosciuti popoli, fauna, paesaggi e lingue diverse, costituivano un orizzonte certo più accattivante rispetto a quanto era già noto e familiare. Le Indie inoltre offrivano la possibilità di soffrire e morire martiri, e molti gesuiti lasciavano intendere che quel che desideravano ardentemente era proprio vivere e immolarsi per il prossimo come Cristo, salvando la propria e le altrui anime.

### L'Impero cinese come destinazione missionaria difficile da raggiungere

Quanti aspiranti missionari esprimevano un chiaro interesse per il continente asiatico? Quali erano i motivi di questa preferenza? Quanto successo potevano peraltro avere, visto che in molti periodi storici l'impero cinese era logisticamente irraggiungibile e impenetrabile, e in ogni caso in esso non vi era necessità di molti missionari – quanti invece erano indispensabili per continuare le attività di ordinaria amministrazione e istruzione in Europa? È al momento impossibile disporre di studi statistici che non siano limitati a un certo periodo storico o a una specifica nazionalità dei richiedenti; questi dati saranno disponibili in futuro grazie a risorse elettroniche quali il *Digital Indi-*

*petae Database*, finalizzato all'edizione *open access* di tutte le *Litterae indipetae*<sup>6</sup>.

Nella maggior parte delle *Indipetae* ciò che colpisce il lettore è l'assenza di una specifica meta: l'indifferenza richiesta ai membri dell'ordine ignaziano era fondamentale, e la maggior parte dei gesuiti si dichiarava disposta a essere inviata ovunque ve ne fosse stata necessità<sup>7</sup>. Per quanto riguarda le cosiddette "Indie orientali", i luoghi più richiesti erano le Filippine, la Cina e il Giappone. Le prime avevano il vantaggio di trovarsi in una posizione "strategica" rispetto ai due limitrofi imperi: anche nei periodi più belligeranti o di maggiore chiusura nei confronti degli stranieri, infatti, molti gesuiti sognavano di operare nelle Filippine, restando pronti al momento in cui Cina e Giappone si fossero riaperti.

Era proprio per recarsi negli imperi cinese e/o giapponese (spesso inestricabilmente connessi nell'immaginario del tempo) che molti giovani europei avevano scelto l'ordine religioso di Ignazio: essi ritenevano che fosse più probabile raggiungerli in quanto gesuiti, che non in quanto francescani o domenicani. Ad esempio il gesuita Tomaso de Domenicis dichiarava di desiderare da sempre le «missioni orientali, per andar alle quali io entrai nella Religione, et in essa vivendo sempre più mi sono sentito eccitato ad esse»<sup>8</sup>.

Riguardo alle motivazioni, l'italiano Giulio Gori (1686–1764) dava una spiegazione lunga e dettagliata delle possibili ragioni di tale scelta cinese. Membro di una ricca e importante famiglia senese, Gori aveva studiato filosofia da laico ed era entrato nella Compagnia a diciotto anni<sup>9</sup>. Il suo zelo missionario non venne mai soddisfatto: Gori morì nella penisola italiana, lavorando come professore di filosofia e diritto canonico, e insegnando nei suoi corsi anche teorie scientifiche e filosofiche proibite. Parte del suo lavoro fu condannato sia dalla Chiesa sia dalla Compagnia di Gesù, tuttavia Gori rimase un gesuita fino alla fine della sua vita. Gori pregò appassionatamente di essere destinato all'Impero cinese in tre lunghe lettere, tutte scritte nei giorni dell'anniversario di Francesco Saverio.

La prima *Indipeta* di Gori iniziava supponendo che il generale avrebbe potuto mostrare scetticismo sulle sue intenzioni. Preventivamente, quindi,

spiegava che «il mondo suole ingannare, et adescare con tre sole cose, Ricchezze, Onori e Piaceri»<sup>10</sup>. Queste tre trappole erano armi che Lucifero usava per trarre in inganno i gesuiti che non avevano una vera vocazione; ma se al generale poteva venire il dubbio che Gori aspirasse a una di esse, la Cina sarebbe stata proprio il peggiore dei posti in cui trovarle – *ergo* la sua domanda aveva intenzioni autentiche ed esprimeva una vocazione vera e ferma.

Nessun missionario, infatti, poteva immaginare di ottenere denaro o una buona reputazione in Cina. Al contrario, un gesuita doveva aspettarsi disagio fin dall'inizio dell'esperienza missionaria, a cominciare da una «navigazione assai humiliante, sempre con ciurma, che continuamente caricano di ingiurie, strapazzi e villanie, e bisogna per questo istesso servirli, e far lo schiavo a tutti». I gesuiti, persino sulla nave, non godevano di particolare rispetto e al contrario l'equipaggio li scherniva e mancava di rispetto nei loro confronti senza alcuna remora.

Se il futuro missionario aveva la fortuna di non morire durante il viaggio o subito dopo l'arrivo, cosa che succedeva molto frequentemente, anche dopo essere sbarcato a destinazione egli trascorreva molte settimane e mesi nel disagio. Doveva sforzarsi di imparare la lingua e praticare al meglio l'*accommodatio*, ossia adattarsi al cibo, all'abbigliamento, alle aspettative culturali e alle cerimonie del luogo. Il gesuita avrebbe trascorso «molto tempo in casa» e, «per non starvi otioso», avrebbe dovuto accontentarsi di «scopare, fare il quoco, et altre cose simili, che l'uomo mondano non reputa per onore».

Quanto agli «onori», Gori sosteneva che la sua partenza per la Cina sarebbe stato uno dei modi migliori per metterlo al riparo da sé stesso e dalle sue cattive inclinazioni. Infatti lasciarlo nell'assistenza italiana sarebbe stato pericoloso per la sua integrità spirituale, in quanto lui scriveva di avere una «grandissima inclinatione alla speculatione», e lasciarlo vivere in Europa era «più tosto allettativo d'onore».

Quanto alla terza tentazione, quella della ricchezza e più in generale del vivere a proprio agio e confortevolmente: la Cina equivaleva per Gori con il «privarsi delle molte ricreazioni lecite, ed honeste, che qui si godono in Domino



nella Compagnia, perdere qualche agio, e comodità». In tutti gli anni passati in territorio italiano, l'anima di Gori non godeva «né degli incomodi, patimenti sommi della navigazione, né di quelli molto maggiori, che portan seco un clima diverso, diversi cibi, et il doversi assuefare a diversi costumi». Era una vita molle e, tutto sommato, piacevole; senz'altro diversa da quanto aveva dovuto soffrire Cristo per redimere l'umanità.

Gori insomma sosteneva astutamente che il padre generale poteva salvare la sua anima solo mandandolo in Cina. Ciò però non avvenne: la strategia di Gori non fu considerata efficace, oppure le sue doti filosofiche e scientifiche fecero sì che la sua presenza venisse considerata più importante nella sua terra di origine. Ogni gesuita declinava la propria richiesta per la missione in modo personale, e i fattori coinvolti nel processo decisionale erano molteplici. Il prossimo paragrafo si occupa di due italiani che, a differenza di Gori, riescono a convincere il generale dell'opportunità di essere mandati in Asia, dove entrambi morirono dopo qualche anno di duro lavoro missionario.

### In servizio in Cina: Agostino Cappelli e Ludovico Gonzaga

Nel corso dell'età moderna, non furono pochi i gesuiti italiani che si trovarono a operare nell'impero cinese: il più famoso di essi è Matteo Ricci (1552-

1610), ma molti altri lo seguirono nel corso dei secoli successivi, come Niccolò Longobardo (1565-1654), Martino Martini (1614-61), Prospero Intorcetta (1625-96) e Giuseppe Castiglione (1688-1766). Molti dei missionari gesuiti in Cina avevano scritto, prima di partire, una o più *Indipetae* al generale a Roma, e con lui erano rimasti in contatto anche negli anni successivi, raccontando della loro nuova vita, delle difficoltà e dei risultati ottenuti (o meno) nell'ambito dell'evangelizzazione.

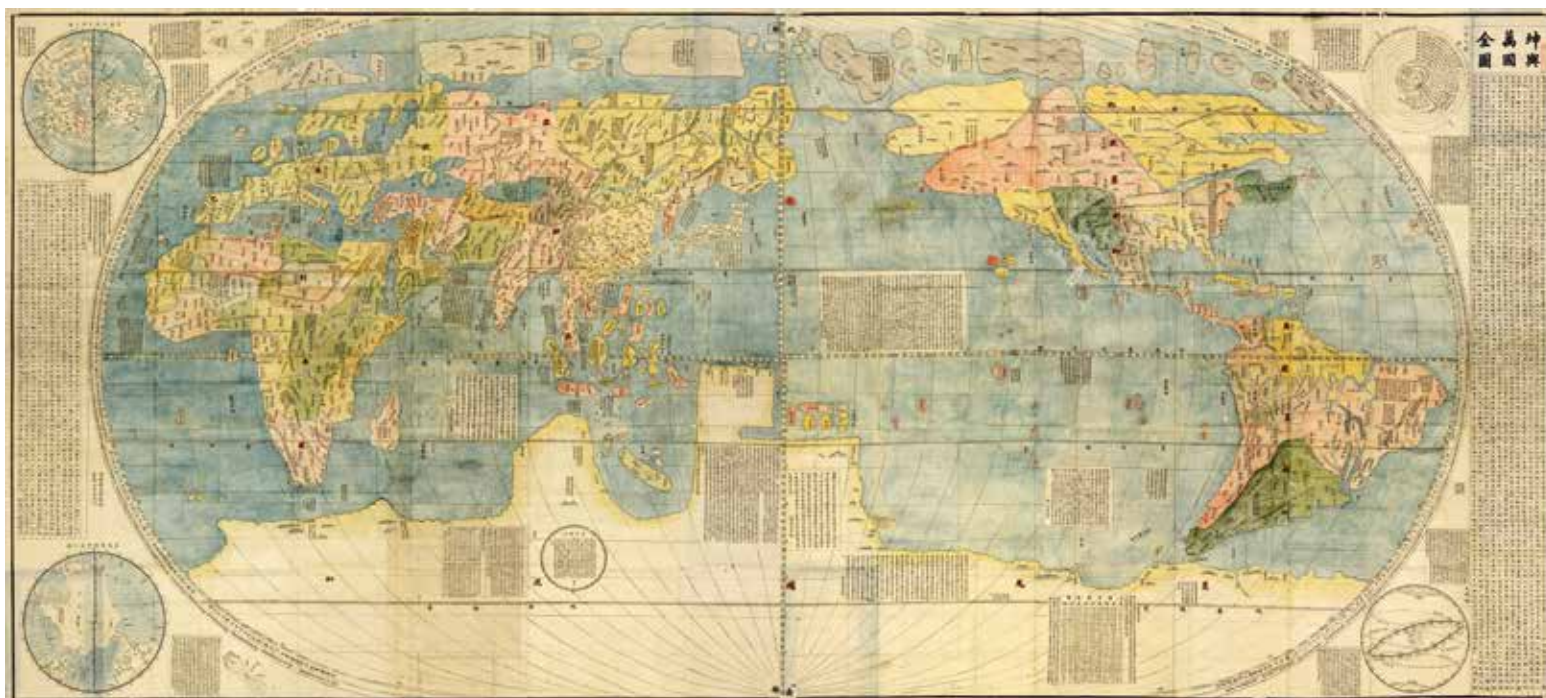
Uno di essi fu Agostino Cappelli, nato ad Ascoli nel 1679 ed entrato nella Compagnia di Gesù a sedici anni. Compiuti vent'anni, scrisse la sua prima supplica, piuttosto sobria e concisa, dichiarandosi «pronto a qualunque missione»<sup>11</sup>. Non si preoccupava per «tutti i travagli del viaggio e delle stagioni, quantunque mi dovessero riuscire mortali», perché anche se così fosse stato, cioè se fosse morto durante il viaggio, avrebbe comunque avuto la gioia di «haverne corrisposto alla ... Voce divina».

Dopo cinque anni (1704) Cappelli tornò alla carica, affermando persino che il suo «desiderio» di missione si era «talmente accresciuto che haverrei fatta di nuovo più volte l'istessa supplica, se non mi havessero consigliato altrimenti i miei Padri spirituali»<sup>12</sup>. Riguardo alla destinazione, sperava solo che fosse la «Missione più ardua e più faticosa». Dopo un'altra richiesta generica, però, di lì a breve (1705) entra in scena la destinazione orientale. L'interesse

specifico per questo orizzonte era scaturito dall'arrivo a Roma, città in cui Cappelli stava studiando, del procuratore tedesco Kaspar Kastner (1665-1709), in partenza per la Cina e alla ricerca di nuovi missionari da portare con sé. Per via della resistenza dei suoi superiori Cappelli era terrorizzato di non partire, e per tentare di porvi rimedio scriveva l'intera lettera con il proprio sangue, per essere più convincente e mostrare la propria vocazione a soffrire in ogni modo<sup>13</sup>.

Fu questa la ragione che convinse il generale a mandarlo? Quel che è certo è che Cappelli chiedeva esplicitamente al generale di essere «Compagno del Padre Castner da Lisbona all'Indie, e del Padre Gonzaga da Roma in Portogallo»<sup>14</sup>, e così accadde. Il Padre a cui Cappelli faceva riferimento divenne effettivamente il suo compagno per i mesi e anni a venire ma, dopo una iniziale amicizia e fratellanza spirituale, si trasformò in seguito in una sorte di «nemico», per via delle diverse scelte strategiche che i due gesuiti fecero una volta in Asia.

Fig. 3 - Un'edizione (ca. 1604) della *Carta geografica completa di tutti i regni del mondo* (pinyin: *Kūnyú Wànguó Quántú*), il più antico mappamondo cinese sullo stile delle mappe europee, realizzato da Matteo Ricci (1552-1610) su richiesta dell'imperatore Wanli (1572-1620) (Image Database of the Kano Collection, Tohoku University Library, liberamente accessibile su Wikimedia Commons)



Luigi Gonzaga nacque a Mantova nel 1673, ed entrò nella Compagnia a diciassette anni. Prima di partire per le missioni orientali, Gonzaga scrisse almeno quattro *Indipetae*; dalle missioni asiatiche inviò poi al generale una quindicina di lettere, lunghe e spesso molto intime.

Da Ferrara Gonzaga si candidò per la prima volta alla missione a ventisei anni, e fin da subito era sicuro di desiderare «le missioni delle Indie Orientali, ed in particolare la Cinese»<sup>15</sup>. I motivi che gli facevano credere che un destino missionario fosse volontà divina erano molti, e Gonzaga li descriveva ampiamente nelle sue *Indipetae*. Anzitutto, pochi anni prima era miracolosamente guarito da una malattia mortale: la spiegazione che ne traeva era che Dio progettava un destino missionario per lui.

Inoltre, diversi superiori e confratelli gli avevano confermato che la Cina fosse la sua vocazione in seguito a una serie di episodi misteriosi. Ad esempio, quando ancora non aveva rivelato il suo desiderio a nessuno, un giorno dopo pranzo Gonzaga venne convocato da un compagno di classe, con cui non aveva mai avuto nessun rapporto in particolare, ma che diceva di dovergli assolutamente parlare. Stupito della proposta, Gonzaga lo incontrò e il compagno gli chiese se voleva partire per la Cina: «con tutta l'efficacia delle ragioni prende a persuadermi, che così debbo fare, senza però saper egli niente di quel, che fomentavo nell'animo»<sup>16</sup>. Gonzaga scriveva: «m'infiamai a queste voci, pensandole da Dio inviatemi acciò capissi ciò che da me voleva».

Come se ciò non bastasse, infine, Gonzaga venne convocato da un superiore che lo conosceva a malapena, e dal quale temeva di venire accusato di essere «imprudente, o anche di poco senno» per via della sua volontà di partire missionario per la Cina. Non solo questo non avvenne, ma il superiore gli confessò uno strano episodio che gli era capitato, ossia che «senza pensare a ciò, era caduto a sé in pensiero di esortare... Gonzaga ad andare alla Cina».

Forse anche in virtù di segni così fatidici ed evidenti, Gonzaga venne scelto come missionario e partì verso Oriente in compagnia del procuratore Kastner e del confratello Gonzaga. Nel corso del viaggio e in seguito all'arrivo, i due trascorsero molto tempo insieme,

si conobbero e scambiarono le prime impressioni sulla nuova realtà in cui si trovarono a operare, scrivendo entrambi diverse lettere al generale per ragguagliarlo sulla situazione. Attraverso la rete di corrispondenza gesuita è quindi possibile seguire le tracce di entrambi anche dopo l'arrivo in terra di missione, e le loro lettere sono colorati gazzettini sulla situazione estremo-orientale. I due raccontavano al generale a Roma fatti interessanti e curiosi sulle fortune e le disgrazie dei gesuiti dall'altra parte del mondo, e questi documenti sono una preziosa fonte interna per comprendere divisioni, strategie e problemi aperti della Compagnia di Gesù in un periodo storico così delicato.

Le comunicazioni non erano sempre di carattere curioso e spensierato: da Macao Cappelli, ormai trentenne, si lamentava su quanto fossero duri i tempi per la missione gesuita locale, a causa soprattutto della cosiddetta questione dei riti cinesi. Propaganda Fide, una congregazione nata nel 1622 con lo specifico scopo di coordinare e controllare l'attività evangelica cattolica in tutto il mondo, stava minando l'autonomia dei gesuiti; altri ordini religiosi (francescani, domenicani), inoltre, li avevano privati del monopolio cattolico nell'impero Qing<sup>17</sup>. Nel 1708 Cappelli chiedeva a Gonzaga istruzioni e direttive su come procedere, a chi obbedire e come comportarsi, auspicando la pronta risoluzione di una situazione piena di «disordini che sempre vanno in maggiore precipizio, senza alcuna speranza di rimedio»<sup>18</sup>.

La questione dei riti cinesi e tutte le personalità in essa coinvolte sono molto complicate, ma in estrema sintesi Cappelli riteneva che i gesuiti dovessero assimilare le decisioni papali, ossia il decreto *Cum Deus Optimus* del 20 novembre 1704, che vietava a coloro che si erano convertiti al cristianesimo la pratica dei riti nei confronti degli antenati e di Confucio. La comunicazione di persona ai gesuiti in Cina – e il controllo del rispetto di tali direttive – era stato proprio in quei mesi affidato al legato papale Charles Maillard de Tournon (1668–1710). I tentativi di Cappelli di ammorbidire i conflitti con Tournon e gli altri ordini religiosi potevano essere dovuti al suo carattere, ma anche al fatto che era più lungimirante di altri gesuiti: capiva che dall'Europa soffiavano venti

nuovi e che non era possibile rifugiarsi nelle passate glorie della Compagnia.

Al contrario, e più in linea con le politiche della maggior parte dei gesuiti in quel momento storico, Gonzaga riteneva invece che sarebbe stato dannoso per la causa cristiana se i missionari avessero iniziato a mostrare meno tolleranza verso i convertiti (ossia impedendo loro di proseguire con la pratica di culti da loro considerati civili e inevitabili in una società come quella cinese), e più baldanza nei confronti dell'imperatore Kangxi (1654–1722), pretendendo di “dettare legge” nel suo impero. Questi fino ad allora aveva perlopiù tollerato i gesuiti, soprattutto in quanto specialisti che lavoravano per lui come matematici, astronomi, diplomatici, interpreti e altro, ma cominciava a essere esasperato dalle continue contese fra religiosi nel suo impero e minacciava di espellerli tutti, mettendo a rischio i risultati finora faticosamente ottenuti dai missionari cattolici.

### La fine di Cappelli e Gonzaga... e della missione gesuita in Cina?

Come quasi tutti i missionari gesuiti, sia Cappelli sia Gonzaga morirono lontani dalla propria terra di origine. Il primo, grazie alla stretta amicizia con il legato papale Tournon, riuscì a spostarsi in una località dove la pressione della controversia dei riti era meno sentita. Nel 1709 infatti Cappelli si trasferì in India, a São Tomé de Meliapor. Curiosamente, viveva in compagnia dell'abate Ignazio Giampè, uno degli autori della bolla pontificia del 1715 che condannava la politica di *accommodatio* dei gesuiti, e si descriveva come «esiliato per li riti di Confusio»<sup>19</sup>. Cappelli vedeva ormai la situazione della Compagnia di Gesù in Cina senza speranza, ed era contento di poter passare le giornate «a discorrere familiarmente» con lui.

Nelle sue lettere al generale a Roma, Cappelli si mostrava però preoccupato di quello che i suoi confratelli avrebbero potuto dire alle sue spalle: sapeva infatti di essere visto come un doppiogiochista, per aver «trattato molto con quei del Signore Cardinale (Tournon) e di Propaganda (Fide)», ossia con coloro che la Compagnia di Gesù vedeva come i propri arcinemici. Cappelli, quindi, si giustificava con un certo imbarazzo



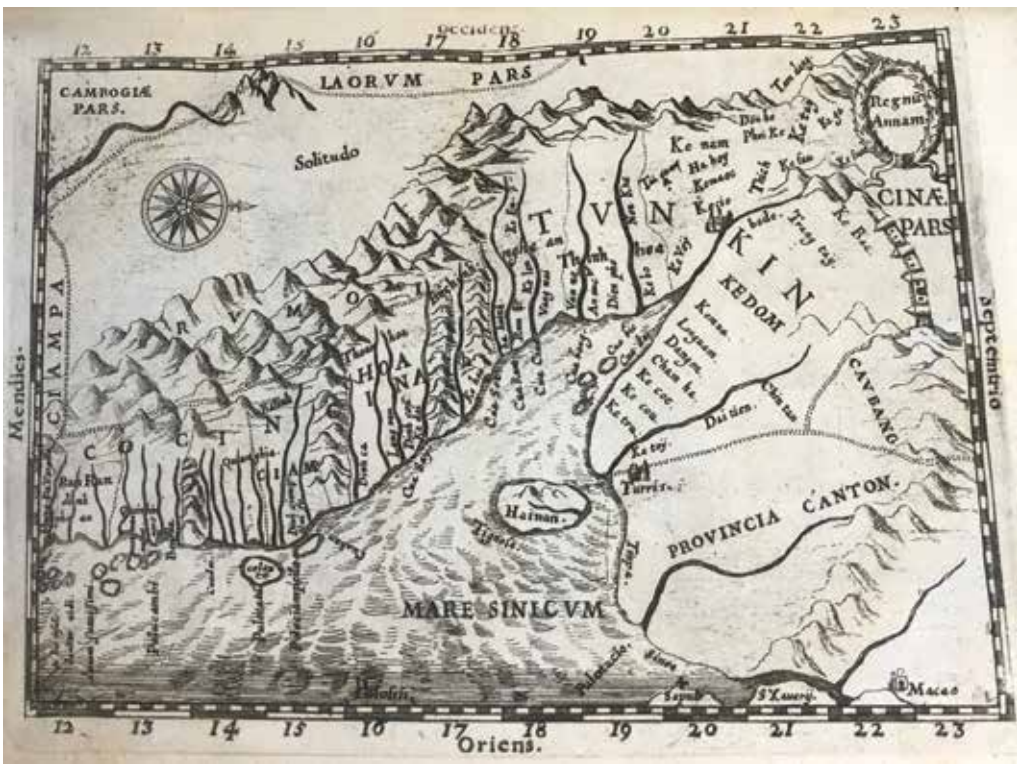


4

scrivendo al generale: «si assicuri che (il trattare) non fu molto», e che lo aveva fatto sempre e solo «con intenzione del maggior bene della Compagnia».

Il gesuita scrisse altre lettere al generale, esponendogli le difficoltà della missione del Madurai, molto promettente ma che versava da tempo in una condizione economica disastrosa<sup>20</sup>. I missionari e i loro assistenti avevano a malapena il cibo per sé, e le difficoltà erano le stesse in tutta la provincia, nella quale operava meno di una dozzina di gesuiti. Fu per questa ragione che di lì a breve Cappelli chiese al generale il permesso di accedere a fondi personali di denaro per evitare il tracollo della missione<sup>21</sup>. Poco dopo, nell'estate del 1715, il gesuita morì all'età di trentasei anni nella località di Kalugumalai, dove fu eretto in suo onore un monumento funerario tuttora meta di pellegrinaggi.

Il suo confratello Ludovico Gonzaga morì soltanto tre anni dopo (1718), a Macao. Nel corso degli anni, come si è visto, il rapporto con Cappelli si era deteriorato al punto che Gonzaga se ne sentì tradito, soprattutto nel momento in cui Cappelli abbandonò furtivamente il suolo cinese dirigendosi verso l'India. Gonzaga si dispiaceva col generale che Cappelli, «attratto dalle circostanze de' tempi, si poco favorevoli a queste parti», aveva deciso di spostarsi in Madurai «dove ora ritruovasi contentissimo della sua sorte»<sup>22</sup>. Era chi restava, come



5

Gonzaga stesso, a dover affrontare «le turbazioni di questa Missione infelice», in costante «pericolo ... di perdersi, senza rimedio fuor d'un miracolo», vivendo «affogato da tante persecuzioni e angustie».

Ciò che suscitava particolare disperazione a Gonzaga erano le dicerie contro i gesuiti e le politiche missionarie da loro praticate fino ad allora in Cina. Egli credeva fermamente nella rettitudine delle pratiche della Compagnia, ed era orgogliosamente convinto che solo i suoi confratelli, con anni di esperienza e formazione alle spalle, potessero capire che cosa fosse meglio fare per mantenere il favore dell'imperatore – condizione necessaria e indispensabile per la sopravvivenza del cristianesimo. Per Gonzaga solo i gesuiti potevano giudicare con competenza a tal riguardo, eppure sapeva che contro di loro venivano dette «molte calunnie ... incredibili, né le avrei credute io stesso o m'avrei potuto persuadere di tal cosa se non mi truovassi qui presente dove il veggo co gli occhi e l' tocco colle mani mie». Gonzaga era sicuro della disonestà e falsità dei detrattori della Compagnia di Gesù, che in questo modo danneggiavano non solo l'ordine di Sant'Ignazio, ma tutta la cristianità cinese.

Gonzaga era sicuro di essere dalla parte giusta, ma cosa poteva fare? In una delle sue ultime lettere dirette a Roma, scrisse profeticamente, in

Fig. 4 - Sezione dedicata alla descrizione del «grande e potente regno della Cina», tratta da Cornelius Hazart, *Die Asiatische Länder, Japon, China, Tartaria, Mogor, und Bisnagar*, Vienna, Voigt, 1678, p. 269. Questa e la successiva foto sono state scattate dall'autrice presso la Wissenschaftliche Stadtbibliothek di Magonza, Germania, nel corso di due borse di ricerca RelReS (Research Infrastructure on Religious Studies)

Fig. 5 - Mappa del golfo del Tonchino, tratta da Alexandre de Rhodes, *Tunchinensis Historiae libri duo*, Lione, Ioan. Bapt. Devenet, 1652

preda a un sommo sconforto: «questa Missione è infallibilmente perduta»<sup>23</sup>. Nel 1716 Gonzaga dovette lasciare Pechino per motivi di salute e si trasferì a sud, a Nanchino, da dove scrisse altre due lettere al generale. Si lamentava che ciò che stava conducendo alla rovina la missione cristiana in Cina paradossalmente non erano le politiche anti-cristiane dell'imperatore, ma i contrasti interni ai gesuiti stessi, e tra i gesuiti e gli altri ordini religiosi e Propaganda Fide<sup>24</sup>. Le speranze di Gonzaga di una riconciliazione del fronte gesuita in Cina furono deluse, e il cambio d'aria e il trasferimento a Macao non sortirono l'effetto sperato: vi morì nel 1718, all'età di quarantaquattro anni.

Per la cristianità in Cina non furono anni facili, così come neppure in generale per la Compagnia di Gesù, che venne soppressa nel 1773 da papa Clemente XIV con il breve apostolico *Dominus ac Redemptor*. Già negli anni precedenti,



peraltro, i membri dell'ordine ignaziano erano stati progressivamente cacciati da diversi territori in cui operavano, come l'Impero portoghese (1759) e quello spagnolo (1767).

Per quanto riguarda l'Impero Qing, Kangxi mal tollerava che degli stranieri tentassero di imporre il metodo di evangelizzazione da utilizzare coi suoi sudditi, dal momento che la formula da lui preferita era senza dubbio quella impostata da Matteo Ricci oltre un secolo prima. Nel 1716 l'imperatore emise il cosiddetto "Manifesto Rosso" chiedendo ulteriori chiarificazioni a Roma, da dove negli anni '20 venne mandato in Cina un altro legato papale, Carlo Ambrogio Mezzabarba (1685-1741). I successori di Kangxi, morto nel 1722, furono meno benevoli nei confronti del cristianesimo e da allora in poi diverse ondate anti-cristiane ebbero luogo nel Paese – ma i missionari poterono continuare ad operarvi, purché mantenesse un basso profilo.

Man mano che i Paesi europei espellevano i gesuiti, però, lo stesso accadeva nei loro territori oltremare: nel caso cinese ciò, coinvolgeva i missionari provenienti da (o inviati tramite le navi di) Portogallo, Spagna e Francia. Dopo la soppressione ufficiale della Compagnia, nel 1773, alcuni gesuiti rimasti in Cina proseguirono col proprio lavoro pastorale, e in seguito furono perlopiù i lazaristi (giunti a Pechino nel 1785) a continuarne le attività.<sup>25</sup>

L'Impero cinese restò sempre straordinariamente impresso nella memoria, nell'immaginario e nelle speranze della Compagnia di Gesù. Terra di millenaria civiltà, con una popolazione (descritta come) particolarmente recettiva al messaggio cristiano, essa era anche un soggetto di estremo fascino per i sostenitori europei delle missioni. Come si è visto dalla *Littera indipeta* che ha aperto il presente articolo, quindi, nonostante le traversie dell'ordine ignaziano (ricostituito qualche decennio dopo, nel 1814) e della cristianità in Cina, nel corso di tutta la sua storia alla Compagnia di Gesù non mancarono mai schiere di aspiranti missionari, pronti a recarsi con viaggi lunghi e tribolati dall'altra parte del mondo allora noto, per portare il verbo di Cristo anche a coloro che per millenni erano riusciti a vivere senza di esso.

## Appendice documentaria (ARSI, AIT. 1, 278):

### “Notateci! Una lettera indipeta del 1839 scritta in cinese dall'Italia”

**Eugenio Menegon, Dipartimento di Storia, Boston University**

#### Introduzione

Il 4 aprile 1839, tre gesuiti italiani ancora in formazione nella provincia napoletana della Compagnia di Gesù indirizzarono una *Indipeta* al Generale a Roma, chiedendo di partire per la missione in Cina. Scritta in cinese su carta rossa (un formato ufficiale per i documenti chiamati *bing* 稟 in Cina, una petizione da un inferiore a un superiore). I tre preti devono aver deciso di usare questa presentazione insolita forse perché si sentivano stanchi di appellarsi invano al Generale in italiano e volevano attirare la sua attenzione, oltre a dimostrare di aver fatto progressi nell'apprendimento della lingua sotto la guida di un sacerdote cinese del Collegio de' Cinesi di Napoli. Si sentivano pronti a partire!

I tre gesuiti napoletani che chiesero la Cina come missione erano:

- **Gabriele Vigilante** (Wei-zhi-lan-dai Jia-bei-e-er 味智蘭帶 –嘉被額爾; 1808-1874; entrato in noviziato nel 1827; quarto anno di teologia nel 1839);

- **Nicola (Nico) Maria Miozzi** (Miao-ji Ni-ge-lao 妙記 –尼各老; 1811-1872; nato nel 1811; entrato in noviziato nel 1829; primo anno di teologia nel 1839);

- **Agostino Massa** (Ma-sa Ao-si-ding 瑪撒 –奧斯定; nato nel 1813; entrato in noviziato nel 1829; secondo anno di teologia nel 1839).

La busta era indirizzata al Generale dei Gesuiti a Roma (*Yesuhui zongtong* 耶穌會總統), Jan Philip Roothaan (Ruo-wang 若望, cioè Giovanni, Lao-ao-dan 老奧担; [sic; forma semplificata 担 per 擔]). Senza dubbio i tre uomini scrissero – o fecero stilare da uno scrivano – l'*indipeta* con l'aiuto degli allievi del Collegio de' Cinesi di Napoli, forse addirittura con l'assistenza del loro insegnante di lingua, Agostino Tang Yonggui 唐永貴 (1810-1861). Originario del Gansu, Tang tornò da Napoli alla Missione di Huguang (Hubei) in Cina proprio nell'aprile del 1839.

Nella petizione, i gesuiti napoletani citavano come potente attrattiva per la

missione cinese la lettera che i cristiani di Pechino scrissero il 25 aprile 1832 al generale Roothaan, chiedendogli di rimandare i suoi uomini in Cina dopo lo scioglimento della Compagnia a Pechino nel 1775. Dei nostri tre gesuiti, solo Agostino Massa (nome cinese Ma Zhanbi 馬瞻彼) ebbe il permesso nel 1846 di unirsi alla Missione del Jiangnan in Cina (dove morì prematuramente nel 1856), insieme ai suoi quattro fratelli – tutti gesuiti e di nobile famiglia – Renato, Luigi, Gaetano e Nicola. Vigilante morì nel 1874 in Italia (Castel Gandolfo, alle porte di Roma), mentre Miozzi si spense nel 1872 in Francia (Vals-près-Le Puy, Dipartimento dell'Alta Loira, dove i gesuiti avevano uno scolasticato nell'Ottocento e nel primo Novecento).

La traduzione che segue è mia – e quindi è possibile qualsiasi errore di interpretazione – con i suggerimenti del mio ex studente David Li (ora membro dello staff della Harvard-Yenching Library, Harvard University). La lettera è scritta in caratteri relativamente goffi e in una lingua poco diplomatica, e ciò potrebbe essere dovuto al fatto che il documento è stato composto a Napoli senza l'assistenza di conoscitori di cinese di livello avanzato.

#### Traduzione

[Nota in italiano di un segretario a Roma:] Napoli, 5 aprile 1839 [sic]. P. Vigilante e due compagni chiedono di recarsi nelle missioni cinesi.

#### [Indirizzo]

Lettera da sottoporre umilmente al Generale Jan Roothaan a Roma

#### [Testo]

Reverendo Generale, saluti e auguri.

Noi riverenti firmatari, Vigilante, Miozzi e Massa desideriamo già da molti anni andare all'estero per evangelizzare e abbiamo rivelato questo desiderio, affinché [Vostra Reverenza] ci permetta di andare in un luogo dove Dio ci vuole. Da quando i fedeli cinesi hanno scritto una lettera in cui chiedevano che la Compagnia di Gesù tornasse in Cina a predicare, i Suoi servi hanno desiderato andare in Cina. Abbiamo quindi chiesto a Vostra Reverenza il permesso di imparare il cinese. Vostra Reverenza non solo ci ha permesso di studiare la lingua, ma ha persino scritto una lettera che incoraggiava i nostri desideri. Più le nostre speranze aumentavano, più i



nostri desideri diventavano intensi. In seguito, ci siamo preoccupati, perché non siamo partiti e temevamo di non poter più partire. All'inizio i sacerdoti [cinesi] non potevano tornare in Cina, ma ora comincia ad essere possibile tornarci. Il Signore ha aperto una strada per loro, questo non dovrebbe dare speranza anche a noi? Il maestro dei Suoi servi, l'illustre Padre Agostino Tang, sta per tornare in patria, ma i suoi discepoli non possono andare con lui. Non è questa una chiara manifestazione delle nostre paure? Potremmo forse dire: "Se non possiamo andare in Cina, andremo in Giappone o in Corea?" Se piace al Signore, andremo nel mondo e, finché potremo partire e non ci sarà un ordine che ce lo impedisca, continueremo a sperare. Non è che vogliamo visitare paesi lontani o desideriamo farci un nome. Per quanto riguarda la predicazione della nostra dottrina agli aderenti di altre religioni, le nostre capacità e competenze sono inferiori a quelle possedute dai sacerdoti della nostra Compagnia in tempi passati, ma poiché il Signore ci ha instillato questo desiderio, ci offrirà anche la possibilità di partire in futuro. Chiediamo a Vostra Reverenza di ricordarsi di noi nei Suoi sacrifici e cogliamo l'occasione di scrivere questa lettera per augurare a Vostra Reverenza una buona Pasqua.

In ginocchio davanti a Vostra Reverenza,

Suoi servitori nella Compagnia di Gesù, Nicola Miozzi, Gabriele Vigilante e Agostino Massa, 4 aprile 1839

#### BIBLIOGRAFIA

Anonimo. *Catalogus Provinciae Neapolitanae Societatis Iesu ineunte anno MDCCCXXXIX*. Napoli: Typis Iosephi Severino-Boezio, 1839; online: [http://www.sjweb.info/arsi/documents/Neap\\_1839-lowquality.pdf](http://www.sjweb.info/arsi/documents/Neap_1839-lowquality.pdf).  
Anonimo [i.e., Giuseppe Maria KUO = GUO Dongchen 郭棟臣]. *Elenchus alumnorum, decreta et documenta quae spectant ad Collegium S. Familiae Neapolis*. T'ou-sè-wè: Ex Typographia Missionis Catholicae in Orphanotrophio T'ou-sè-wè, 1917; online: <http://digituno.unior.it/document/811>  
*China Historical Christian Database*, Center for Global Christianity and Mission, Boston University, online: <https://chcdatabase.com/>  
Lardinois, Olivier, Fernando Mateos, and Edmund Ryden, SJ, a cura di. *Directory of the Jesuits in China from 1842 to 1955 = Yesuhuishizai Hua minglu 1842 - 1955 耶穌會士在華名錄*. Taipei: Ricci Institute, 2018.  
Mateos, Fernando SJ. "Suppression and Resto-

ration of the Society of Jesus in China." Macau: Macau Ricci Institute MRI, n.d.; online MRI website, Section 1. "Jesuits in Chinese History": [http://www.ricci.org/doc/monographs/1/suppression\\_and\\_restoration\\_of\\_the\\_society\\_of\\_jesus\\_in\\_china.pdf](http://www.ricci.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf).  
Mendizábal Rufo SJ. *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970*. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu, 1970; online: <https://jesuitarchives.org/catalogus-defunctorum/>.

#### NOTE

<sup>1</sup> Roma, Archivum Historicum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), *AIT*. 1, 278. Una traduzione completa della lettera segue in Appendice a questo intervento. L'autrice desidera ringraziare i dr. Giulia Falato e Fabrizio Tomelleri per i commenti datile in fase di revisione di questo articolo.

<sup>2</sup> Su questa famiglia si veda il libretto agiografico G. B. ROSSI, *Cenni storici dei cinque fratelli Massa della Compagnia di Gesù morti nelle missioni della Cina tra gli anni 1850-1876*, Napoli, Salvatore Marchese, 1879, nonché il sito <https://www.santiebeati.it/dettaglio/95947>.

<sup>3</sup> Per una completa e aggiornata bibliografia sul tema, attualmente oggetto di grande interesse fra gli storici, si veda *Cinque secoli di Letterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, a cura di G. Imbruglia, P.-A. Fabre e G. Mongini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022.

<sup>4</sup> Si veda in Appendice.

<sup>5</sup> Sulla vocazione alla missione della Compagnia si veda il numero monografico dedicato a *Vocazioni gesuitiche in età moderna* di «Rivista Storica Italiana», CXXXII, III, 2020 e A. PROSPERI, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016.

<sup>6</sup> <https://indipetae.bc.edu>, finanziato dall'Institute for Advanced Jesuit Studies di Boston College grazie ai documenti conservati presso l'ARSI.

<sup>7</sup> E. FREI, *Early Modern Letterae Indipetae for the East Indies*, Boston, Brill, 2023, p. 114 e seguenti.

<sup>8</sup> ARSI, FG 750, 294 (Roma, 19 luglio 1714).

<sup>9</sup> Su questo gesuita si veda E. FREI, *Signed in Blood: Negotiating with the Superior General about the Overseas Mission (18th Century)*, in «Studies in the Spirituality of Jesuits», 51/4, 2019, pp. 17-18; A. R. CAPOCCIA, "Gori, Giulio", in *Dizionario biografico degli Italiani* 58 (2002) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_(Dizionario-Biografico)/)) e *Modernità e ortodossia: Strategie di conciliazione e dissidenza nell'insegnamento della filosofia nei collegi gesuitici del primo Settecento*, in «Les Dossiers du Grihl», 2, 2009, pp. 1-37.

<sup>10</sup> Questa e le seguenti citazioni di Gori provengono da ARSI, FG 750, 89, 89<sup>a</sup>, 89<sup>b</sup>, 89<sup>bv</sup>, 89<sup>c</sup>, 89<sup>d</sup>, 89<sup>e</sup>, 89<sup>ev</sup> (Roma, 2 dicembre 1704). Si tratta di un'allusione alla Meditazione sui due standardi presente negli *Esercizi spirituali*; a tal riguardo si veda A. Prosperi, *The Two*

*Standards: The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation*, in «Journal of Jesuit Studies», 2, 2015, pp. 361-86.

<sup>11</sup> ARSI, FG 750, 68 (Viterbo, 3 marzo 1699).

<sup>12</sup> ARSI, FG 750, 169 (Roma, 16 aprile 1704).

<sup>13</sup> E. FREI, *The Ardent Desire to Spread All My Sweat and Blood: Italian Letterae Indipetae between 1690 and 1730*, in *Narratives of Suffering, Persecution and Disappointment in the Early Modern Period: Giving Birth to New Martyrs*, a cura di L. Cohen, Lisbon, Universidade Católica Portuguesa-Centro de Estudos de História Religiosa, 2020, pp. 101-26.

<sup>14</sup> ARSI, FG 750, 201 (Roma, 6 aprile 1705).

<sup>15</sup> ARSI, Ven. 99, 161-62 (Ferrara, 14 gennaio 1699).

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> ARSI, *Jap-Sin*. 172, 378 (Macao, 22 novembre 1708).

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> ARSI, *Jap-Sin*. 173, 89 (São Tomé de Meliapor, 13 agosto 1709). Ignazio Giampè fu uno dei redattori della bolla *Ex illa die* del 19 marzo 1715 (M. CATTO, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-nicolai\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-nicolai_(Dizionario-Biografico)/)).

<sup>20</sup> ARSI, Goa 20, 76 (Madurai, 16 gennaio 1711).

<sup>21</sup> ARSI, Goa 20, 93 (Madurai, 31 gennaio 1713).

<sup>22</sup> ARSI, *Jap-Sin*. 173, 308-09 (Pechino, 22 novembre 1710).

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> ARSI, *Jap-Sin*. 175, 73-74 (Pechino, 14 novembre 1713) e *Jap-Sin*. 176, 90 (Pechino, 16 ottobre 1714).

<sup>25</sup> Si veda a tal riguardo J. W. WITEK, *Catholic Missionaries, 1644-1800*, in «The Cambridge History of China», vol. 9, a cura di W. J. Peterson, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 329-71.



# Matteo Ricci. Il gesuita che stupì la Cina\*

di Francesco Occhetta S.J.

74

**L**a vita di Matteo Ricci, il gesuita che non ha portato in Europa i tesori dell'Oriente, ma ha regalato alla Cina la cultura dell'Occidente, ha dello straordinario: astronomo e teologo, studente di diritto e matematico, missiona-

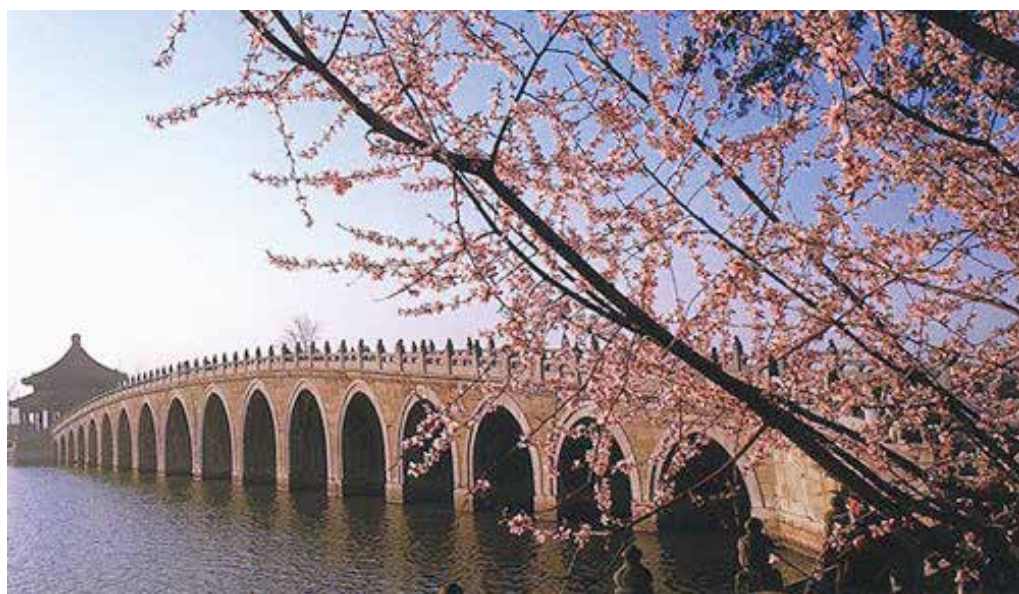


rio e diplomatico, scienziato e sinologo. Nasce il 6 ottobre 1552 in una nobile famiglia a Macerata, primo di 13 figli. Nel 1561, a nove anni, inizia gli studi nella scuola dei gesuiti, mentre aiuta il padre farmacista che lo vuole avvocato. Nel 1571 entra nel noviziato dei gesuiti a Sant'Andrea al Quirinale a Roma, interrompendo gli studi di giurisprudenza. Poi, grazie alla sua intelligenza e tenacia, nel corso della sua formazione si dedica alla filosofia e alla teologia, insieme a studi scientifici, di astronomia, geografia, cosmologia e in particolare di matematica. Dal 1572 al 1577 studia prima a Roma al Collegio Romano – l'attuale Università Gregoriana –, poi al Collegio di Firenze per gli studi di umanità. Nel giugno 1577 il p. Mercuriano, Generale dei Gesuiti, lo invia in Oriente come missionario. Insieme a tredici compagni gesuiti, il 24 marzo 1578 salpa da Lisbona per l'India e dopo sei mesi di navigazione arriva a Goa (India occidentale), il 13 settembre dello stesso anno. In quella città, crocevia di commercio e di cultura, studia la teologia mentre insegna latino, poi si amma-

la gravemente. È portato a Cochim nel sud dell'India per curarsi; ristabilitosi torna a Goa, dove viene ordinato sacerdote il 26 luglio 1580.

## Si incultura per vivere la missione

Ricci non è stato il primo europeo ad entrare in Cina, fu preceduto da Marco Polo, e da mercanti e personaggi politici portoghesi. Non è stato nemmeno il primo a introdurre il Cristianesimo in Cina. Fu preceduto dai Nestoriani, che si allontanarono sempre più dai confini dell'Impero Bizantino e penetrarono anche nella Cina, tra il 635 e il 980 d.C. fondando comunità cristiane, ma lasciando scarse tracce della loro presenza. Seguirono i Francescani, dal 1245 al 1368, al tempo in cui la Cina era caduta sotto il dominio dei Tartari; ma sparirono anch'essi senza lasciare tracce dopo che la dinastia tartara fu eliminata da una dinastia cinese. Il Ricci non fu neppure il primo religioso (domenicani e francescani) e neppure il primo gesuita, a entrare in Cina; questi erano entrati ma erano stati espulsi immediatamente in quanto stranieri. La missione apostolica del Ricci va inquadrata in quella della Compagnia di Gesù nell'Estremo Oriente, iniziata da Francesco Saverio che fu il fondatore e organizzatore di tutte le missioni dell'Est asiatico, Cina compresa, anche se morì a Sanciano nel 1552 alle soglie della Cina. A spingere il Saverio verso la Cina, fu la scoperta che i Giapponesi erano culturalmente dipendenti dalla cultura cinese. I Giapponesi al suo annuncio del Vangelo gli avevano obiettato: come mai dite che la vostra religione è vera se i Cinesi non la conoscono e non sono affatto cristiani?



La missione cinese fu proseguita con tenacia dal Valignano, anche contro alcuni gesuiti portoghesi e spagnoli presenti a Macao, sulle coste Sud della Cina, che la giudicavano impossibile per il veto cinese in Cina e soprattutto alla loro residenza stabile in Cina. La missione doveva essere apostolica: introdurre il Cristianesimo in Cina, cercando di ottenere non il solo ingresso a scopo missionario, ma la residenza stabile dei gesuiti in Cina. La motivazione, già del Saverio e fatta propria dal Ricci, è la seguente: se non si affronta il problema della cultura cinese, non si può risiedere stabilmente in Cina e introdurre il cristianesimo in Cina.

Le direttive del Valignano, allora superiore dei gesuiti in Asia, dettate al Ricci, non lasciano spazio ad equivoci: imparare a parlare, leggere, scrivere in cinese; studiare usi, costumi, ordinamenti sociali e politici, cioè tutto l'insieme della cultura cinese, a partire dalla geografia; produrre opere a stampa in cinese e diffonderle. Questo era "quanto necessario per tentare l'impresa quanto Dio vorrà". Nel 1582 è proprio il p. Valignano a chiedergli di partire per la Cina. Ricci approda a Macao, allora possedimento portoghese sulle coste meridionali della Cina, il 7 agosto dello stesso anno. Qui inizia a studiare la lingua cinese, favorito da una memoria straordinaria. L'anno successivo fonda la prima residenza missionaria a Sciaochin con il p. Michele Ruggieri. Così il Ricci narra l'accoglienza ricevuta dal Governatore della città, Wang Pan: «(I padri) furono ricevuti con molta benignità: [...] domandò loro il governatore chi erano, di dove venivano e che cosa volevano; risposero [...] che erano religiosi [...] attratti dalla fama del buon Governo in Cina, e solo desideravano un luogo dove potessero fare una casetta e una chiesuola [...] servendo fino alla morte il loro Dio». Magistrati e Mandarini gli mostrano la loro stima e lo stesso Governatore della città emette due editti lodandone la santità e la scienza. Tutto inizia con un orologio a ruote, «che sonava per se stesso ad ogni hora, cosa molto bella, mai vista e mai udita in Cina». Ma scienza e tecnica sono solamente dei mezzi, l'assoluto è «cercare e trovare

Dio in tutte le cose». Nella sua prima città cinese, Ricci amministra il primo Battesimo nel gennaio 1584 a un infermo abbandonato; in seguito battezza un letterato, un giovane mercante, alcune donne e molti ragazzi di strada. Dopo sei anni (1583-1589) dal suo arrivo a Sciaochin cambia il Governatore e il suo successore lo scaccia. Ma Ricci non si arrende e, nell'agosto 1589, si trasferisce a Sciaoeu. Qui fonda la seconda residenza e in seguito ad un'ag-

gressione da parte di un ladro, rimane per sempre lesionato ad un piede. Nel 1594 fa qualcosa di inimmaginabile per un europeo del suo tempo: inizia a vestire alla maniera dei letterati cinesi, con abiti di seta, e lascia gli abiti dei bonzi poco stimati dal popolo. Esce di casa in portantina, come usavano fare i personaggi più colti della città e si fa crescere la barba e i capelli, ma non le unghie, come avrebbe dovuto. La Cina è un altro mondo. Ricci lo capisce ed en-



tra nel suo cuore attraverso quattro vie: la conoscenza della lingua; la comprensione della cultura e del suo complesso sistema sociale che tiene unito l'Impero; l'influenza sull'Imperatore e sui suoi Mandarini (la testa) per poter parlare a tutto il popolo (il corpo); la conquista della classe dirigente con ciò che non ha: il sapere della scienza occidentale. Quando il Ricci offre ai mandarini orologi, prismi veneziani, cartografia e mappamondi, libri (la Bibbia Poliglot-



ta di Aversa, rilegata in oro) stampe di città europee, dipinti con prospettiva, non faceva doni per propiziarsi amicizie, ma offriva esempi della cultura europea, fino alla geometria di Euclide e all'astronomia. Non mancarono grosse difficoltà: l'immagine del Crocifisso suscitava la reazione negativa dei cinesi, perché non era compatibile per loro con la nozione di divinità (il Signore del Cielo e dell'armonia del mondo). Così in quello stesso anno, per inculturare la



fede, pubblica il Catechismo in cinese col titolo: «Vera dottrina del Signore del Cielo», per indicare Dio in lingua cinese. L'intento è chiaro: conciliare il Confucianesimo con il Cristianesimo, prendendo posizione contro il Buddismo. Il 29 giugno 1596 apre la terza residenza missionaria a Nanchan, capitale del sud della Cina. Nel 1597 è nominato Superiore della missione cinese e solamente due anni dopo, nel 1599, fonda la quarta residenza missionaria a Nanchino. Nel suo epistolario lascia scritto che «i missionari non devono avere mire di conquista politica, né legarsi ai mercanti, e che, con l'esclusione dell'intangibilità dei dogmi e della morale evangelica, devono farsi indiani in India, nipponici in Giappone e cinesi in Cina».

### Nel cuore della Cina

Mancava Pechino, luogo della «città proibita» in cui viveva l'Imperatore. Prova ad entrarvi per la prima volta con padre Cattaneo e due novizi cinesi, al seguito del ministro dei Riti Wang Chung Ming, il 7 settembre 1598; ma è costretto a ripartire il 5 novembre per il sud, perché «straniero sospetto» a causa della guerra tra Cina e Corea. Riprova il 19 maggio 1600 con Diego Pantoja e altri due novizi cinesi, ma a Lintsing è fermato dal governatore di Tientsin, Mat Han, che, geloso dei doni per l'imperatore, lo imprigiona per sei mesi. Così Ricci decide di inviare un memoriale all'Imperatore, nel quale si presenta come uno straniero religioso e celibe che «non chiedeva nessun privilegio alla corte», e domanda di poter mettere a servizio del sovrano la propria persona e quanto aveva potuto imparare sulle scienze del «grande Occidente» da cui veniva. La lettera è accompagnata da doni europei di ogni tipo: dipinti sacri, un grande atlante, prismi di vetro che riflettono la luce, clessidre a sabbia, monete d'argento europee, la riproduzione della Madonna di Santa Maria Maggiore, un clavicembalo con otto composizioni e due orologi meccanici. Il 27 gennaio 1601 l'Imperatore lo riceve di persona; è meravigliato dei regali ricevuti e in particolare della carta del globo disegnata dal Ricci: nel 1608 ne ordina



una ristampa e ne chiede dodici copie per sé. Per la prima volta l'Imperatore della Cina, grazie al gesuita, scopre l'esistenza di nuovi Paesi, Europa compresa. Come premio viene permesso al Ricci sia di risiedere a Pechino, sia di entrare periodicamente nel palazzo imperiale per assicurare la manutenzione degli orologi, in più l'Imperatore gli assegna una rendita fissa. Il 1610 è il suo ultimo anno di vita. Dopo aver ottenuto la licenza per celebrare Messa in pubblico, inizia la costruzione della prima chiesa cristiana in stile occidentale nota come Nantung «la chiesa del sud». Il 3 maggio 1610 il p. Ricci si ammala gravemente e annunzia con molta pace che non sarebbe più guarito. Muore per le troppe fatiche nella residenza missionaria di Pechino l'11 maggio. Nella più antica biografia, scritta dopo soli cinque anni dalla morte, si legge: «chiudendo egli stesso gli occhi come per conciliarsi il sonno, s'addormentò dolcissimamente nel Signore». Passa alla storia per essere stato il primo non cinese ad essere sepolto nella Città Proibita dall'Imperatore Wan-Li. Quando muore, Ricci, conosciuto dai cinesi col nome di Li Matou o Li Madou (il Saggio d'Occidente) non ha ancora compiuto 58 anni.

### La sua eredità per la missione oggi

In 25 anni di missione Ricci converte e battezza circa 2.000 cinesi, per lo più buddisti. Al suo p. Generale Acquaviva, scrive: "Ho annunciato il vangelo in Cina a milioni di cinesi". Ricci ha pensato alla sua missione e ai suoi esiti sul lungo periodo in base alle direttive avute e praticate. Una proposta del vangelo per la libertà dei cinesi, previo il libero e rispettoso scambio culturale che lasciava tempo a entrambi di mettersi in discussione, o di aprire discussioni con l'altro, prendere decisioni libere e mature. Come ha recentemente sottolineato il gesuita, p. Giuseppe Pirola, "indipendentemente da quanto pensava il Ricci, egli aprì la via conseguente al metodo dello scambio culturale libero e pacifico, rispettoso delle differenze culturali, e della libertà dei cinesi, che avrebbe indotto quella mutua trasfor-

mazione che alla lunga avrebbe portato a un cristianesimo nuovo per entrambi". Già un cristianesimo pieno di vita perché arricchito di un ossigeno lontano. Questo è il modo di evangelizzazione altrimenti come spesso capita anche oggi, i missionari arrivano in paesi stranieri e predicano immediatamente il vangelo poi conoscono la cultura. Si pensi all'Africa e all'est asiatico dove la missione da esiti minimi. Ricci invece ci ricorda di centrarsi su uno scambio



culturale che rispetti libertà e autonomia di conversione a lunga scadenza. Solamente la mutua trasformazione indotta da uno scambio culturale pacifico e libero apre la pista a un Cristianesimo nuovo, veramente cattolico, che non è un prodotto di esportazione né è chiamato a omogeneizzarsi. È dall'incontro, che fa rinascere uomini diversi che si potranno costruire modelli ecclesiali diversi e diversificati, lasciati al loro libero e autonomo sviluppo sotto l'unica regola della parola di Dio e dello Spirito, conforme alla missione del regno di Dio, proposta da Gesù Cristo. Non va nella linea di sviluppo del pro-

getto missionario del Ricci, o nella linea della fondazione di una Chiesa cattolica cinese, chi intende che lo scopo dell'azione missionaria sia la diffusione della religione cattolica e non l'annuncio del Regno di Dio, che non coincide con l'espandersi della Chiesa romana. Nel passato della missione di Ricci c'è un futuro per la chiesa di oggi.

•Nota: Il presente articolo è stato pubblicato nella rivista Vita e pastorale, 4 aprile 2010.



# Giovanni Francesco Musarra SJ (1649-1718): missionario Sinipeta “mancato” e insegnante di matematica a Evora e in Sicilia<sup>1</sup>

di Noël Golvers

78

## Abstract

*I reconstruct here the sinuous path of the Jesuit education of G.F. Musarra, first in Sicily (1664 - 1696), later in Portugal, especially in the College of Evora (early 1697 - end of 1698), where he became one of the 'restorators' of the mathematical teaching, answering to Tyrso Gonzalez's appeal to the Portuguese Jesuit authorities.*

*A series of details in his so far not analysed letters from Evora give information on the way this restoration was realized on the level of individual engagements and the response of young Portuguese Jesuits, almost completely limited to 'Indipetae' (who had a particular motive to interest themselves in mathematics); apart from this, we see a rather general negligence and apathia, due to some 'institutional' causes Musarra does not hide.*

*For the history of mathematical science in Portugal, it is revealing that from Evora he had also contacts with Jesuit astronomers in Central Europe (J. Hancke); all this prepared some 'renaissance' of mathematical teaching in the Evora college in the 18th century.*

**G**iovanni Francesco Musarra non è uno di quei famosi matematici gesuiti che hanno riscosso molta attenzione all'interno della storia della scienza; tuttavia, i suoi studi e insegnamenti matematici, e soprattutto astronomici, si sono propagati su due territori, vale a dire Sicilia e Portogallo. Gli stessi, inoltre, hanno avuto un ruolo inequivocabile nella ricostituzione di una cultura matematica all'interno dell'assistenza portoghese dopo gli interventi del P. Generale Thyrsus Gonzalez (18 gennaio 1624 - 27 ottobre 1705) per alzare il livello della educazione matematica nei collegi gesuiti, indirizzati al provinciale<sup>2</sup>. Per queste ragioni

merita più interesse di quello che gli è stato finora tributato, quasi completamente limitato al suo contesto nativo siciliano<sup>3</sup>. Nelle righe che seguono, ci concentreremo in successione sulla sua biografia e sul curriculum gesuita, basandoci sulle fonti gesuite per quanto riguarda la *Provincia Sicula*, il suo progetto di essere inviato alle missioni dell'India orientale conosciuto attraverso *7 Litterae Indipetae*, le sue attività svolte nel Collegio dei Gesuiti di Evora e di nuovo in Sicilia, e le sue pubblicazioni.

Giovan Francesco Musarra nacque il 21 ottobre 1648 a Vizzini (lat. *Bidenum*; var.: *Bidis*; *Bidini*, ecc.), vicino a Catania, nella diocesi di Caltagirone<sup>4</sup>; questo spiega la sua attuale indicazione nella statistica gesuita (*Catalogi*) e in altre fonti come '*Bidenensis*'. La piccola città di Vizzini ebbe dal 1634 un collegio gesuita (*Collegium Bidenense*)<sup>5</sup>, ma non è chiaro fino a che punto ciò possa avere un collegamento con la prima educazione di Musarra, anche se è molto probabile che vi abbia fatto le discipline umanistiche. Il suo curriculum gesuita può essere seguito - anche se con alcune lacune - attraverso i *Catalogi* provinciali, che sono conservati nell'archivio centrale della Compagnia di Gesù a Roma (ARSI: Prov. Sicula), e che ho consultato in loco. Secondo queste annotazioni curriculari, entrò nel noviziato gesuita a Messina il 3 novembre 1664; nel Cat. del 1665 compare al n° 18 tra i '*Novitii scholares*': "*Joh(annnes) Franciscus Musarra / Bidenensis / Aetas: 1648 21 8bris / sanus / Tempus Soc.: 1664, 3 9bris*"<sup>6</sup>. Già il 16 novembre 1666, appena arrivato nel collegio di Palermo, Musarra presentò domanda, per la prima volta, per le missioni extraeuropee.<sup>7</sup> Mi chiedo se questo precoce fervore missionario non possa essere stato suscitato dall'arrivo a

Messina della versione cinese della lettera della *Madonna* agli abitanti di quella città. La traduzione, fatta e inviata dal missionario messinese Metello Saccano (1612 - 1662), arrivò - con ogni probabilità - nel collegio messinese tra il 1655 e il 1662, cioè non molto prima che arrivasse li Musarra.<sup>8</sup> Ad ogni modo, da allora in poi, inizia un "percorso" piuttosto variegato che lo porta in molti collegi gesuiti della Sicilia fino alla sua partenza per il Portogallo con destinazione finale la Cina. Infatti, nel 1669 viene citato nel collegio gesuita di Caltagirone<sup>9</sup>, nel 1672 di nuovo in quello di Palermo<sup>10</sup>, questa volta come teologo del 3° anno<sup>11</sup>; pertanto, i suoi studi teologici sembrano essere iniziati due anni prima a Palermo (1669-1670; 1670-1671), ma i cataloghi di questi anni non si sono conservati. Questa circostanza è importante, poiché confermerebbe che era presente quando il gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1625 - 1696), tornato in Europa e in patria come '*Procurator Missionum*' della Cina, visitò la città e il Collegio di Palermo<sup>12</sup>, dove - con tutta probabilità - fu realizzato il suo famoso ritratto, e dove consegnò alcuni libri cinesi<sup>13</sup>. Inoltre, questo incontro potrebbe aver rafforzato la sua vocazione alla Cina e aver anche ispirato la seconda delle sue *Litterae Indipetae*, inviata da Palermo il 24 settembre 1671<sup>14</sup>. Nel 1675 fu nel collegio di Catania<sup>15</sup>; nel 1678 di nuovo nel collegio di Palermo<sup>16</sup>; nel 1679 nel collegio di Piazza come lettore di filosofia, con vari altri '*ministeria*'<sup>17</sup>; nel 1680-1681 nel '*Collegium Saccense*' (cioè Sciacca), come uno dei *Patres 3ae Probationis*<sup>18</sup>; nel 1683 e nel 1684 in quello di Alcamo (vicino a Trapani) come '*lector casuum conscientiae*', ecc.<sup>19</sup>; nel 1685-1687 nel *Collegium Biden<en>se* (cioè al suo paese natale Vizzini), sempre con quasi gli stessi incarichi<sup>20</sup>; nel 1688 di nuovo a Caltagirone<sup>21</sup>; nel 1689 a Piazza<sup>22</sup>; nel 1690 nel



'*Collegium Narense*' (a Narus, cioè Naro, vicino ad Agrigento)<sup>23</sup>; dal 1692 almeno fino al 1695 nel Collegio di Mazara del Vallo<sup>24</sup>; in tutti gli anni successivi i suoi impegni all'interno della Compagnia ("Ministeria") rimasero pressoché gli stessi, senza più essere menzionati "expressis verbis". In questo lungo periodo di circa 30 anni, caratterizzato da un'insolita mobilità tra i collegi siciliani, vanno ricordati alcuni momenti particolari, vale a dire la sua candidatura per la missione (Cina): la sua prima richiesta del 16 novembre 1666, già citata, fu ripetuta il 24 settembre 1671 dallo stesso collegio<sup>25</sup> e seguita da altre sette. Secondo, un passaggio a Roma prima del 1689, dove sembra abbia partecipato ad alcune riunioni dell'accademia (informale) di Cristina di Svezia (18 dicembre 1626 - 19 aprile 1689), il precedente dell'Accademia degli Arcadi (est. 1690), dove pare abbia letto un saggio su Democrito ed Eraclito, dimostrando le sue competenze umanistiche e di filosofia (antica)<sup>26</sup>. Nello stesso periodo, deve aver trascorso molto tempo in studi matematici, in "studium privatum", sulla base di letture e praticamente senza spiegazioni orali da un professore: ciò almeno appare dal suo riferimento in un *L. Ind.* del 1694<sup>27</sup>, riferendosi al suo periodo a Palermo nel 1666-1678:

"poichè, giovando non poco a que' paesi, come intendo, la matematica (che pure a' nostri pro modulo meo ho letta in Palermo per ordine del P(adre) Francisco Guarini, allora visitatore<sup>28</sup>, benchè in suffetto del lettore principale), mi ricordo che, mentre in istudio privato l'apprendeva, non poche volte mezzo abbatuto dalla difficoltà di alcuni trattati, accresciuta dal non averne quasi mai avuta voce viva, stavo di risolvermi ad abandonar quell'impresa ingiontami dalla buona memoria dal padre Aldrovandi Procuratore à tempo de' miei studi"<sup>29</sup>.

Inoltre, dalle indicazioni cronologiche, Musarra sembra essere stato il sostituto temporaneo ("suffectus" in "suffetto") dell'insegnante curricolare di matematica nel collegio gesuita di Palermo, cioè P. Raimondo<sup>30</sup>, poi succeduto da P. Santacolombo<sup>31</sup>, mentre gli elenchi citano - per il 1673/4 - un posto vacante: "de-est"<sup>32</sup>. Laddove il testo citato si riferisce ai problemi che Musarra incon-

trò durante la preparazione dei suoi corsi di matematica, in un'altra lettera dell'8 agosto 1694 si riferisce a due studenti che aveva preparato<sup>33</sup>:

"potrà loro (a?)cennare esserci due giovani stati miei scolari in privato<sup>34</sup>, l'uno per nome Domenico Saverio Urta-do<sup>35</sup>, l'altro Paolo Faraone<sup>36</sup>, amendue di singolare virtù e di ottimo intendimento e da me lasciati in Palermo in tale disposizione e capital che non hanno ora stesso bisogno da voce viva, e quantunque l'uno e l'altro aspirino alla Cina, ad ogni modo quando la Sicilia mancasse di lettori, ci-ocche che non istimo accurerà, essi potranno servirla".

In questo periodo e probabilmente proseguendo anche in seguito, Musarra aveva preparato una serie di annotazioni manoscritte, "trattati" e compendi "compendi", a cui fa riferimento nelle lettere dello stesso periodo, chiedendo allo stesso tempo maggiori informazioni sulle sezioni particolari di matematica che ci si aspettava di essere trattati / introdotti<sup>37</sup>:

"Al più posso qui soggiungere, che avendomi V(ostra) P(aternità) (a?)cennare, che per i paesi ove vuole inviarmi... più che ne' prima da me proposti, lo studio da me fatto in matematica, invenir che farà il procuratore gusterei sapere quale parte sia più richiesta in qu' paesi, per portar meco i compendi più necessari ecc., quantunque io in quasi tutte le materie abbia posto all'ordine brevi annotazioni anzi dei trattati, e in istretto carattere per com(m)odam(ento) e ricordi anche in saccoccia; ma non nuoce la diligentia di più portare ove più sia necessità"<sup>38</sup>.

Non so con precisione quando il permesso per le missioni esterne arrivò a Mazara, ma a quanto pare egli era già arrivato nell'Italia settentrionale alla fine dell'estate del 1696, poiché l'"Imprimatur" alla sua *Introduzione alle arti oratoria e poetica*, porta l'indicazione: Torino, 5.VII.1696. L'8.IX dello stesso anno Musarra scrisse dal collegio dei Gesuiti di Genova (di fatto sede del 'procuratore delle Missioni'), chiedendo per lettera al Generale il permesso di stampare in Portogallo alcune sue opere italiane e latine, ma soprattutto i suoi manoscritti di carattere astronomico, che includevano un calcolo delle eclissi e di altri

aspetti dei pianeti, aspetti, come noto, direttamente correlati al calcolo e alla correzione del calendario dei cinesi:

"Prima di partire supplicai V(ossa) P(aternità) che scrivesse al P(adre) Provinciale di Portogallo<sup>39</sup> per darmi la licenza d'ivi stamparsi la latina (?) e in oltre di colà rivedersi e, si sia approvata, stamparsi la dottrina de'computi dell'eclisse e degli aspetti de' pianeti, di cui, ciascun'anno si presenta all'Imperator della Cina il catalogo dell'Efemeridi..."<sup>40</sup>.

Apparentemente - poiché non c'è traccia di questi documenti - Musarra non ottenne, per ragioni ancora da spiegare, l'autorizzazione alla stampa dalle autorità gesuite portoghesi, come prima di lui era accaduto ad Adam Aigenler con la sua *Rota Astronomica* nel 1672-1673 a Coimbra<sup>41</sup>, e ad Antoine Thomas nel 1677-79 (con il ms. del suo manuale *Synopsis Mathematica*, composto a Coimbra, e pubblicato, poi (1685), a Douai)<sup>42</sup>.

Dopo aver lasciato Genova alle Idi del settembre 1696 (cioè il 13 settembre) in compagnia di Casper Castner (1665 - 1709), matematico da Ingolstadt, arrivò attraverso la rotta marittima, via Cadice e Gibilterra, a Lisbona alla fine di novembre ("pridie Kal(endas) Decembr(is)", cioè il 30 novembre 1696. Egli soffrì molto in questo viaggio, perciò fu deciso dalle autorità gesuite di non mandarlo a Goa a insegnare matematica in una cattedra che si sarebbe di lì a poco costituita a Goa o a Macao, come era nell'intenzione originaria. Invece si cercava un sostituto per lui, vale a dire Hyacinthus (cioè Giacinto) Serra (1667 - 1712) o Ignazio Palmeri (? - 1698), quest'ultimo confratello siciliano e fervente *Indipeta*<sup>43</sup> nonché preferito di Musarra<sup>44</sup>, e di mandare Musarra al collegio gesuita di Evora<sup>45</sup>. Là arrivò, dopo aver lasciato Lisbona dopo il 12.XII.1696<sup>46</sup>, prima del febbraio 1697<sup>47</sup>, cioè giusto in tempo per iniziare il semestre estivo dell'anno accademico 1696-1697.

Sulla sua attività didattica in questa area, nel periodo 1696 - 1698 siamo informati con insolito dettaglio grazie ad alcune lettere che Musarra inviò al generale Thyrus Gonzalez (che dal 1690 era più attento alle condizioni dell'insegnamento matematico nei collegi gesuiti in Portogallo<sup>48</sup>), ora conservate in ARSI, JS





166. Poiché il suo predecessore John Hildred (al. Hildreth) (1657 - 1701)<sup>49</sup> aveva lasciato Evora alla fine del precedente anno accademico, il semestre invernale apparentemente rimase senza alcun insegnante di matematica. Poiché, poi, Musarra lasciò di nuovo Evora prima del settembre 1698, come apprendiamo da una nota del P. Provinciale Antonio Cardoso<sup>50</sup>, il suo insegnamento a Evora aveva - perciò - abbracciato un periodo piuttosto breve, vale a dire il 2° semestre dell'anno accademico 1696-1697 e due semestri del 1697.

Il 5 aprile 1697 - cioè dopo soli due mesi di insegnamento e di esperienza didattica a Evora - leggiamo l'elogio che Musarra compose su Antonio Simões - già lodato dal suo predecessore Hildreth come "ragazzo molto promettente"; Musarra gli propose di iniziare gli studi di teologia (4 anni) mentre contemporaneamente insegnava corsi di matematica, come faceva Luis Gonzaga - altro ex studente di Hildred (Hildreth) - a Coimbra<sup>51</sup>. Nel resto di questa lunga lettera, Musarra fa un sommario delle qualifiche degli studenti che ha istruito in questi pochi mesi (febr. - marzo 1697). Tra le varie categorie di studenti c'erano due "*deputati ad mathesim*" ("*assegnati allo studio della matematica*") dagli studenti di filosofia. Musarra era particolarmente soddisfatto di João Garção, mentre l'altro, Verissimo de Carvalho era troppo negligente; torneremo dopo a parlare di lui.

Musarra suggerì altri due nuovi candidati dagli *scolastici*, vale a dire Aloysius de Sanctis e Ignatius Correa; altri erano apparentemente "incompetenti" o addirittura "odiavano" la matematica; in generale, Musarra apprezzava nei suoi studenti più la loro "*propensio*" - un'inclinazione positiva - che il loro "*ingenium*" ("talento").

Degli "*artista*" tra i suoi studenti cita Domingos de Britto, Gaspar Simões e Francisco de Vasconcellos, tutti e tre con l'ambizione di essere inviati in Cina, cosa che dava loro (e al loro insegnante) una motivazione interiore in più per lo studio della matematica: "*interno mathesim stimulo affectant*" ('aspirano alla matematica per un pungolo interno'); De Vasconcellos aveva già discusso di un "*Problema de cursu solis*" in modo talmente eccellente, che Musarra temeva che il Provinciale lo tenesse in Portogallo.

Proseguendo, tra gli studenti di teologia c'era solo un candidato nei suoi corsi, vale a dire Pedro Almeida, anche un '*Indipeta*', dal quale si aspettava buoni risultati: "*divino mathesim motivo prosequens ediscet feliciter*" ('occupandosi di matematica per un motivo divino, imparerà con successo').

Per quanto riguarda gli "altri" studenti - non è chiaro quale "gruppo" costituissero - egli aveva solo aspettative "mediocri" ("*mediocria*"), o non si aspettava nulla ("*a cetera turba nihil*"), poiché si presentavano all'esame con molta negligenza e senza alcuna seria preparazione ("*perfunctorie*"). "Ma perché", continua Musarra in modo retorico, "dovrebbero preoccuparsi della matematica?", e cita due ragioni per questo atteggiamento e mancanza di entusiasmo: in primo luogo, c'era il fatto che gli studenti non ricevevano "*praemia*" per questo dibattito, contrariamente a quanto scritto nelle *Ordinationes*, e contrariamente a quanto accadeva negli studi "umanistici": "*Quid current... cum nulla Matheseos ratio habeatur*"? E, in secondo luogo, una preparazione matematica - anche particolarmente buona - non offriva il minimo vantaggio di priorità nell'assegnazione di "buone" classi nelle scuole, in quanto il Provinciale non prendeva in considerazione queste competenze extra. Sembra, quindi, che, nonostante le forti e precise raccomandazioni del Padre Generale González (vedi sopra), gli studi matematici nella Provincia portoghese avessero a malapena trovato un'accoglienza molto più positiva, soprattutto a causa della mancanza di "motivazioni e stimoli esterni", cosicché gli unici candidati motivati erano - come in passato - quelli che volevano andare in Cina, i quali avevano una motivazione intrinseca. Pertanto, per contrastare questa situazione sul piano della motivazione, Musarra propose di offrire un 'premio' ("*praemium*") ad A. Vasconcellos per la sua eccellente disputa, e di trattenere, per i candidati che ancora non conoscessero il 1° libro di Euclide, il "*votum*", in modo che ripetessero di nuovo lo stesso anno: "*Medicamen est arduum*" ("Il rimedio è difficile"), conclude, ma era l'unico modo per stimolare il loro studio della matematica.

In un PS indirizzato soltanto al Padre Generale ("*soli*") vengono discussi due punti particolari: il primo, un aneddoto piuttosto divertente sulla sua avversione

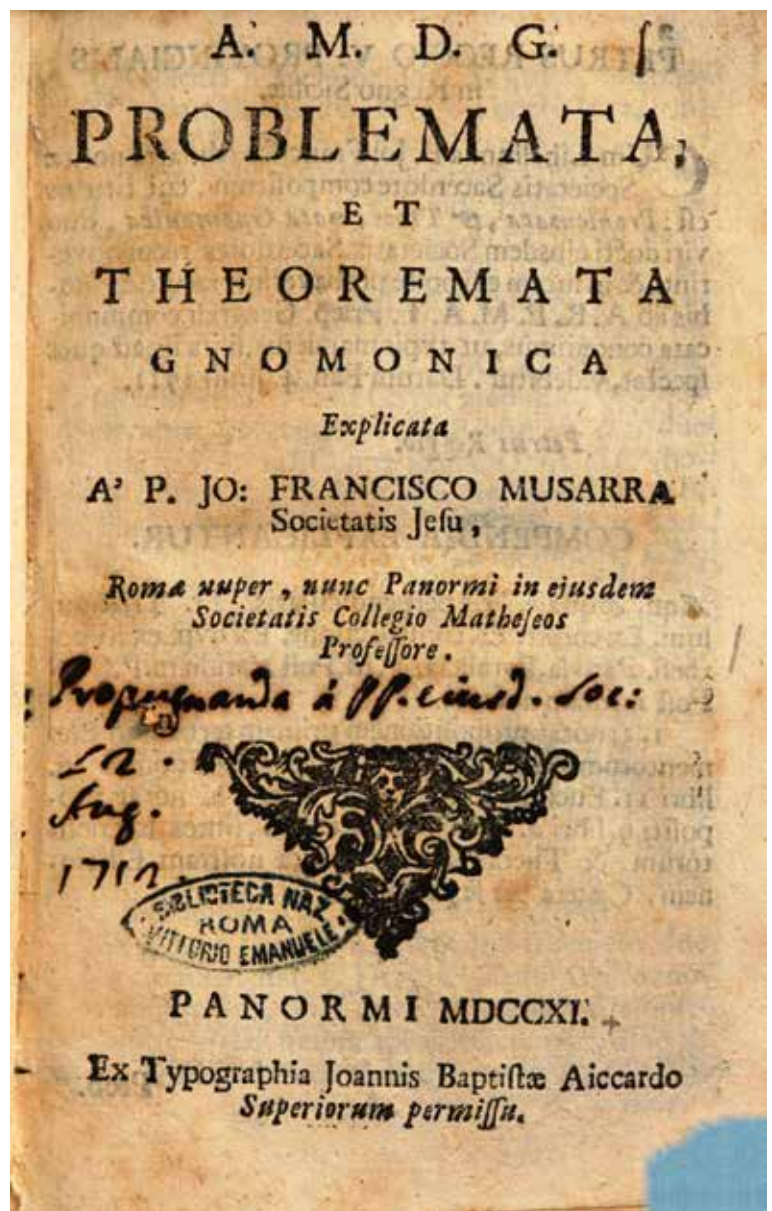
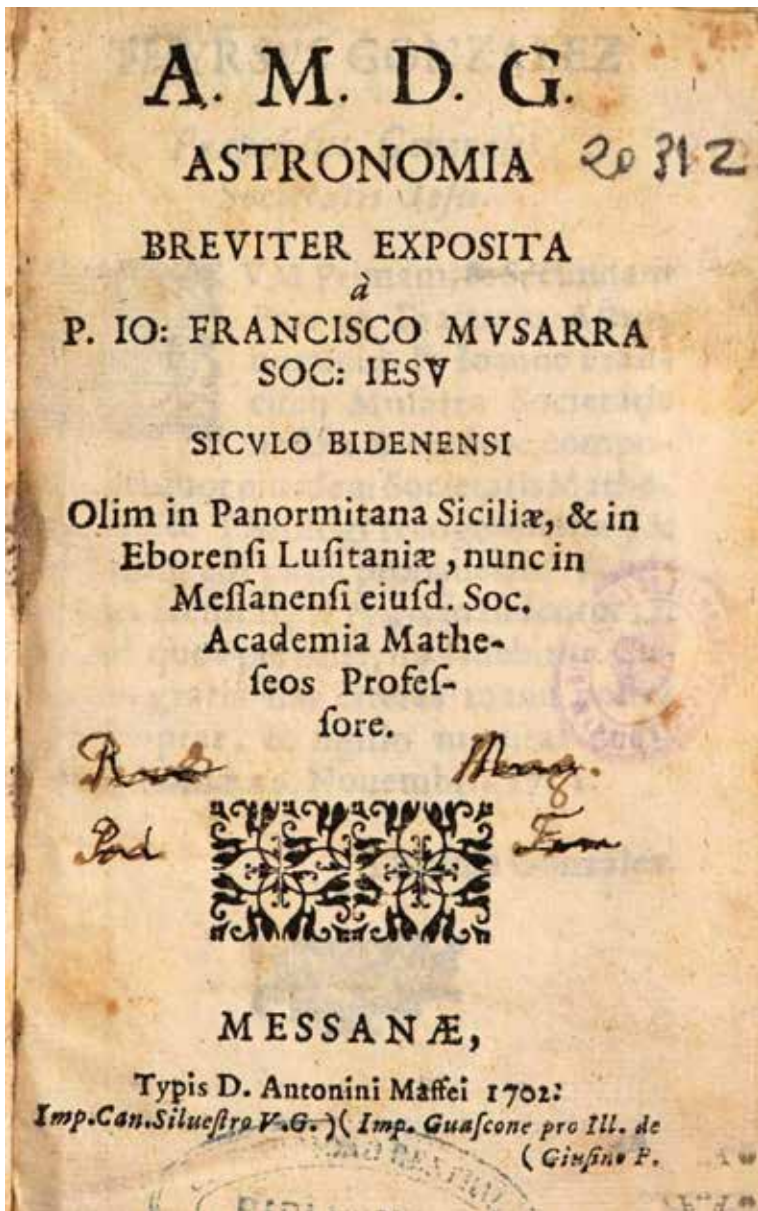
ad indossare - durante le dispute pubbliche - il prescritto "*pileus*" ('cappello'), noto in spagnolo come '*borlas*'; il secondo, su un regolamento per gli studenti di filosofia, che non seguivano i corsi speciali extra-curricolari di matematica, ed erano in queste ore "inoccupati".

La sua lettera di un mese dopo, dell'11 maggio 1697<sup>52</sup>, fornisce qualche dettaglio in più sui dibattiti di João Garção che, come ci si aspettava, ottenne la "laurea", mentre Verissimo de Carvalho si comportò in maniera molto impropria: sebbene avesse seguito meno di 12 lezioni - forse le 12 lezioni che costituivano il corso estivo - intendeva intervenire durante la presentazione pubblica del suo compagno di studi. Questo fu impedito da Musarra, che diede la parola a due studenti di teologia che si erano preparati molto bene. Le sessioni erano organizzate nella "*Schola Theologica*" e non nell'aula dell'Università, in modo che Musarra non fosse costretto a indossare le "*borlas*" che, secondo lui, infastidivano i sentimenti di un gesuita che non amava tali rituali quando non era necessario: "*quia sunt contra nostrum morem in re non necessaria*".

Inoltre, mentre era a Evora, Musarra ebbe contatti epistolari con altri astronomi gesuiti in Europa, in particolare con Johannes Hancke (°Neisse 1644 - Brünn / Brno 1713), insegnante di matematica a Praga, Olomouc e Breslavia, che gli scrisse (dopo una lettera dello stesso Musarra: "*consultus per epistolas*") su un nuovo metodo per calcolare le eclissi da *Commotovium*, cioè Komotau (attualmente Chomutov) nella Boemia settentrionale<sup>53</sup>; bisognerebbe indagare ulteriormente su come siano sorti questi contatti tra il gesuita siciliano e il suo collega boemo<sup>54</sup>.

Per ragioni sconosciute, l'impegno di Musarra nel collegio di Evora terminò alla fine dell'anno accademico 1698, ed egli tornò in Italia. Dettagli su questo ritorno li ricaviamo dalla Prefazione (*Ad Lectorem*) della sua *Astronomia breviter Exposita*, pubblicata nel 1702, sulla quale bisognerà tornare. Il viaggio di ritorno lo portò prima al *Collegio Romano* a Roma, dove ricevette dal Padre Generale T. Gonzalez il "*Nihil obstat*" per la sua *Astronomia* il 26 novembre 1702, e poi al Collegio di Messina, dove furono





stampati i suoi due successivi trattati matematici. Per questo, Musarra aveva ricevuto il consiglio da un compagno non identificato del *Collegio Romano*, che sapeva del suo precedente insegnamento “privato” sulle eclissi:

«Cum e Lusitania in Siciliam redux Româ transirem, unus e Romani Collegii Patribus (...), illud mihi suggessit **ut de eclipsibus tractatum concinnarem typis mandandum**<sup>55</sup>; illas (= eclissi) *n(am)* a me **privatim**<sup>56</sup> didicisse noverat nostrae Societatis adolescentem<sup>57</sup> intra biduum fere vel triduum, immo et aliquam supputasse» / «Quando tornò da Portogallo verso Sicilia passando per Roma, uno fra i nostri Padri del Collegio Romano (...) suggerì mandare il (mio) trattato sulle eclissi alla stampa, perché seppe che io avevo insegnato in privato a un adolescente della nostra Compagnia per un periodo di due o tre anni, perfino

avessi calcolato qualche (eclisse)”. Il pubblico di riferimento rimaneva sempre il gesuita matematicamente istruito e ‘*Indipeta*’:

«*Rem subdidit Pater non mediocri Divinae gloriae in terris amplificandae compendio cessuram; sic n(am) ad sacram apud Sinas expeditionem aptabitur Societatis iuvenum mens illuc destinari anhelantium, ubi nonnisi per eclipsium supputationem iam inde a P(atris) Matthaei Riccii temporibus Evangelio promulgando aditus patuit, advenis ante firmiter obseratus.*»

Il Padre aggiungeva che la cosa finirà a una non moderata amplificazione della Gloria di Dio nelle terre; in questo modo, infatti, la mente dei giovani della Compagnia (di Gesù), anelando a essere inviati là, sarà adattata alla sacra spedizione fra i cinesi, a cui dai tempi di Matteo Ricci l’accesso, prima

Frontespizi delle opere di Musarra

saldamente serrato per gli stranieri, era aperto all’evangelizzazione, se non per il calcolo delle eclissi”.

Con ciò, il trattato entrò a far parte di una piccola ma importante serie di trattati matematici composti appositamente per questo tipo di pubblico, tra cui *Apiaria Universae Mathematicae* di Mario Bettini (Bologna, 1642 - 1645); l’*Astronomia Europaea* di Ferdinand Verbiest (Dillingen, 1687); la *Synopsis Mathematica* di Antoine Thomas (Douai, 1685); i manoscritti mai pubblicati di Adam Aigenler e successivamente *Specula Parthe-*

I principali autori su cui Musarra si basava in questa prima pubblicazione erano Argoli; Clavius; Dechales, Galilei; Gassendi; Longomontanus; Magini; Purbachius; Riccioli; Scheiner, Tacquet, tra gli altri; una base bibliografica abbastanza aggiornata.

Il suo manuale aveva un certo successo nella didattica matematica della Compagnia di Gesù, almeno in Portogallo, accanto di quello di Antoine Thomas: il suo libro era presente nella 'Livraria Publica' del Colégio di Gesù a Coimbra (inventariata nel 1766<sup>58</sup>), e anche nella biblioteca privata del ultimo "lente" ('lettore'; 'docente') di matematica di questo collegio, Bernardo de Oliveira (1755/ 1756; 1756/1757), c'era un largo numero di copie di questo manuale<sup>59</sup>, segno indubbio di un uso costante dopo più di 60 anni.

Una seconda pubblicazione seguì nel 1705, dopo che Musarra fu trasferito al collegio dei Gesuiti di Palermo, dove insegnò matematica tra il 1708-1709 e il 1713-1714<sup>60</sup>; era intitolata: «*Geometriae Elementa, Theodosii Sphaerica, Trigonometria et Arithmeticae Praxes exposita a P(atre) Jo. Francisco Musarra (...)*», Panormi, 1705; nel trattato, manca ogni riferimento sia alle sue esperienze portoghesi sia alla sua originaria vocazione per la Cina.

Una terza pubblicazione riguardava problemi riguardanti il dominio della *Gnomonica: Problemata et Theoremata Gnomonica Explicata a P(atre) Jo(hanne) Francisco Musarra*, Panormi, 1711.

A parte ciò, il suo insegnamento umanistico trovò espressione in alcune pubblicazioni successive, come un' *Introduzione alle arte oratoria e poetica*, Genova, 1696, tradotta in latino nel 1705: *In artem dicendi oratoriam et poeticam brevis introductio*, Panormi, 1705.

Tutto sommato, con Musarra l'educazione e la scienza dei gesuiti siciliani hanno seriamente contribuito alla diffusione e all'influenza della scienza e della cultura regionale, con effetti visibili in Portogallo e in Sicilia.

## NOTE

<sup>1</sup> Ringrazio Silvia Toro (KU Leuven) per la sua revisione del testo e i suoi suggerimenti, e **Antonino Lo Nardo per la versione italiana del testo originale in inglese.**

<sup>2</sup> U. Baldini, "The teaching of mathematics in the Jesuit colleges of Portugal, from 1640 to Pombal", in: L. Saraiva e Henrique Leitão (eds.), *The Practice of Mathematics in Portugal*, Coimbra, 2004, pp. 293 - 466.

<sup>3</sup> A parte il lemma di C. Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Société de Jésus*, s.v., tutta la letteratura più antica, per lo più di autori siciliani, è stata accuratamente raccolta e citata nel lemma, che Antonino Lo Nardo (Palermo) compose su di lui nel *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia, dalle origini al sec. XVIII*, a cura di F. Armetta, Caltanissetta - Roma, 2018, vol. 8, pp. 3456-3457; si veda, al di fuori di questo contesto, in particolare la nota di U. Baldini, op. cit. (nota 1), p. 407.

<sup>4</sup> Questo è la data che troviamo nei *Catalogi della Provincia Sicula*; Sommervogel, loc. cit., invece, dà come data di nascita il 18 ott. 1649: la differenza si potrebbe spiegare con il fatto che Sommervogel ha - con tutta probabilità - consultato G. Mira, *Bibliografia siciliana*, II, 1881, p. 113; certamente Mira non estrasse la data dall'ARSI, ma forse da un registro parrocchiale di Vizzini. Spesso i parroci non registravano la data di nascita ma quella di battesimo, e - per vari motivi - le due date potevano essere notevolmente diverse. Ringraziamo Ugo Baldini per questa possibile spiegazione.

<sup>5</sup> Vedi Emm. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus et res gestae ab anno 1612 ad annum 1672*, Palermo, II, p. 285 ecc.

<sup>6</sup> Prov. Sicul. 69, f° 246; i Cataloghi dei tre anni successivi 1666, 1667 e 1668 mancano nella raccolta dell'ARSI.

<sup>7</sup> Vedi le *Litterae Indipetae* in ARSI, Fondo Gesuitico [d'ora in avanti: FoGes.] 747, n° 225 = f° 110.

<sup>8</sup> Vedi per questa lettera e il suo contesto: Agostino Giuliano e Maurizio Scarpari, "La lettera della Madonna ai Messinesi in lingua cinese di Metello Saccano. Un manoscritto del XVII secolo", in: *Archivio Storico Messinese*, n. 98 (2017), pp. 35-74.

<sup>9</sup> Ius Cat. Caltaiaronensis 1669 (Sic. 70), f° 55: "*Studivit Rhet(oricae) 2; Docuiv Grammaticam 2*".

<sup>10</sup> Ius Cat. Coll. Panormit. 1672: Sicul. 70, f. 200: (...) « *Rhet. 2, Phil. 3 / Ministeria: Gr(ammatica) 2* ».

<sup>11</sup> Cat. Brevis 1677-78 (Sic. 162), f. 21, tra le "theologi 3 anni": « *P. Joh. Franc. Musarra*»; I suoi studi teologici sembrano quindi essere iniziati nell'anno 1676-77 (1° anno), 1676-1677 (2° anno).

<sup>12</sup> Vedi la sua lettera da Palermo, datata 28 luglio 1671, ora in APUG (Roma), 560, f. 79r.

<sup>13</sup> N. Golvers, 'Censimento del Sinarum Scientia Politico-Moralis di Prospero Intorcetta e alcuni nuovi aspetti del suo viaggio europeo', in: *Intorcettiana*, III, pp. 12 - 21.

<sup>14</sup> FoGes. 747 n. 372 (f. 159): in questa lettera cambiò la sua precedente richiesta dal Giappone alla Cina, riferendosi apparentemente alla sua esperienza matematica come argomento aggiuntivo: "*Facendosi il tutto particolarmente per poter fare qualche apparecchio di scienze che sono specialmente di bisogno per la Cina*". Purtroppo non fa riferimento al nome di Intorcetta.

<sup>15</sup> Cat. Ius [Sic. 71], f. 69, n° 13.

<sup>16</sup> Cat. Ius [Sic. 74], f° 25, n° 34.

<sup>17</sup> Cat. Brevis 1679 [Sic. 162], f° 107.

<sup>18</sup> Cat. Brevis 1680 [Sic. 162], f° 145; Cat. Ius [Sic. 77], f. 134, n° 16.

<sup>19</sup> Cat. Brevis Collegii Alcamensis («copit die 25 Julii 1683 »): Sic. 162, f° 286: «*P. Joann. Franc. Musarra. Praefectus rerum spiritualium, lector casuum conscientiae, consultor; confessarius nostrorum et in templo; praeest Congregationi Mortificatorum et Nobilium; Praefectus atrii et facit exercitium Apostolicum* ».

<sup>20</sup> Cat. Brevis (Sic. 162), f. 333 a 380.

<sup>21</sup> Cat. Brevis (Sic. 163), f. 84.

<sup>22</sup> Cat. Brevis (Sic. 163), f° 141.

<sup>23</sup> Cat. Brevis (Sic. 163), f. 189.

<sup>24</sup> Cat. Brevis (Sic. 163), f° 311; *Litterae Indipetae* furono inviati da questo collegio nel 1694 - 1695: FoGes. n° 17 = 572, nr. 578 (8.08.1694), nr. 587 (6.11.1694), nr. 603 (1.03.1695) e nr. 648 (7.09.1695).

<sup>25</sup> Vedi le *Litterae Indipetae* nel Fondo Gesuitico 747, n° 225 = f° 110, e 747, n° 372 = f° 159.

<sup>26</sup> Questo particolare l'ho trovato citato solo da U. Baldini, in: L. Saraiva e H. Leitão, *The Practice of Mathematics in Portugal*, Coimbra, 2004, p. 407, senza alcun riferimento, e finora non ho trovato alcuna conferma esterna.

<sup>27</sup> FoGes. 17 = 572, Nr. 572 (27.05.1694).

<sup>28</sup> Francesco Guarini, SJ (1632-1707).

<sup>29</sup> G. Battista Aldrovandi, SJ (? -1677).

<sup>30</sup> Raimondo: finora non identificato.

<sup>31</sup> Santacolombo: finora non identificato.

<sup>32</sup> K.A.F. Fischer, 'Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenten bis 1762 bzw. 1773', in: *AHSI* 52, 1983, pp. 52 - 92, più precisamente pp. 83/84.

<sup>33</sup> FoGes. 17 = 572, n° 578.

<sup>34</sup> Cioè "studium" privatum" o "lezioni private", cioè corsi al di fuori del curriculum comune, impartite da un professore gesuita a uno o ad alcuni studenti gesuiti selezionati, e promettenti: pratica abbastanza corrente all'interno dell'educazione gesuita, per lo più non registrata nei Cataloghi 'semplificati'.

<sup>35</sup> Domenico Saverio Urtado: finora non identificato.

<sup>36</sup> Paolo Faraone: finora non identificato.

<sup>37</sup> FoGes. 17 = 572, nr. 587 (6.XI.1694).



<sup>38</sup> Ripetuto quasi negli stessi termini il 1.III.1695 (FoGes. 17 = 572, nr. 603) : « *gusterei sapere, quale parte di si vasta scienza sia colà più richiesta, poichè quantunque entro à miei compendii io porti molto, potrei più adattatamente e in qualche copia provedermi di scritti, o di libri, per quanto a un missionario sia permesso recarne senza aggravio della nave* ».

<sup>39</sup> In questo periodo era Antonio Cardoso.

<sup>40</sup> JS 166, f. 144r/v.

<sup>41</sup> N. Golvers, "Mathematical Instruction at the *Colégio das Artes* in Coimbra: Adam Aigenler's "Rota astronomica (1672)", in: *Almagest*, 9.1.2018, pp. 4 - 17.

<sup>42</sup> N. Golvers, "Antoine Thomas, SJ and his Synopsis Mathematica: biography of a Jesuit mathematical textbook for the China mission", in: *EASTM*, 45, 2017, pp. 121 -185.

<sup>43</sup> Vedi Litt. Ind. del 19 aprile 1689; 18 novembre 1690; 11 settembre 1691; 8 settembre 1692; 17 febr. 1693; 21 febr. 1693; 26 dicembre 1693; 7 e 22 marzo 1695; 18 ottobre 1695 e 11 dicembre 1697, tutti conservati in FoGes. di ARSI.

<sup>44</sup> Vedi la sua lettera del 12 marzo 1697, f. 183r./v. Nessuno di loro sembra aver seguito un curriculum "matematico", in quanto i nomi non sono citati in K.A.F. Fischer, "Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1773", in: *AHSL*, 52, 1983, pp. 52 e segg.

<sup>45</sup> JS 166, f° 134v.

<sup>46</sup> Ibid.: "Eboram mox proficiscar, ubi mathesim edoceam".

<sup>47</sup> JS 166, f° 174r/v.

<sup>48</sup> Vedi il dossier su questo suo impegno per alzare il livello dell'istruzione matematica nei collegi gesuitici in Portogallo, composto da U. Baldini, in: L. Saraiva - H. Leitão, *The practice of Mathematics*, Coimbra, 2004, p. 302 ss.

<sup>49</sup> U. Baldini, in: L. Saraiva - H. Leitão, *The practice of Mathematics*, p. 403, nota 200.

<sup>50</sup> Lus. 34, I-II, f° 388 (6 settembre 1698) Ulyssipone - P. Antonio Cardoso Prov(inci) al de Collegio Eborensis: "Cum P(ater) Johannes Franciscus Musarra profectus sit in Italiam, oportet sciat R(everentia) V(estra) velle me, ut Provincialis Lusitaniae, cui inservivit, expensas solvet pro eiusdem regressu: id enim postulat inopia V(ice)Prov(inci)ae Sinensis" / "Perché J.F. Musarra è partito per l'Italia, è necessario che Sua Rev. sappia la mia volontà che il Padre Provinciale della Provincia Lusitana, a cui si è dedicato, paghi le spese del suo viaggio di ritorno: la penuria della Vice-Provincia Cinese lo esige".

<sup>51</sup> JS 166, f. 192r. - 193r.

<sup>52</sup> Ibid., f° 195r.

<sup>53</sup> Vedere *Astronomia breviter exposita*, 1702, p. 130, in un flashback di suo periodo in Evora: «Satis haec pro isthac nova metodo de qua scripsit ad me consultus per epistolas Doctissimus P(ater) Johannes Hancke, dum

*Eborae in Lusitania mathesim pro modulo meo profiterer [nam lubrica est ut, syzygiâ visâ notabiliter a meridiano distante, facilius et notabilius a varietate sit aberraturus, quam qui parallaxium doctrinam sequitur, si minutissimum etiam apicem negligat. Theoriis proinde annumerandum potius censeo quam praxi]. Haec ille Commotovio*». Si tratta di evidenza unica, la quale dimostra che Musarra a Evora non fu assente dalle reti internazionali di comunicazione astronomica, nemmeno con l'Europa centrale, il che è anche significativo per il livello delle sue ricerche nel campo: su questo importante matematico, vedi G. Schuppener - Karel Macak, *Prager Jesuiten-Mathematik von 1600 bis 1740*, Lipsia Universitätsverlag, 2002, passim.

<sup>54</sup> Musarra probabilmente conosceva il lavoro di Hancke sulla teoria delle eclissi, cioè il suo *Tenebrae summatim illustratae sive doctrina eclipsium, quam e maioribus (?) J.B. Riccioli, A. Tacquet, Ph. Lansbergii aliorumque voluminibus pro opportunitate discentium usu*, Maganza, 1682 (su 'syzyga'; capit II, p. 38 ss.). Copie in una biblioteca siciliana finora non identificata; una copia era anche nella 'Livraria publica' del collegio gesuita di Coimbra, ora in BNP, collocazione S.A. 3588 P.: "Sfacciato. manuscrito na p. de tit.: «Da Livraria publica do coll.o da Comp.a de Jesus de Coimbra» (v. il mio contributo 'Inventario dei libri matematici della 'Livraria Publica' del Colégio de Jesus' in Coimbra (1766)' in corso di stampa), e nella biblioteca di Bernardo de Oliveira, 'The inventory of the books of Bernardo Oliveira, SJ, the last "lente de mathematica" in the College of Coimbra' (forthcoming). Da Evora non ho informazioni.

<sup>55</sup> Questo 'specialista matematico' nel *Collegio Romano* nel 1698 potrebbe essere stato Antonio Baldigiani, insegnante di matematica in detto istituto e membro del Accademia fisicomatematica (1647 - 1711): vedi su di lui: P. Findlen, 'Living in the shadow of Galileo: Antonio Baldigiani (1647-1711), a Jesuit scientist in late seventeenth-century Rome', in: *Conflicting Duties, Warburg Institute Colloquia* 15, 2009, pp. 211 - 254.

<sup>56</sup> Per le prove sulle sue "lezioni private" nel collegio di Palermo e i nomi dei suoi allievi, vedi sopra.

<sup>57</sup> Vedi già i suoi riferimenti alla sua esperienza speciale e ai corsi sul calcolo delle eclissi a Palermo (ca. 1673-4), e più tardi di nuovo quando chiedi da Genova nel 1696 il permesso di pubblicare un trattato sulle eclissi, prima di arrivare in Portogallo: vedi sopra.

<sup>58</sup> ANTT, *M(inisterio) (dos) N(egocios) E(-clésiasticos) (e) J(ustiça)*, Maço 61, Cx50, N1.

<sup>59</sup> ANTT, *Ministerio dos negocios ecclesiasticos e justiça*, caixa 50, maço 62 n. 2, dated 2 August 1766, f° 2v.-4r

<sup>60</sup> Fischer, art. cit., p. 84.



# Stefano Tucci e Monforte San Giorgio. La sicilianità del lontano\*

di Mirella Saulini

84

Il padre Stefano Tucci<sup>1</sup> (1540-1597) e il padre Prospero Intorcetta (1625-1696) hanno apparentemente in comune soltanto il loro essere originari della Sicilia. Nati e vissuti in secoli diversi, entrati nella Compagnia di Gesù a Messina ma lontani per formazione, sentirono comunque entrambi il cosiddetto desiderio delle Indie, vale a dire la forte spinta a portare la parola di Dio in terre lontane e poco conosciute<sup>2</sup>.

Mentre Prospero realizzò in Cina la propria aspirazione, Stefano, il quale, insieme a quattro confratelli, aveva inviato una lettera di richiesta, datata Palermo, 24 febbraio 1561 al generale Diego Laínez<sup>3</sup> (Figg. 1 e 2), rimase in Italia, a Roma. Fu molto attivo, ma presso il Collegio Romano, centro propulsore della vita culturale e spirituale dell'Ordine e non in uno di quei luoghi che venivano chiamati le Indie nostre.

Il primo a usare le Indie come metafora dei nostri paesi più bisognosi dell'opera evangelizzatrice dei Gesuiti fu, a quanto sembra, il padre Silvestro Landini, il quale era stato inviato, nel 1553, in Corsica. In una lettera a Ignazio di Loyola, il padre, per sintetizzare la situazione di povertà, ignoranza religiosa e superstizione diffusa che avvicinava la Corsica alle più lontane terre di missione, si servì d'una metafora e scrisse: «Quest'isola sarà la mia India». L'espressione, declinata in seguito in modi diversi, fu ripresa da molti, anche dallo stesso sant'Ignazio<sup>4</sup>.

Missionario e sinologo Prospero Intorcetta, docente, drammaturgo e, soprattutto teologo estensore della *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* Stefano Tucci, sono entrambi esempio del contributo spirituale e culturale che la Sicilia, fin dalla fondazione nel 1548 a Messina, del Collegio di San Nicolò, meglio conosciuto come Mamer-

tino, diede alla Compagnia di Gesù. Il *Collegium primum ac prototypum*, come recita la scritta ancor oggi leggibile su ciò che resta del frontone, fu il primo ad accogliere allievi interni ed esterni e le sue *Constitutiones* furono modello per gli ordinamenti degli altri collegi, primo tra tutti quello di Palermo<sup>5</sup>.

Sappiamo che per un gesuita l'appartenenza all'Ordine è totale, non stupisce dunque che siano di solito scarse le notizie sulla vita privata prima e dopo l'entrata nella Compagnia (Fig. 3).

Di certo, nel periodo al quale ci stiamo riferendo, la possibilità di conoscere, di comunicare, di conservare i documenti era ben diversa da quella odierna e la documentazione alla quale possiamo attingere per conoscere i fatti della vita d'un gesuita consiste soprattutto nelle *Informationes* e nei Cataloghi triennali, volumi contenenti il quadro sintetico, anno per anno, della vita dei collegi, compresi i nomi di chi occupava le cariche e quelli dei docenti delle singole materie. Si possono leggere anche gli elogi e i necrologi stilati per i defunti, ma sono una sorta di genere letterario e dunque non possono essere considerati del tutto attendibili. Diversa è l'importanza delle lettere, sia di quelle quadrimestri inviate a Roma allo scopo di ragguagliare il Preposito Generale, sia di quelle scritte a superiori e confratelli ad altro titolo.

Se è difficile conoscere nel dettaglio la vita d'un gesuita, conoscere quella vissuta prima dell'entrata nell'Ordine e avere notizie precise sulla famiglia d'origine, specialmente se non si tratta d'una famiglia in vista, risulta problematico; è come se una volta vestito l'abito e pronunciati i voti, il gesuita fosse una persona nuova, diversa e totalmente appartenente all'Ordine.

\*\*\*

Venendo a Stefano Tucci, della sua origine e della sua vita prima che entrasse nella Compagnia di Gesù non si sa praticamente nulla. Dopo, nelle lettere, quadrimestri e non, egli fornisce essenzialmente notizie sul proprio stato all'interno della Compagnia stessa. Parla ad esempio dell'impegno come predicatore oppure di quello, ricordato in una lettera da Palermo a Jerónimo Nadal, datata 26 dicembre 1571, di maestro «del Marchesino, figliolo del Vicerré» don Ferdinando de Ávalos, impegno faticoso che, scrive quasi sfogandosi, «insieme di leggere in schola Philosophia e di predicare l'estate in chiesa nostra in luogho del P. Carminata» lo fece ammalare di una pesante febbre terzana<sup>6</sup>.

Di veramente personale c'è pochissimo o addirittura niente: nessun accenno alla famiglia, nessuna confidenza a confratelli amici. Leggiamo parecchie notizie sulla salute, malferma anche prima della malattia che lo portò alla morte, e, tanto da alcuni commenti piuttosto risentiti, tanto da alcune notazioni piuttosto aspre, intuivamo un carattere difficile, poco socievole e lontano da ogni mondanità che sembra confermare la descrizione, impietosa nel proprio realismo, che abbiamo di lui. A dire del biografo, era basso, di colorito scuro, con il viso enorme, una brutta voce e, appunto, aspetto, e forse carattere, aggiungiamo, «un poco rustico»<sup>7</sup>.

In una lettera al generale Diego Laínez, datata Messina, 1 maggio 1563, egli cita il paese nel quale era nato ventitré anni prima, Monforte San Giorgio (Figg. 4 e 5). Pretesto è il progetto, o meglio l'idea, di fondare un collegio gesuitico nel piccolo centro; ma facciamo parlare il Tucci:

*Del frutto che si fa in questa città si sparge il buon odore all'altre terre convicine, alle quali alcune volte i nostri sono andati a pre-*



dichare et tra gli altri la Quaresima passata per la grande istanza che si fece, fu mandato il Padre Gio. Philippo Cassino con un'altro fratello a predicare a una terra chiamata Monforte, discosta da Messina 18 miglia, nella quale, con l'esempio della buona vita, prediche, confessioni, esortazioni et altri esercitij della nostra Comp.a, fecero con gratia delS.re molto frutto. Et tutta quella gente restò tanto affezionata alla Comp.a, che dall'ora in qua fano grandissima istantia acciò si dia principio in quella terra a un collegio della Comp.a; la quale, quantunque sia povera è però di buon aere et vicina a questa città et a molte altre terre convicine et ha già offerto casa et alcuna somma d'intrada per sostentationi de i nostri [...] vogliono contribuire et aiutare, parendo loro che'l manchamento dell'abundantia temporale si compensaria molto più frutuosamente col cibo spirituale che dal nostro collegio haveranno<sup>8</sup>.

Il tono, come si vede, appare distaccato. Lo scrivente valuta l'opportunità, dà parere positivo come lo darebbe per un'altra sede adeguata, e si riferisce «a una terra chiamata Monforte, discosta da Messina 18 miglia» come chi non ha con essa alcun legame affettivo. S'intuisce che conosce quella terra, ma non più di quanto è presumibile la conoscessero il padre Casini e il confratello colà inviati a predicare.

Il giudizio positivo non soltanto sulla posizione e sul clima, ma anche sugli abitanti, devoti e generosi sembra però contrastare con le parole che, soltanto cinque anni più tardi, scrissero i gesuiti di Messina, nell'opinione dei quali «la "vera India" era la Sicilia»<sup>9</sup>. Può darsi che le condizioni dell'Isola fossero peggiorate, ma questo vorrebbe dire che in cinque anni l'opera dei gesuiti era stata addirittura controproducente, il che è difficile da credere. Probabilmente l'origine della differenza risiede nello sguardo non del tutto obiettivo di chi, pur sentendo profondamente di appartenere alla Compagnia di Gesù, non ha dimenticato i luoghi nei quali è nato e dunque tende a mettere in evidenza il positivo sorvolando sul negativo.

\*\*\*

Se andiamo a esaminare l'opera drammatica di Stefano Tucci<sup>10</sup>, vediamo che non vi mancano i riferimenti alla Sicilia, a Messina in particolare, molto

presente nei prologhi delle tragedie bibliche, *Goliath* (1563) e *Juditha* (1564), e del *Christus Judex* (1569). Tutte le tragedie furono scritte e rappresentate per la prima volta a Messina.

Se i riferimenti alla Sicilia sono più d'uno, a Monforte c'è soltanto un rimando indiretto nel *Christus Judex*, la tragedia del Giudizio finale che compone, insieme al *Christus Nascens* e al *Christus Patiens*, la cosiddetta trilogia cristologica.

Davanti a Cristo Giudice stanno i be-



1

ati e i dannati; alcuni si avanzano a parlare, tra questi sant'Agata, che dà voce alle vergini beate<sup>11</sup>. A Monforte la Santa era venerata sin dal Medioevo e nel 1894 divenne copatrona del paese.

Ma leggiamo quello che dice al Cristo:

Agata O Dio, o vindice eterno  
del casto pudore,  
anche noi chiediamo che sia tratta  
alle pene l'infame  
schiera. Voi deste il cuore a Baccho  
e a Venere,  
voi profanaste con turpe infezione  
il corpo, tempio  
di Dio; perché non fu aggredita  
l'incalzante libidine?  
Soggiogò forse l'occhio o il cuore  
di alcune fanciulle  
o fanciulli? E quali talami o amplessi  
altrui fuggì?  
O ebbe paura di offendere consanguinei  
penati?  
Forse tentava anche d'arrecare danno

Fig. 1 - Recto della lettera indipeta Palermo, 24 febbraio 1561 Archivum Romanum Societatis Iesu (Ital. 117 f. 96r)

Fig. 2 - Verso della lettera indipeta Palermo, 24 febbraio 1561 Archivum Romanum Societatis Iesu (Ital. 117 f. 96v)



2

alla nostra  
pudicizia? Tu adesso, equissimo Giudice,  
estingui  
questa Venere, queste fiamme impure  
con fiamme  
più cocenti. (V, vv. 397-408)<sup>12</sup>.

Agata pronuncia parole dure. Nella sua intemerata c'è l'accusa a coloro che, lasciandosi trascinare dalla *libido*, ubriachi e accesi peccarono contro la virtù, profanando il corpo, proprio e altrui, un corpo che è *tempio di Dio*; di quei peccatori chiede con fermezza al Giudice la condanna.

Come si vede non ci sono ricordi personali, neppure quello del martirio subito. Questo è spiegabile visto che Agata è ormai nell'eternità e il tempo per lei non esiste più, ma a molto di ciò la riguarda si sarebbe potuto accennare senza tema di cadere nell'agiografia. Per esempio all'aver salvato Catania dalla lava dell'Etna, oppure, anche senza cita-

re quella dei Monfortesi, alla venerazione della quale ella è oggetto.

Non c'è nulla dunque che faccia intuire un collegamento, una comune appartenenza, diciamo così, tra lo scrivente e sant'Agata. Spia del legame esistente, forse di una personale devozione, è però la scelta stessa: le sante vergini e martiri del Cristianesimo sono tante, anche quelle venerate in Sicilia; perché dunque dare voce proprio a sant'Agata, se non per renderle onore nella tragedia del Giudizio?

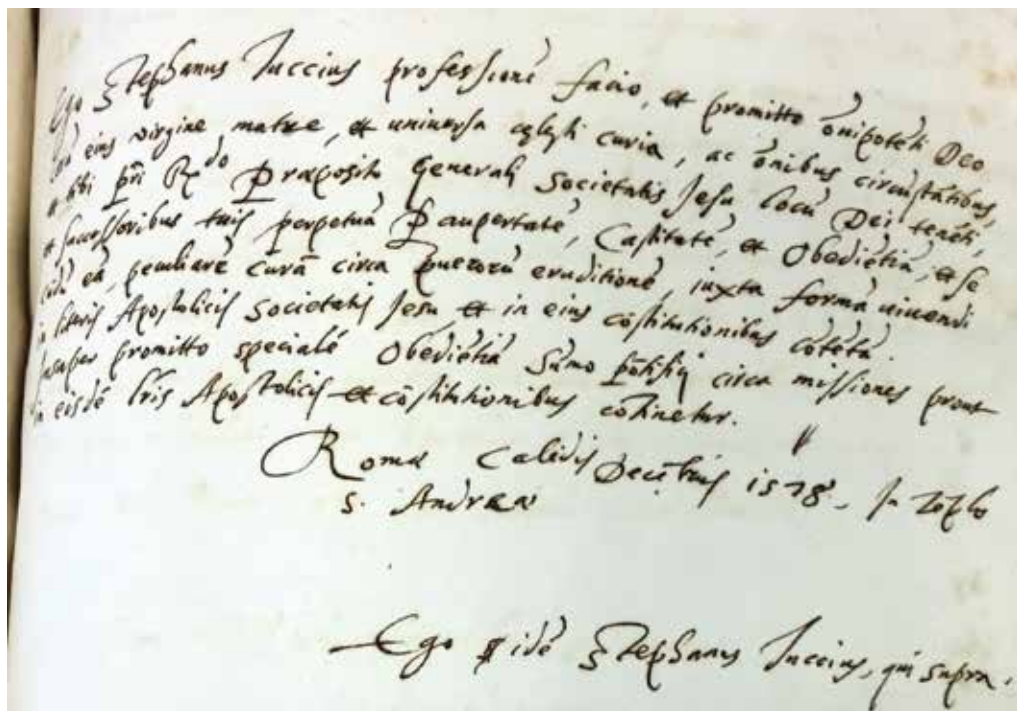
le cui spalle sostengono Zancle<sup>14</sup>,  
e saluto voi,  
adunanza di nobili e popolo numeroso.  
(vv. 1-4)<sup>15</sup>.

In *Juditha*, *Prologus* si preoccupa soprattutto di giustificare il protagonismo dell'eroina biblica che uccidendo Oloferne salvò Israele dalla minaccia degli Assiri, con il fatto che ella è da considerare figura della Vergine Maria, la quale schiacciando il serpente salvò l'umanità. Di conseguenza, per gli spettatori

tacolare processione della Vara, che si tiene ancora oggi.

La descrizione della macchina scenica è precisa e dettagliata. Sul grande carro si alza la lunga pertica, simbolo dell'assunzione di Maria; gli angeli la accompagnano e dunque *schiere d'infanti*, un tempo bambini in carne e ossa, si vedono *pendere attraverso l'aria*. Segue il riferimento ai «due colossi a cavallo, detti dal volgo il Gigante e la Gigantesca [e al] cammello che tiene loro dietro con gente mascherata, raffigura la vittoria del conte Ruggero, che a' Musulmani tolse la città e le prede»<sup>17</sup>:

Qui è lecito che tu veda pendere attraverso l'aria  
schiere d'infanti, che un ferreo ordine muove  
in circolo; qui una moglie armata di spada  
segue  
un enorme gigante e un cammello ha filei  
strappati  
a molti, qui pendono anche doni da alti  
carri e  
una lunga pertica porta arti sospese.  
Perché nominare  
gli altri giorni festivi nei quali, pia Zancle, nel  
corso  
di tutto l'anno, veneri Maria? Tu, Zancle,  
veneri Maria,  
anche noi veneriamo la medesima; soltanto,  
la Musa  
canta questa col nome di Giuditta;  
(vv. 10-19)<sup>18</sup>.



3

\*\*\*

Veniamo ora ad alcune delle citazioni siciliane, messinesi in particolare, presenti nelle tragedie del Tucci, a cominciare da quelle che ricorrono nei prologhi delle due tragedie bibliche, *Goliath* e *Juditha*.

I prologhi, che nelle tragedie del nostro autore hanno funzione di personaggio e dunque parlano in prima persona, sono il luogo deputato ai riferimenti politici e ai saluti; il *Prologus* del *Goliath* rivolge al Viceré, don Juan de la Cerda, duca di Medina Coeli, che assisteva alla rappresentazione, parole encomiastiche e calorose<sup>13</sup>. Quasi a parlare fosse un suddito alle cui esigenze il sovrano non si nega, *Prologus* qualifica quest'ultimo con il nome di famiglia:

Saluto te, cima della Sicilia, onore dell'Italia  
e prole di re, Cerda; saluto te, nobile capo,  
scudo delle leggi. Saluto voi, Senatori,

Giuditta è soltanto un nome, la figura a loro visibile è quella della Vergine.

Le parole giustificative ed esplicative di *Prologus*, sono rese necessarie dal fatto il palcoscenico del teatro dei Gesuiti era interdetto ai personaggi femminili. Il divieto, già presente nei vari ordinamenti dei collegi, troverà spazio nella *Ratio Studiorum*; erano comunque ammesse deroghe, concesse, ovviamente, dai superiori<sup>16</sup>.

La figurazione mariana dà all'autore la possibilità di evidenziare la profonda devozione a Maria dei Messinesi. Essi venerano in particolare la Madonna della Lettera, la cui statua all'imboccatura del porto, ricorda ancora oggi la lettera che, secondo la tradizione, Maria inviò agli abitanti della città nel 42 d.C.

*Prologus* evoca poeticamente il momento in cui il sole «tocca sfolgorante le idi d'Agosto», allorché nella città si celebra la festa dell'Assunta, con la spet-



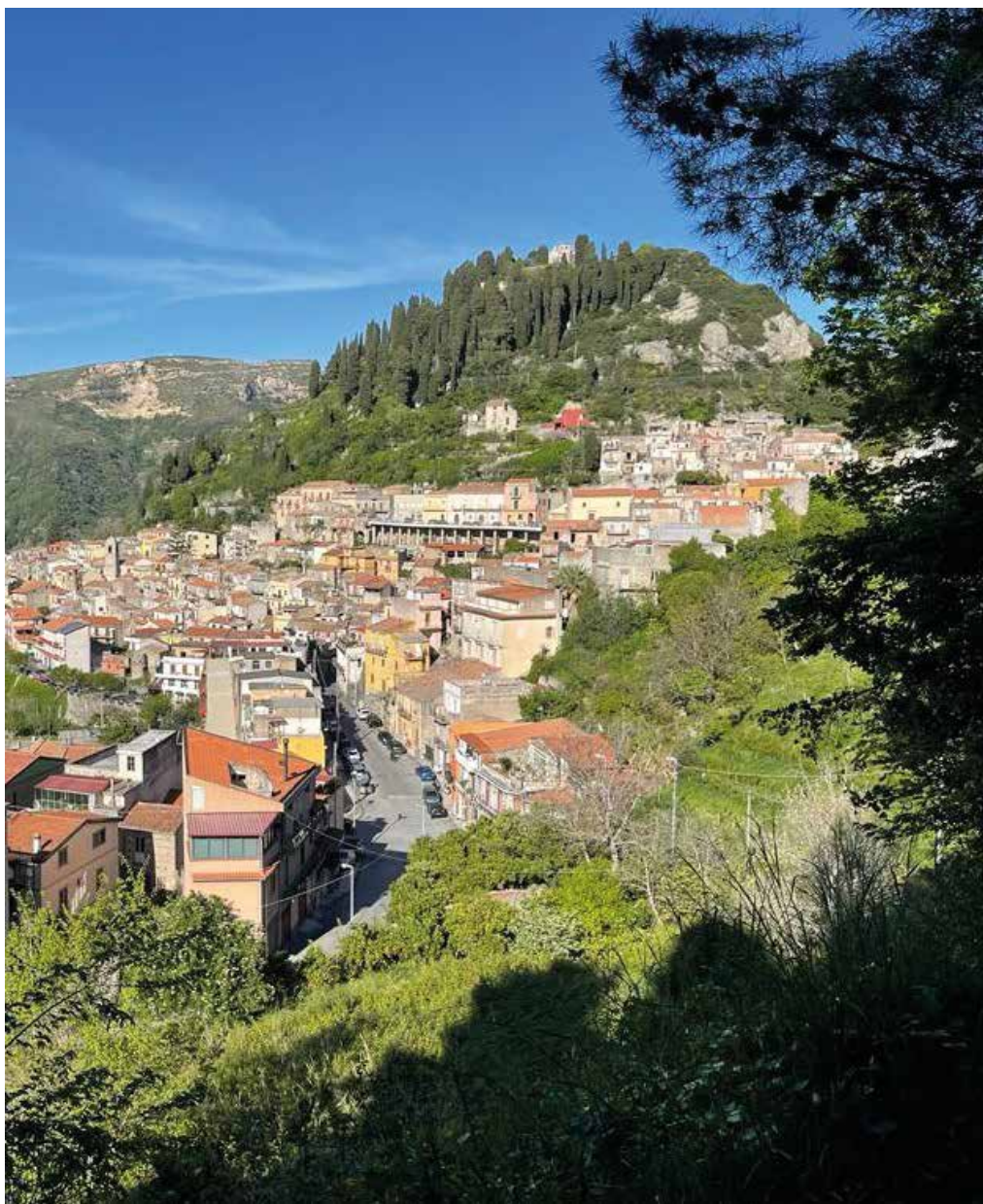
La fiamma farà rovinare quei porti e i lidi navigati  
 che tu vanti, la fiamma le tue alte mura;  
 la fiamma ridurrà in cenere le tue messi  
 e i campi pieni di frutti, la fiamma i tuoi prati, le case.  
 Essa consumerà i marmi degli Arabi  
 e i mucchi d'oro,  
 essa brucerà tutti i popoli in un unico rogo.  
 Non darà pioggia il cielo, non messi la madre terra,  
 non raggi il Titano, non acqua il fiume;  
 ogni cosa finirà per la peste, la fame, la pioggia,  
 e per le onde frementi del mare, la sventura, le guerre.  
 Quale allora il tuo animo, Zancle, di fronte all'ira  
 del tremendo Giudice, quale il timore nel gelido cuore?  
 quale speranza d'aiuto? in quale modo troverai  
 la salvezza? Dovunque sarà morte e orrore:  
 adesso si deve allontanare con le opere l a rovina futura,  
 adesso bisogna aver meritato Dio con la devozione. (vv. 29-44)<sup>20</sup>.

Il *Christus Iudex* è la tragedia nella quale più che nelle altre compaiono, all'interno di metafore e similitudini, i riferimenti paesaggistici alla Sicilia. Il più suggestivo si legge nel quinto atto: è l'Apocalisse e l'ultimo dei sette angeli distruttori mandati da Dio rovescia nell'aria la propria coppa piena di tempesta, mentre Gad, un uomo del popolo, manifesta tutto il terrore e la sbigottita meraviglia che gli esseri umani provano di fronte a quel sussultare tremendo della terra:

7° Angelo Per ultimo scuoto questa coppa  
 e agito il cielo  
 con le tempeste. Precipitano nubi miste  
 a grandine,  
 sussultano i monti, la terra spaventata  
 scuota i colli,  
 le nubi spaccate facciano uscire i fulmini.  
 Gad Gettatevi a terra, cittadini, e afferrate  
 con mano  
 salda la città che trema: vedete che si muovono  
 le cime più alte e si eguagliano al suolo colli  
 e terra.  
 Nascono fuochi, e fulmini vanno correndo nel cielo.  
 Quali boschi o covi di fiere sono abbastanza sicuri  
 per i miseri? cosa rimane? Cade

orrida grandine,  
 quale non gettò mai l'Etna lanciando dai siculi  
 camini globi accesi, e distrugge frutti e foglie  
 di campi e boschi. Quali tetti ci rimangono? [...]. (III, vv. 161-173)<sup>21</sup>.

Diciamo che l'Etna, come metafora della potenza distruttiva della natura, è spesso presente in poesia e nelle tragedie gesuitiche. I drammaturghi attingono anche, per spiegare attraverso la mito-



4

logia fenomeni naturali quali terremoti o eruzioni vulcaniche, alla leggenda di Encelado, il gigante ribelle sul quale Giove, per punirlo, fece rotolare l'Etna. Il suo ansare affannoso provocherebbe i movimenti della terra.

La descrizione che il Tucci ci dà del terremoto, modellata su quella dell'Apocalisse<sup>22</sup>, è estremamente efficace. Gli

Fig. 3 - Gradus di Stefano Tucci Archivum Romanum Societatis Iesu (Ital. 3 f. 202)

Fig. 4 - Panorama di Monforte San Giorgio (Foto C. Sframeli)





5

di lucreziana potenza, è spaventosa e suggestiva, la similitudine non cade nel pericolo della banalità.

Il riferimento all'Etna è però rapido, e niente sembra tradire un coinvolgimento personale da parte del nostro autore. Ma c'è l'aggettivo *siculi*, non necessario dal momento che il nome del vulcano è sufficiente a specificare che quei *camini* si trovano in Sicilia. L'autore sceglie di metterlo, e anche qui, come nel caso di sant'Agata, è la scelta stessa a far intuire il legame, nonostante l'aggettivo, per nulla enfatizzato e perfettamente collocato nella descrizione, sembri usato da uno spettatore esterno piuttosto che da un siciliano che non lontano dalle pendici di quel monte è nato e vive.

Basandoci sui pochi esempi riportati e facendo un discorso evocativo, basato più che altro su impressioni e sensazioni, possiamo dire che la sicilianità di

Stefano Tucci è profonda senza essere invadente, è un senso di appartenenza sotterraneo, che probabilmente nasce con l'uomo e che rimane anche nel gesuita. E il gesuita nel momento in cui crea le immagini, epistolari e letterarie, di Monforte e della Sicilia, anche se ancora vive nell'isola la ritrae sì come se la guardasse da lontano, senza nostalgia, un sentimento inopportuno, mondano diremmo, in chi veste l'abito della Compagnia di Gesù, ma la ritrae con grande affetto.

#### BIBLIOGRAFIA RELATIVA AL TEATRO DEI GESUITI

- M. Saulini, *Il teatro gesuitico: Il Gigante del padre Leone Santi*, in «Roma moderna e contemporanea», III, 1, 1995, pp. 157-172.
- M. Saulini, *Drammaturgia gesuitica: il Christus Nascens e il Christus Patiens del P. Stefano Tuccio*, in «Critica letteraria», XXI, 101, 1998, pp. 627-665.
- M. Saulini, *Un nuovo manoscritto del «Christus Iudex» del P. Stefano Tuccio S.J.* La versione messinese e la versione romana, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLXXVI, 574, 1999, pp. 196-221.
- M. Saulini, *Tredici lettere inedite del padre Stefano Tuccio S.J. (1540-1597)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 135, 1999, pp. 47-77.
- M. Saulini, *La città nel teatro, il teatro per la città; le tragedie del padre Stefano Tuccio S.J.*, in M. Chiabò, F. Doglio, a cura di, *Vita cittadina nel teatro fra Cinque e Seicento* (Atti del Convegno, Anagni, 4-5-6 settembre 1998), Roma,

- Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1999, pp. 281-296.
- M. Saulini, *Il teatro di un gesuita siciliano Stefano Tuccio S.J.*, Roma, Bulzoni, 2002.
- M. Saulini, «*Il gran piacere che io sento in ragionare con gl'amici*». Lettere di Bernardino Stefonio (1560-1620) a Valentino Mangioni (1573-1660), in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 153, 2007, pp. 243-360.
- M. Saulini, *Elementi del tragico nel teatro del padre Stefano Tuccio S.J e Padre Stefano Tuccio S.J oratore a Roma*, in M. Saulini, a cura di, *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma*, a cura di M. Saulini (Atti del Convegno, Monforte San Giorgio, 24-25 agosto 2006), Monforte San Giorgio: Associazione Culturale Noialtri, 2008, rispettivamente pp. 61- 72 e pp. 95-108.
- M. Saulini, *Tra Erasmo e Cicerone. L'elettismo oratorio di Stefano Tuccio S.J.*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 78, 2009, pp. 141-221.
- S. Tuccius S.J., *Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Iudex*, Edizione, introduzione, traduzione di M. Saulini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.
- M. Saulini, *Bernardino Stefonio S.J. Un gesuita sabino nella storia del teatro*, Roma, Espera, 2014.
- M. Saulini, *La «rinovazione dell'antica tragedia»: Bernardino Stefonio S.J.*, «In Verbis Lingue Letterature Culture» (Atti del Convegno, Percorsi del tragico. Scrittura, scene, immagini - Palermo, maggio 2013), IV/2, 2014, 9-17.
- M. Saulini, *Il teatro dei Gesuiti dal 1548 al 1565*, in P. Oberholzer S.J (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and His Generalate*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2015, pp. 669-688.
- M. Saulini, *Stephanus Tuccius S.J. Goliath Tragodia*, Monte Compatri (RM), Espera, 2017.
- M. Saulini, *Bernardino Stefonio's Flavia Tragodia: Classical Sources. The Staging of a Very Long Tragedy*, in Czibula K., Demeter J., Pintér M.Z. (eds.), *Theory and Practice in 17<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Century Theatre*, Atti del Convegno Internazionale (Eger 6-9 settembre 2018), Eger, Lícium Kiadó, 2019, pp. 21-32.
- M. Saulini, *Il Tractatus de Trinitate del padre Stefano Tuccio S.J. (1540-1597. Una vicenda tra agiografia e storia)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 136, 2019, pp. 411-418.
- M. Saulini, *Tucci, Stefano*, in Dizionario biografico degli Italiani, vol. 97, 2020, *ad vocem*.
- Bernardinus Stephonius S.J., *Flavia Tragodia*, Edizione, introduzione, traduzione di M. Saulini, Monte Compatri (RM), 2021.
- M. Saulini, *Tra teologia, pedagogia e drammaturgia: il teatro della Compagnia di Gesù*, in A. Lezza, F. Caiazzo, E. Ferrauto, a cura di, *Antologia teatrale. Atto secondo*, Napoli, Liguori, 2021, pp. 31-45.
- M. Saulini, *Attribuire un significato a «muliebris habitus»*. I personaggi femminili nel teatro dei Gesuiti, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 181, 2022, pp. 159-186.
- M. Saulini, *Twenty-Five Years of Research on*



*Jesuit Drama: Italian Contribution to the History of Theatre*, in Farkas A., Körömi G. (eds.), *New Results in the Research of Theatre and Drama (17<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Century)*, Atti del Convegno Internazionale (Eger settembre 2021), Eger, Lécum Kiadó, 2022, pp. 145-154.

#### NOTE

\* I documenti pubblicati (Figg. 1, 2, 3) sono di proprietà della Compagnia di Gesù, che l'autrice ringrazia per averne gentilmente concesso la riproduzione; © **Archivum Romanum Societatis Iesu**.

Per le immagini di Monforte San Giorgio, l'autrice ringrazia gli amici monfortesi Guglielmo Scoglio e Carmelo Sframeli.

<sup>1</sup> Il cognome esatto è Tuccio, come risulta anche dalla firma apposta dal padre a molte lettere. Si cominciò però, da un certo momento in poi, a usare Tucci, forse ri-traducendo dall'esito latino *Tuccius* o *Tutius*, che è lo stesso per Tuccio e Tucci. In questa sede si usa la forma Tucci, in quanto ormai acquisita dai dizionari biografici.

Per le notizie relative alla vita e all'opera del Tucci, cfr. M. SAULINI, *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio S.J.*, Roma, Bulzoni, 2002.

<sup>2</sup> Cfr. G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001. Cfr. anche A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, in particolare i capitoli *Le nostre Indie* e *Il metodo missionario*, pp. 551-649.

<sup>3</sup> Cfr. M. SAULINI, *Tredici lettere inedite del padre Stefano Tuccio S.J. (1540-1597)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 135, 1999, pp. 47-77: 60-61.

Secondo ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, cit. nota 30, p. 80, la lettera è una delle più antiche, se non la più antica, richiesta collettiva.

<sup>4</sup> PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 555 e *passim*.

<sup>5</sup> Sul Collegio Mamertino, oltre all'ancora valido B. SOLDATI, *Il collegio Mamertino e le origini del teatro dei gesuiti*, Torino, Loescher, 1908, cfr. M. SCADUTO, *Le origini dell'Università di Messina*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 17, 1948, pp. 102-159; S. SCIMÉ, *Origini e vicende del Primum ac Prototypum Collegium e della Studiorum Universitas di Messina. Ricordandone il quarto centenario*, «La Civiltà Cattolica», 99/2, 1948, pp. 141-158; A. ROMANO, *Il messanense Collegium Prototypum Societatis Iesu*, in *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*. Atti del Convegno Parma, 13-15 dicembre 2001, a cura di G.P. Brizzi, R. Greci, Bologna, CLUEB, 2002, pp. 79-94.

<sup>6</sup> SAULINI, *Tredici lettere inedite*, cit., p. 64.

<sup>7</sup> E. AGUILERA, S.J., *Provinciae Siculae Societatis Iesu ortus, et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611*, Panormi, Typographia An-

geli Felicella, 1737, pp. 352-361.

<sup>8</sup> SAULINI, *Tredici lettere inedite*, cit., p. 63.

<sup>9</sup> PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 558.

<sup>10</sup> Sulle tragedie di Tucci, vedi SAULINI, *Il teatro di un gesuita siciliano*, cit., pp. 49-174.

<sup>11</sup> Sant'Agata, nata a Catania, città della quale è patrona, visse nel III o IV secolo d.C. Dalla *Passio* composta da un anonimo nel V secolo, risulta che abbia subito il martirio nel 251 d.C., sotto l'imperatore Decio. Torturata, le sarebbero state anche estirpate le mammelle; per questo motivo è rappresentata mentre tiene un vassoio sul quale esse poggiano. Venerata in Oriente e in Occidente, il suo sepolcro si trova a Catania. Nel V secolo il sepolcro e l'altare a lei dedicato erano coperti da un velo chiamato *glimpa* ritenuto miracoloso contro le eruzioni dell'Etna; vedi F. LANZONI, *Agata, Santa*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929, *ad vocem*.

<sup>12</sup> S. TUCCIUS S.J., *Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Iudex*, Edizione, introduzione, traduzione di M. Saulini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, p. 249.

<sup>13</sup> La presenza tra il pubblico di don Juan rimanda agli ottimi rapporti intercorrenti tra i viceré spagnoli e la Compagnia di Gesù. I numerosi collegi siciliani, per esempio, nacquero grazie all'iniziativa e al sostegno, in forma di denaro e di sedi, del viceré don Juan de Vega e della sua famiglia; vedi M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Láinez. Azione*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1974, pp. 344-361.

<sup>14</sup> Zancle, nella lingua locale falce, è l'antico nome di Messina. Le deriva dalla configurazione del suo porto, formato appunto da una lingua di terra a forma di falce.

<sup>15</sup> M. SAULINI, *Stephanus Tuccius S.J. Goliath Tragoedia*, Monte Compatri (RM), Espera, 2017, p. 27.

<sup>16</sup> Cfr. M. SAULINI, *Attribuire un significato a "muliebris habitus". I personaggi femminili nel teatro dei Gesuiti*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 181, 2022, pp. 159-186.

<sup>17</sup> A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Roma, Bardi, 1996, vol. II, pp. 205-206.

<sup>18</sup> Il testo della tragedia fu pubblicato per la prima volta in SOLDATI, *Il collegio Mamertino*, cit., pp. 121-169; il *Prologus* è alle pp. 123-124 (la traduzione è dell'autrice). Dell'opera esistono altre edizioni moderne; per la bibliografia vedi TUCCIUS, *Christus Nascens*, cit., p. XI e pp. XVII-XVIII.

<sup>19</sup> Un secondo e del tutto diverso prologo fu scritto quando la tragedia, nel 1574, si rappresentò a Roma.

<sup>20</sup> TUCCIUS, *Christus Nascens*, cit., p. 149.

<sup>21</sup> TUCCIUS, *ivi*, p. 209.

<sup>22</sup> «Il settimo versò la sua coppa nell'aria; e dal tempio, partendo dal trono, uscì una gran voce, che disse: "È fatto!". E ne seguirono lampi e voci e tuoni; poi venne un terremoto tale che da quando l'uomo è sulla terra non vi fu mai un terremoto così catastrofico. [...] Una

grandine enorme, come un talento cadde dal cielo sopra gli uomini» (Ap 16,17-21). Cfr. anche G. RAVASI, *Apocalisse*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, pp. 147-156.



# L'inchiostro e il pennello nell'antica Cina

di Carlo Pastena

90

I più antichi reperti di inchiostro cinese risalgono alle tracce di scrittura e ai disegni in nero o a colori su ossa, pietra, argilla, bambù, legno, seta e carta, datati tra il XIV secolo a.C. e il IV secolo d.C.<sup>1</sup> Dalla dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) fino a quella Song (960-1126), l'inchiostro nero era composto da fuliggine di pino, colla e una miscelanea di additivi. La lacca era utilizzata, ma solo per piccole iscrizioni o per scrivere su superfici dure, ma non impiegata per la scrittura corrente. L'inchiostro di pietra, una sorta di grafite, era anch'essa utilizzata ma in maniera molto limitata. Dall'epoca Song, il nerofumo, ricavato dalla combustione di resti animali, vegetali o minerali, sostituì spesso quello prodotto con il legno di pino, ma gli agenti leganti rimasero gli stessi, cambiando da produttore a produttore. Fin dalla dinastia Thang (618-907), l'inchiostro sotto forma di bastoncini, fu cominciato a essere decorato con disegni e lettere calligrafiche. Alcune decorazioni si evolsero unitamente a decorazioni finalizzate al mercato dei collezionisti<sup>2</sup>.

## L'inchiostro

L'origine dell'utilizzo dell'inchiostro, è ritenuto dagli studiosi molto antico: «Gli storici del Celeste impero fanno risalire l'invenzione dell'inchiostro a Tien-Chen che visse durante il regno di Houang-ti (2697-2597 a.C.)<sup>3</sup>», ma la sua invenzione è tradizionalmente attribuita a Wei Tan (179-253), citato nella letteratura cinese come uno dei suoi primi utilizzatori. Narrano le cronache che rifiutò l'inchiostro datogli dall'imperatore preferendone usare uno che aveva prodotto lui stesso, per ottenere una scrittura migliore. Xiao Ziliang, principe del sud, durante la dinastia Qi (479-502),

scrive che l'inchiostro fatto da Wei Tan era come la lacca. Le cronache letterarie narrano che nel II secolo a.C. l'inchiostro era offerto alla corte degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) come tributo da varie città. Prima della dinastia degli Han, l'uso dell'inchiostro non era comunque molto raro. I primi riferimenti all'inchiostro (*mo*) come un liquido utilizzato per scrivere sono presenti nell'opera di Chuang Tzu (III secolo a.C.) nel periodo degli *Stati Combattenti*, il quale scrive che il principe Yü esprime il desiderio di avere la sua immagine dipinta, e subito gli scribi di corte pulirono i pennelli e mescolarono il loro inchiostro<sup>4</sup>. Gli scavi archeologici condotti fin dagli anni Cinquanta del secolo scorso hanno portato alla luce numerosi documenti risalenti alle dinastie delle *Primavere e Autunni* (70-481 a.C.), *Stati Combattenti* (480-221 a.C.) e *Qin* (221-206 a.C.) scritti con inchiostro di nerofumo su pietre, bambù o tavolette di legno. Il più antico risale a un gruppo di iscrizioni risalenti al III secolo a.C. trovato a Shuihu-ti, Yünmeng hsien, provincia di Hupei, nel 1975 e 1976<sup>5</sup>.

## L'inchiostro di nerofumo

Alcuni autori moderni<sup>6</sup> ritengono che fin dai tempi più antichi i Cinesi conoscessero e utilizzassero il nerofumo per fare l'inchiostro. Analisi condotte su alcuni reperti della dinastia Shang (1520-1030 a.C.) confermerebbero che le iscrizioni in nero erano realizzate con un inchiostro a base di carbone. Scritti posteriori narrano che l'inchiostro di nerofumo era ottenuto bruciando la resina e alcune parti del legno di pino [Fig. 1]. Per ottenere un colore nero più forte, erano poi aggiunti alla preparazione altri ingredienti. Per proteggere lo scritto e rendere l'inchiostro perma-

nente, erano aggiunti corteccia di *cen* (*Fraxinus pubinervis*, *bl.*), pelle di me-lograno, bianco d'uovo e vetriolo blu. Infine, per nascondere l'odore della colla utilizzata come additivo per consentire l'adesione dell'inchiostro al supporto, l'inchiostro era profumato con muschio, canfora o patchouli. Durante la dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) e dei Jin (265-280), l'inchiostro era chiamato *wan* e *mei*. Una fonte del periodo degli Han registra che «una porzione piccola e una porzione grande di mei di inchiostro Yumei [fatto con legno di pino dalle montagne di Yumei], era data ogni mese agli alti ufficiali della corte». L'inchiostro era utilizzato anche come medicina. La più antica formula conosciuta per preparare l'inchiostro, è spesso attribuita a Wei Tan (179-253), riportata in un libro sull'agricoltura scritto da Chia su-Hsieh nel V secolo d.C.: «*Filtra in un barattolo della Fuliggine fine e pura attraverso un setaccio di seta sottile. Questo processo serve a liberare la fuliggine da ogni sostanza vegetale aderente in modo che diventi come sabbia fine o polvere. È leggera bisogna fare grande attenzione per evitare che venga dispersa non esponendola all'aria dopo averla filtrata. Per fare un barattolo di inchiostro, cinque onces della migliore colla devono essere sciolte nel succo della corteccia dell'albero chhin che è chiamato fan-chi, bosco nella parte meridionale della Valle dello Yangtze. Il succo di questa corteccia è di colore verde; scioglie la colla e migliora il colore dell'inchiostro. Aggiungere cinque albumi d'uovo, un'oncia di perla tritata e la stessa quantità di muschio. Dopo che sono stati trattati separatamente e ben filtrati, tutti questi ingredienti sono mescolati in un mortaio di ferro. Una pasta, preferibilmente secca piuttosto che umida, si ottiene dopo aver pestato trentamila volte, o più. Il miglior tempo per la miscelazione dell'inchiostro è prima del secondo e dopo*



intorcettiana

il nono mese dell'anno. Si decomporrà e produrrà un cattivo odore se il clima è troppo caldo, o sarà difficile da asciugare e sciogliersi se è troppo freddo, il che provoca rotture se esposto all'aria. Il peso del pezzo d'inchiostro non deve superare due o tre onces. Il segreto di un inchiostro è come descritto; mantenendo i pezzi piccoli anziché grandi». Un'altra formula la fornisce il maestro Chi, della dinastia Liang (205-577) specificando che: «due onces di fuliggine di pino vengono aggiunte con piccole quantità di chiodi di garofano, muschio e vernice essiccata e mescolate con la colla per formare una tavoletta d'inchiostro, che viene poi asciugata sul fuoco. L'inchiostro sarà pronto per l'uso in un mese. Il colore diventa violaceo quando l'erba viola [tzu lao, Lithospermum erythrorhizon] viene inserita e bluastro se viene aggiunta la polvere di corteccia di chhin. Entrambi i colori sono piacevoli»<sup>7</sup>. Gradualmente, la resina di pino fu sostituita dall'olio, come dichiara il *Mo-fa tsi yao*, scritto nel 1398 da Chen Ki-souen. Per ottenere il nerofumo a partire dall'olio, era necessaria una strumentazione complicata e sofisticata, come riporta l'opera citata di Chen Ki-souen. In particolare erano necessari:

- un evaporatore: un vaso di terracotta molto solido a forma rotonda con i bordi esterni e a fondo piatto;
- delle lampade: piccole coppe fatte di pietra;
- degli stoppini: fatti di canna tagliata a strisce, che in realtà erano una sorta di treccia, che serviva per l'accensione e per fare bruciare l'olio;
- i coni: fatti di una pasta abbastanza dura, posati sulle lampade per raccogliere il nerofumo; il tubo flessibile posto sopra era lungo tre pollici; l'interno tondo era in forma di cupola ed era perfettamente liscio.

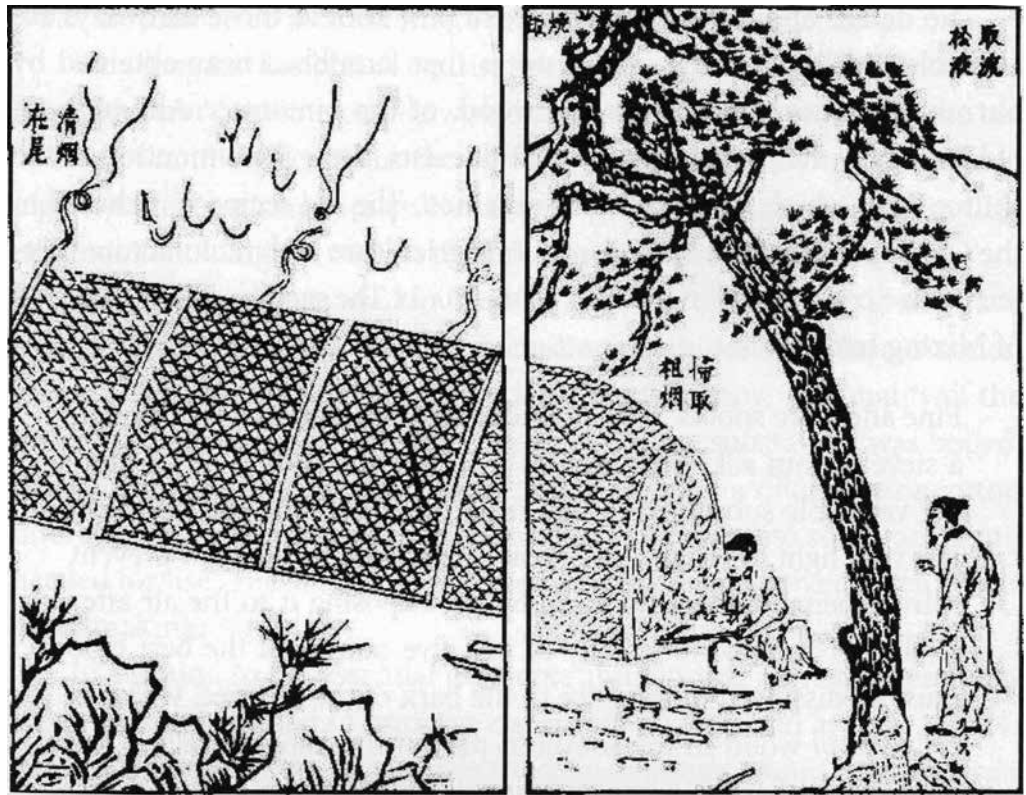
Lampade, stoppini e coni erano posti negli evaporatori, i quali erano dieci o più, in una camera ben illuminata e chiusa, dove le mura erano coperte da tendaggi destinati a impedire la fuga di polvere. Una volta che le lampade erano state accese, bisognava evitare nella camera tutte le correnti d'aria. Ogni ora, dovevano essere cambiati i coni: si procedeva quindi a ritirare il nerofumo che contenevano con l'ausilio delle barbe di una piuma d'oca. Poi questo doveva essere setacciato e conservato in scatole di carta di bambù e posto in una stanza priva di umidità. Il nerofumo doveva

essere estremamente fine e leggero per essere considerato di buona qualità<sup>8</sup>.

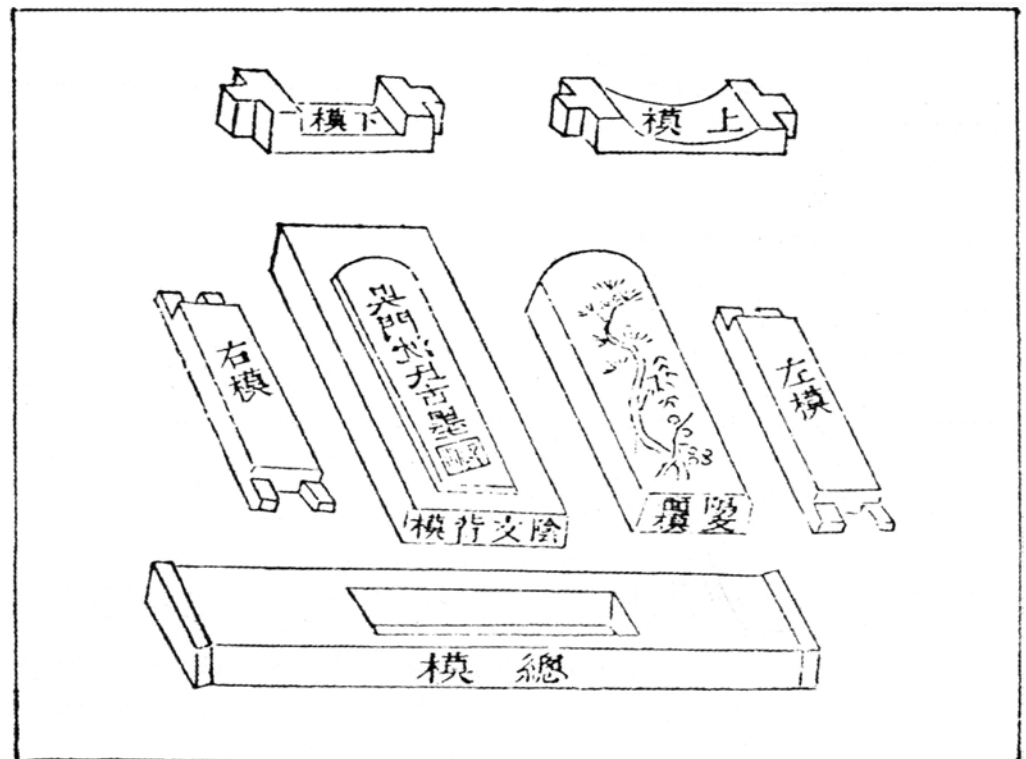
L'antico inchiostro di nerofumo, con alcune modifiche, è anche il più comune e contemporaneo inchiostro di china. Quest'ultimo non è altro che la forma portoghese di *China* (pronuncia: *šing*), letto alla maniera italiana, quindi propriamente «(inchiostro di) Cina», ottenuto sospendendo il nerofumo in una soluzione acquosa di gomma lacca, borace e gelatina.

Fig. 1 - La produzione dell'inchiostro con legno di pino in una antica stampa cinese

Fig. 2 - Diverse tavolette d'inchiostro



1



21

## Il legante

Dal legante dipendeva la gran parte della qualità dell'inchiostro. La miglior fuliggine mescolata a un cattivo legante non poteva che produrre un inchiostro inutilizzabile. Il legante era una colla ottenuta da corna di cervo, utilizzo quest'ultimo appreso dai Coreani, considerato il migliore, di daino o del rinoceronte, quindi pelle di bue, asino o di pesce, o dagli scarti della lavorazione della pelle<sup>9</sup>. Questi elementi erano immersi in acqua e quindi bolliti. Il prodotto ottenuto era poi filtrato con una garza di seta o di cotone per ottenere un liquido chiaro. La colla di corna di bue necessitava di una diluizione in acqua di almeno un mese; la colla di pesce si preparava allo stesso modo, utilizzando le scaglie delle carpe, messe in acqua, ma solo per un giorno. La proporzione tra la colla e il nerofumo era un segreto custodito dagli artigiani. In un testo tardo si dice che il nerofumo e la colla erano mescolati in parti uguali, ma le proporzioni variavano da artigiano ad artigiano.

## Gli additivi

Oltre ai due ingredienti di base, il nerofumo e il legante, i Cinesi aggiungevano numerosi additivi al solo fine di migliorare l'inchiostro. Questi raggiungevano una cifra impressionante: oltre 1.100, e già nelle ricette del V secolo si trovano menzionati il bianco d'uovo, il cinabro, l'infuso di corteccia e muschio. I prodotti più frequentemente citati nella letteratura cinese sono<sup>10</sup>:

- *corteccia di tch'en* (sorta di cenere), la sua infusione colora di blu-verde e possiede la proprietà di sciogliere la colla e di rinforzare il colore. Il rattan e il bianco d'uovo sono considerati dei rafforzativi;

- *vetriolo di ferro verde*<sup>11</sup>, che intensifica la colorazione nera, ma corrompe la colla;

- *laspislazzulo blu*, il quale decompone la colla e toglie la forza.

## L'inchiostro a colori

Le ricerche archeologiche hanno evidenziato l'uso di una sorta di liquido, nero e rosso, utilizzato nel periodo neo-

litico e durante la dinastia Shang (1520-1030 a.C.). Le analisi chimiche su alcune iscrizioni oracolari su ossa, indicano che il nero era una miscela di carbone mentre il rosso era composto con il cinabro. Nel passato erano comunque utilizzati anche altri pigmenti per la pittura e la scrittura. Generalmente il rosso era realizzato con il cinabro e il vermiglio. Il cinabro è un prodotto naturale conosciuto nell'antica letteratura cinese come *dansha* o *zhusha*, e utilizzato dagli antichi alchimisti come medicina per la longevità. Il vermiglio invece era prodotto dalla pietra di vermiglio, polverizzata e immersa in acqua. Il rosso era anche preparato mescolando mercurio e solfuro.

## La lacca

La lacca utilizzata per fare l'inchiostro si ricavava dalla resina del sommacco cinese (*Rhus vernicifera* L.), albero che porta da allora lo stesso nome della lacca. La resina del sommacco trasuda naturalmente dall'albero ed è ottenuta incidendo il tronco; quando estratta è di un colore biancastro, che diventa rapidamente brunastro una volta esposto all'aria. Esistevano due maniere di utilizzare la lacca. La prima è come un prodotto naturale ottenuto facilmente dalla linfa dell'albero della lacca, la quale potrebbe essere stata impiegata per scrivere su alcune superfici lisce a scopo decorativo come evidenziato da recenti scoperte, ma non era certo un sostituto dell'inchiostro a base di nerofumo. Una seconda maniera, era quella di utilizzare la fuliggine che era stata prodotta bruciando la linfa dell'albero della lacca, come attestano alcuni scrittori del XIII secolo e oltre. Zhao Xigu e Tao Zongyi scrivono che «*sin dalla dinastia Wei e Jin, le palline d'inchiostro venivano realizzate mescolando il fumo della lacca e la fuliggine del legno di pino*»<sup>12</sup>.

Molti studiosi cinesi e Occidentali ritengono che la nascita della lacca per scrivere (*chhi shu*) segua quella dell'inchiostro, teoria influenzata da alcune fonti medievali. In tempi recenti altri hanno affermato che l'utilizzo della lacca precede invece quello dell'inchiostro. In realtà l'origine della lacca per scrivere è ancora oggi dubbia e non esistono prove archeologiche di un suo uso antico per scrivere<sup>13</sup>. Inoltre è dubbio se

la lacca fosse stata utilizzata allo stato liquido, poiché mancano allo stato attuale delle nostre conoscenze riscontri oggettivi. Nell'antica letteratura cinese riferimenti all'utilizzo della lacca si trovano in scritti posteriori al V secolo d.C. Scrive Fan Ye: «*Du Lin (m. 47 d.C.) ha trovato a Xizhou un rotolo con un'antica versione del Libro dei documenti scritto con la lacca*». Un altro riferimento alla scrittura con la lacca si trova nell'opera di Fang Xuanling (576-648) che descrive delle tavolette di bambù del III secolo a.C., scoperte nel 280 d.C. «*scritte con la lacca*».

## L'inchiostro di pietra

Parallelamente al presunto utilizzo della lacca, o in un secondo tempo, gli scribi cinesi utilizzarono un inchiostro ottenuto diluendo una specie di pietra nera chiamata *che-mo*, letteralmente *inchiostro di pietra*. Questo fu utilizzato per lungo tempo, probabilmente dal periodo della dinastia Zhou (XI secolo-221 a.C.) fino alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), ma alcune testimonianze ne parlano anche nel V secolo d.C. e lo cita anche uno scriba del XIV secolo d.C. Alcuni autori ritengono che questa pietra fosse in realtà grafite o solfuro d'ammonio, tanto che nella lingua cinese moderna *che-mo* significa *grafite*<sup>14</sup>.

## La tavoletta d'inchiostro

L'inchiostro cinese non era conservato allo stato liquido, ma sotto forma di piccoli *bastoncini*, da diluire al momento di scrivere, forse dai tempi più antichi [Fig. 2]. Per preparare il liquido che serviva, era impiegato un mortaio di marmo, o anche di altri materiali, in cui si versava qualche goccia d'acqua pura nella quale era bagnato con delicatezza il bastoncino d'inchiostro che si sfregava dolcemente e lungamente sulle pareti del mortaio. La forma dell'inchiostro prima della dinastia Qin (221-206 a.C.) non è nota, ma probabilmente si presentava sotto forma solida fin dai tempi più antichi, come riportato da Zhuang zi il quale scrive che l'inchiostro era mescolato prima di usarlo e come testimoniano alcuni ritrovamenti archeologici di piccoli cilindri porta-inchiostro<sup>15</sup>. Le più antiche tavolette per



sciogliere l'inchiostro sono state rinvenute in una tomba risalente alla dinastia Qin (221-206 a.C.) a Shuihudi, Hubei, nel 1975. Sono costituite da un ciottolo, di forma oblunga ma irregolare, lungo 6,8-7 cm, larga 5,3-6 cm e spessa 2 cm [Fig. 3]. Occasionalmente erano utilizzati anche altri materiali, come la giada, il cristallo, l'argento, il ferro, il bronzo, conchiglie, e occasionalmente anche il bambù e il legno. Lo *Xijing zaji* narra che l'imperatore usava una tavoletta di giada perché l'acqua versata su di essa non congelava<sup>16</sup>. La tavoletta a forma di tripode era probabilmente utilizzata durante la dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) come mostra una pittura murale di Wangdu.

### La diffusione dell'inchiostro di nerofumo nel resto del mondo antico

Da testimonianze storiche, sappiamo che l'utilizzo di inchiostro a base di nerofumo, era già diffuso in tutto il Vicino Oriente antico, portando a ritenere l'esistenza di rapporti tra la Cina e gli antichi paesi dell'Asia occidentale e del nord-Africa fin dai tempi più antichi.

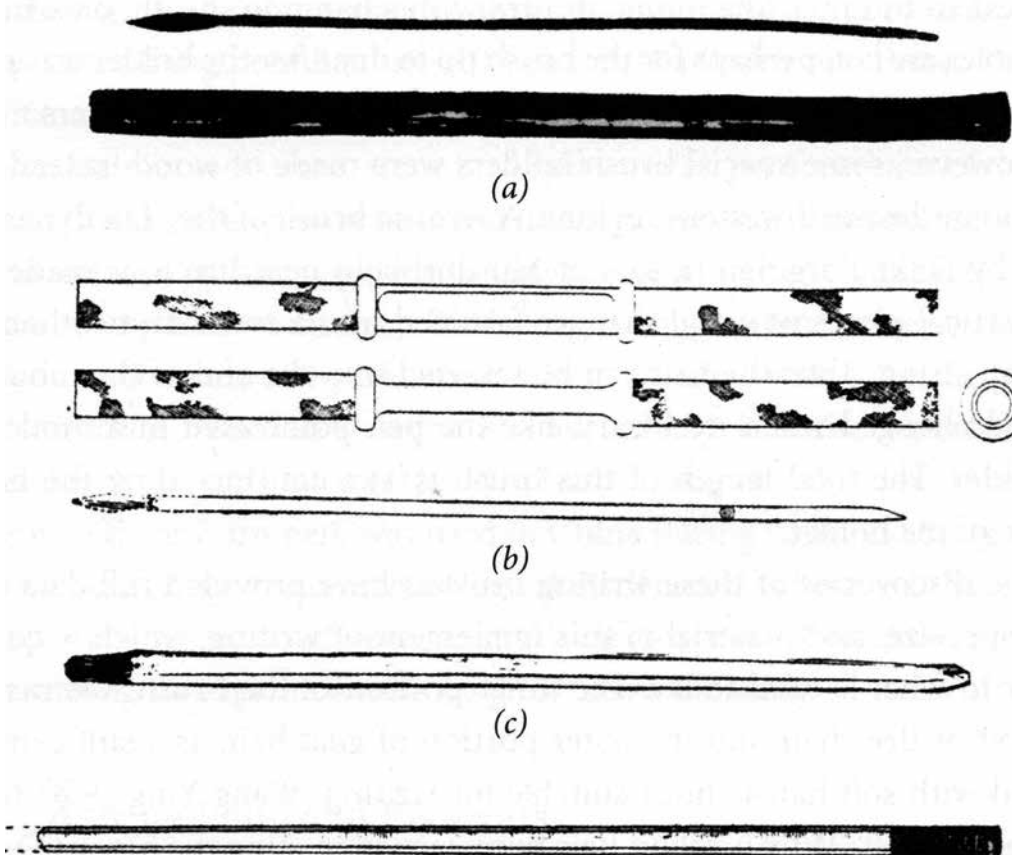
In Egitto, nelle antiche scritture parietali era usato un inchiostro nero a base di nerofumo<sup>17</sup> ottenuto sciogliendo la polvere nell'acqua. L'inchiostro era prodotto con il nerofumo anche in Tibet, paese che contava antichi rapporti con la Cina<sup>18</sup>. In India l'utilizzo dell'inchiostro a base di nerofumo è attestato dal V secolo a.C. come testimoniato da alcune lettere scritte con l'inchiostro scoperte a Sanchi. Il manoscritto completo più antico scritto con l'inchiostro è il *Kharoṣṭhī Dhammapada*<sup>19</sup> (I secolo d.C.) scoperto in Khotan. Gli antichi Greci e Romani conoscevano l'inchiostro col nerofumo sia quello col nero di seppia. Decimo Magno Ausonio (310-395 d.C. circa) e Persio (34-62 d.C.) utilizzavano il termine *sepia* nel senso di inchiostro, portando a ritenere che effettivamente doveva essere utilizzato per questo scopo. Le fonti storiche ci hanno restituito diverse ricette per la preparazione dell'inchiostro con il nerofumo, nelle opere di Vitruvio<sup>20</sup> (80-15 a.C.) nel suo *De architectura*, di Dioscoride<sup>21</sup> (I secolo d.C.) nel *De materia medica*, e anche in Plinio<sup>22</sup> (23-79 d.C.) nella sua *Naturalis historia*. Nel passag-



3

Fig. 3 - Antica tavoletta in pietra per sciogliere l'inchiostro

Fig. 4 - Pennelli. A-B: Set di pennelli per scrivere con supporto in bambù e fodero in bambù



4

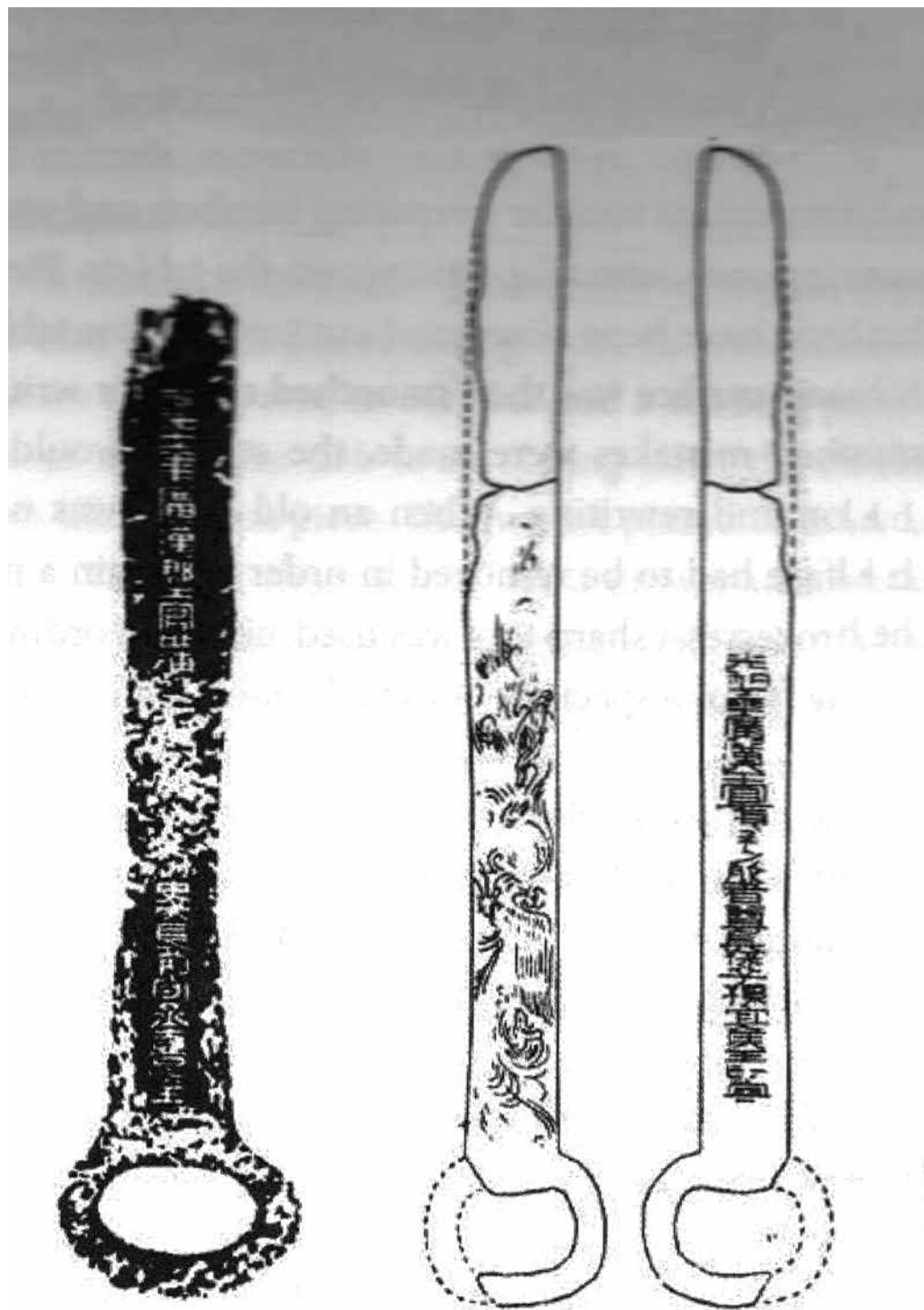
gio dal papiro alla pergamena, cambiò anche la composizione dell'inchiostro. I più comuni includevano del tannino vegetale che consentiva di creare un legame chimico con il collagene delle fibre della pergamena ottenendo così un'eccellente adesione dell'inchiostro che nel tempo è rimasto leggibile<sup>23</sup>.

### Il pennello

Per parecchi secoli i Cinesi hanno attribuito l'invenzione del pennello a Meng Tian, un generale della dinastia Qin (221-206 a.C.) l'architetto che progettò e costruì la Grande muraglia cinese nel III secolo a.C. Questa attribuzio-

ne è risultata falsa sulla base di evidenze sia archeologiche sia letterarie, che hanno accertato l'uso del pennello in epoca molto anteriore al III secolo a.C. [Fig. 4]. L'utilizzo del pennello durante le dinastie Shang (1520-1030 a.C.) e degli Zhou occidentali (I secolo-771 a.C.), è stato dedotto dall'analisi delle iscrizioni su bronzo, che evidenziano come queste siano state prima tracciate con un pennello e poi incise, così come avveniva nelle incisioni su pietra nel mondo greco-romano. Inoltre alcuni ritrovamenti di ossa datati tra il 1300 e il 1000 a.C. mostrano alcune iscrizioni non incise, ma disegnate con un pennello<sup>24</sup>. Alcuni archeologi però, osservando i disegni su ceramica dell'era neolitica nel sito

Fig.5 - Da sinistra: coltellino in ferro del 104 d.C.; Due coltelli da Chengdu del 184 d.C.



di Yangshao, Henan, hanno ipotizzato che l'uso del pennello possa risalire alla preistoria.

In accordo con il *Shuowen jiezi* (*Dizionario dei caratteri*), il pennello era chiamato *yu* in Chu, *bulu* in Wu, *fu* in Yan e *bi* in Qin. Questi caratteri probabilmente indicavano differenti pronunce dello stesso carattere nel sud, nord e ovest della Cina<sup>25</sup>. Il pennello normalmente era costituito da tre pezzi: il manico, i peli e il fodero. Il manico generalmente era in bambù, ma non era

raro trovare un'asta in legno. La punta del pennello, la cui lunghezza poteva variare secondo il tipo di scrittura cui era destinata, era fatta con peli di coniglio, cervo o capra, legati a una estremità con seta o corda di canapa, coperta con lacca per renderla rigida, mentre la parte finale era inserita in un fodero per proteggere la punta. La lunghezza totale del pennello era di un piede durante il periodo degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) corrispondente a circa 23 cm<sup>26</sup>. Durante alcuni scavi archeologici sono stati rinvenuti numerosi pennelli risalenti al periodo degli *Stati Combattenti* (480-221 a.C.), con il manico di bambù e i peli di coniglio. I pennelli risalenti alla dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.), sono molto simili a quelli più antichi. Uno, datato al 167 a.C. rinvenuto nel 1975, è lungo 24,9 cm con la sua guaina incisa al centro e decorata con disegni. Un altro pennello risalente anch'esso alla dinastia degli Han, è formato da quattro pezzi di legno fissati in un'asta con due matasse di stringa di canapa. I peli potevano essere inseriti alla fine dell'asta tubolare e cambiati, quando necessario, come in un moderno portapenne. La lunghezza totale di questo tipo di pennello era di 23,2 cm, inclusa la parte finale. Un pennello rinvenuto a Baoshan, ha una punta di 3,5 cm, uno a Changsha è di 2,5 cm, un altro trovato a Xuanquam è di 2,2 cm, un altro ancora proveniente da Juyan è di 1,4 cm.

L'utilizzo del pennello non era usato per scrivere esclusivamente dei Cinesi. Nell'antico Egitto tra gli strumenti dello scriba, il pennello era riprodotto nell'ideogramma o determinativo *scrivere* (*sš*) e in quello per *rotolo di papiro* (*md3t*). Come hanno dimostrato gli scavi archeologici, il pennello era costituito da un giunco per poter tracciare i segni della scrittura geroglifica - la penna metallica fu introdotta durante il periodo Tolemaico<sup>27</sup>-, poi vi erano due piccoli recipienti per contenere i pigmenti rosso e nero e una piccolissima brocca in cui era conservata l'acqua necessaria a sciogliere gli inchiostri: si pensi a questo proposito la tavoletta d'inchiostro cinese utilizzata per sciogliere l'inchiostro nell'acqua. Gli scribi egiziani erano soliti masticare l'estremità del giunco di papiro utilizzato per scrivere per ammorbidirlo e ottenere la punta sfrangiata e filamentosa, molto simile a un pennello, atta a tracciare i

fluidi segni delle scritture corsive ieratica prima e demotica poi. Il pennello era conosciuto e utilizzato anche dai Romani e dai Greci, ma non per scrivere, risultando la loro scrittura più agile utilizzando un giunco (*Phragmites communis*) tagliato in punta.

## Il coltellino

Un altro strumento che faceva parte del corredo dello scriba, era il coltellino per preparare il bambù o la tavoletta di legno per scrivere o utilizzato per cancellare e correggere lo scritto [Fig. 5].

Questo coltellino, come testimoniano i ritrovamenti archeologici, era realizzato in ferro e recava su un lato iscrizioni, e sull'altro dei disegni. Ambedue i lati erano decorati con intarsi in oro. I disegni raffiguravano uccelli e animali. Le listarelle di bambù, uno dei più antichi supporti per la scrittura in Cina, dovevano essere tagliate in strisce strette di lunghezza definita, e la loro superficie doveva essere lisciata per essere scritta con il pennello e l'inchiostro. Quando si sbagliava, la superficie poteva essere erasa e riscritta, creando così una sorta di palinsesto.

Per molte di queste operazioni era utilizzato un normale coltellino, chiamato *dao*, o *xue*, o uno speciale *coltello da libro*, conosciuto come *shudao*. Come osserva Tsien<sup>28</sup> nei testi antichi esiste una certa confusione sui differenti tipi di coltellino e sul loro uso. Per esempio il catalogo imperiale della dinastia Liu Song (420-589) tra gli strumenti per scrivere include un corto coltello chiamato *daobi*, o *coltello-penna*, impiegato anche durante la dinastia degli Han (206 a.C. - 220 d.C.) per cancellare la scrittura dalle tavolette. Ruan Yuan, uno studioso della dinastia Qin (221-206 a.C.) chiama un corto coltello *xue*, e lo descrive come lo *shudao*. Un altro studioso confonde il *daobi* con il *qijue*, un bulino storto utilizzato per l'incisione della pietra e di altro materiale duro.

Le parole *dao* (coltello) e *bi* (pennello), oggi sono spesso utilizzate per indicare uno scrivano o un ufficiale di basso rango ma pratico nell'applicazione della legge. Il coltellino era uno degli strumenti comuni a tutti gli scribi per cancellare o tagliare i supporti scrittori.

## Conclusione

È noto che gli Arabi sono stati i grandi mediatori della cultura tra l'Oriente e l'Occidente ma i loro primi contatti con la Cina risalgono alla nascita dell'Islam (VII secolo d.C.) quando alla corte della dinastia Tang (618-906 d.C.), vengono descritti come «*di corporatura possente, scuri di pelle e col viso incorniciato da una folta barba. Le loro donne sono molto belle e di pelle chiara, per legge devono portare un velo sul viso. Per ben cinque volte al giorno onorano le loro divinità celesti*»<sup>29</sup>. Nei secoli precedenti, la Cina ebbe rapporti commerciali costanti con l'Occidente. Sappiamo che Alessandro Magno (IV secolo a.C.), il cui impero arrivava fino al Turkestan cinese, fondò un'altra Alessandria che chiamò *Eschate* o *Ultima* (odierna *Chodjend*). Attraverso l'India, la Cina riceveva dall'Occidente vini prodotti in varie parti del Mediterraneo, minerali di vario tipo (stagno, rame), corallo e pietre semipreziose, vetro e medicine, mentre alla stazione di commercio indo-romana di Arikamedu<sup>30</sup>, sulla costa orientale dell'India, nota ai mercanti provenienti dal mediterraneo come Padouke, sede di un fiorente mercato, arrivavano le merci provenienti dalla Malesia e dalla Cina, destinate a continuare su altre navi il loro viaggio verso l'Estremo Occidente<sup>31</sup>. Uno dei principali prodotti cinesi molto apprezzati dai romani, era la seta. La sua presenza in Europa risale certamente al VII secolo a.C., secondo alcuni ritrovamenti fatti in Germania nel Land di Bade-Wurtemberg<sup>32</sup>. Allo stato attuale la più antica testimonianza sulla lavorazione della seta in Grecia è stata rinvenuta in una necropoli ateniese datata c. 430-400 a.C. La sua produzione era conosciuta anche dai Romani (*Nat. Hi.* VI, 54; XI, 76). Da quello che conosciamo, il primo romano a vestirsi totalmente di seta sembra sia stato l'imperatore Eliogabalo (212-222) peraltro siriano e sacerdote del sole nel suo paese, il meno romano degli imperatori romani<sup>33</sup>. Giulio Cesare nel 46 a.C. generale trionfatore, destò lo stupore della folla facendo stendere stoffe di seta sopra gli spettatori. Nel I secolo d.C. la seta si era talmente diffusa nella società civile romana che nel 14 d.C., pochi mesi prima della morte dell'imperatore Augusto, un rescritto del Senato vietò agli uomini di indossare la seta, «*che li disonora*», e ne

limitò l'uso per le donne<sup>34</sup>. Sui rapporti tra l'impero romano, in particolare con l'India, punto d'incontro tra Oriente e Occidente, le ricerche archeologiche avviate intorno agli anni '30 del secolo scorso, hanno portato alla luce numerosi reperti relativi agli scambi tra i due paesi<sup>35</sup>; inoltre l'India, era ben nota ai Romani e spesso citata nelle opere degli scrittori latini<sup>36</sup>. Nel 101 d.C. gli eserciti dell'impero cinese mossero verso Occidente e, seguendo una rotta già aperta da un avventuroso diplomatico, Chang-k'ien, si impadronirono di una serie di oasi, estendendo il proprio controllo sull'Asia centrale fino alla valle di Jaxartes (l'odierno Syrdaria). I cinesi stabilirono così contatti diretti via terra fra la Cina e l'Occidente. Fu questo sviluppo che portò alla nascita di quella *via della seta*, che congiungesse la Cina al mondo mediterraneo.

Con la nascita dell'Islam e la conquista dell'Asia, se da una parte gli Arabi rappresentarono il mediatore culturale tra l'Occidente e l'Oriente, dall'altro costituirono un blocco che limitò i rapporti con l'Occidente, limitando gli scambi a pochi prodotti commerciali. E se agli Arabi è riconosciuto il merito di avere salvato l'antica letteratura greca, va ricordato che la traduzione di questi testi in lingue occidentali fu opera degli Ebrei. Agli Arabi fece seguito l'invasione mongola dell'Asia nel XIII secolo che arrivò alle porte d'Europa e che secondo Chase<sup>37</sup>, fece conoscere l'uso della polvere da sparo all'Occidente. Secondo Carter<sup>38</sup> «*Dai giorni di Maometto e fino al tempo della conquista mongola, Europa e Asia furono divise in tre distinte aree culturali: la cristianità a Occidente, l'Islam al centro e il dominio del buddismo e del confucianesimo a Oriente. In Persia durante il regime mongolo, le tre aree sembrarono fondersi. Sotto il governo tollerante degli ilkhan, buddisti, musulmani, cristiani ed ebrei si alternavano nelle posizioni più elevate dello stato, con sorprendente velocità, mentre a Tabriz la capitale cosmopolita, si mescolavano tutte le razze del mondo conosciuto*». Insieme con l'espansione militare furono avviati numerosi rapporti commerciali, diplomatici e culturali tra l'Europa e la Cina mongola tra il XIII e i primi del XIV secolo, ma con la caduta dell'impero Mongolo nel 1368 i rapporti si chiusero nuovamente. In questo periodo con l'apertura di nuove vie commer-





ciali furono messe in contatto la Cina, la Persia e la Russia con il resto d'Europa, attraverso l'invio di carovane, artigiani e corrieri. Nel 1245 il papa inviò Giovanni da Pian del Carpine alla corte Mongola, il quale ricevette in risposta una lettera, il cui originale è stato scoperto accidentalmente nel 1920 nell'archivio Vaticano. Questa lettera, scritta in uiguro e persiano, contiene al posto della firma il sigillo del Gran Khan Kouyouk, impresso con inchiostro rosso: questa è la prima testimonianza di un sigillo xilografico in Europa. Si ritiene che questo sigillo fosse opera di Cosmas, incisore di sigilli russo, con cui si incontrò Giovanni da Pian del Carpine. Nel 1248 e nel 1253 furono inviate altre due missioni diplomatiche alla corte del Gran Khan da Luigi IX re di Francia, quando questi si trovava a Cipro durante le Crociate. Il capo della seconda delegazione, Guillaume de Rubrouk, nel suo racconto di questa missione, scrive di un gran numero di europei che vivevano nella capitale Mongola. La Cina è vista spesso come un continente isolato dal resto dell'Occidente fino ai tempi moderni, ma le ricerche archeologiche portano a ritenere che i rapporti tra l'Occidente e la Cina risalgano a molti secoli prima di Cristo, interrotti e poi ripresi varie volte nel corso del tempo. Alla luce delle scoperte archeologiche degli ultimi anni, è possibile ritenere che vi sia stata una maggiore vicinanza tra Occidente e Oriente ancora non completamente messa in luce.

#### BIBLIOGRAFIA

Allen, James P. 2014. "Language, Scripts, and Literacy". In: *A Companion to Ancient Egypt*. Edited by Alan B. Lloyd. London: Wiley Blackwell.

*Ancient Rome and India. Commercial and Cultural contact between the Roman world and India*, edited by Rosa Maria Cimino. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, 1994.

André, Jaques et Jean. Filliozat. *L'Inde vue de Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Boulnois, Lucette. 2017. *La via della seta*. Milano: Bompiani.

Carter, Thomas Francis. 2020. *L'invenzione della stampa in Cina e la sua diffusione in Occidente*. Caltanissetta: Lussografica. Tit. originale. *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*. Revised by L. Carrington Goodrich. Second Edition. New York: The Ronald Press Company. Trad. francese: *L'im-*

*primerie en China. Invention et transmission vers l'Occident*. Paris: Imprimerie nationale, 2011.

Chase, Kenneth Warren. 2003. *Firearms: a global history to 1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Foccardi, Gabriele. 1992. *Viaggiatori del regno di mezzo*. Torino: Einaudi.

Lee L. and S. Quirke, "Painting materials", in: *Ancient Egyptian Materials and Technology*, edited by Paul T. Nicholson and Ian Shaw. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 104-120.

Noble Wilford, John. 1993. "New Finds suggest even earlier Trade of fabled Silk Road". *The New York Times/Science Times*, 16 march.

Ray, P. (edited by). 2014. *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy.

Reed, R. 1972. *Ancient Skins Parchments and Leathers*. London and New York: Seminares Press.

Shivaganesha Murthy, R.S. 1996. *Introduction to Manuscriptology*. Dheli: Sharada Publishing House.

Sircar, D.V. 1965. *Indian Epigraphy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Torri, Michelguglielmo. 2007. *Storia dell'India*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Tsien Tsuen-Hsui. 1987. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tsien Tsuen-Hsui. 2004. *Written on Bamboo & Silk*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press.

Tsien, Tsuen-Hsui. 2011. *Collected Writings on Chinese Culture*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Zerdoun Bat-Yehouda, Monique. 1983. *Les encres noires au Moyen Âge (jusqu'à 1600)*. Paris: Édition du CNRS.

#### NOTE

<sup>1</sup> Tsien, Tsuen-Hsui, *Collected Writings on Chinese Culture*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2011, p. 115.

<sup>2</sup> Tsien Tsuen-Hsui, "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 233-234).

<sup>3</sup> M. Zerdoun Bat-Yehouda, *Les encres noires au Moyen Âge (jusqu'à 1600)*, Paris: Édition du CNRS, 1983, p. 43.

<sup>4</sup> Tsien, op. cit., 1987, p. 238.

<sup>5</sup> Tsien Tsuen-Hsui, *Written on Bamboo & Silk*. 2. ed., Chicago: Chicago University Press, 2004, p. 236-237, fornisce una cronologia dei ritrovamenti fino al 2005.

<sup>6</sup> Tsien, op. cit., 1987, p. 233-251; Tsien Tsuen-Hsui, 2004, op. cit. p. 18-193.

<sup>7</sup> Tsien, op. cit., 1987, p. 245.

<sup>8</sup> M. Zerdoun Bat-Yehouda, op. cit, 1983, p. 55-56.

<sup>9</sup> M. Zerdoun Bat-Yehouda, op. cit, 1983,

p. 57-58.

<sup>10</sup> M. Zerdoun Bat-Yehouda, op. cit, 1983, p. 58-59.

<sup>11</sup> Il vetriolo era alla base degli inchiostri medievali occidentali, ma aveva il difetto di perforare la carta, per via della sua acidità.

<sup>12</sup> Tsien op. cit. 2004, p. 189.

<sup>13</sup> Tsien, op. cit. 2004, p. 187-190.

<sup>14</sup> Tsien, op. cit, 1987, p. 242; 2004, p. 189-190; Zerdoun Bat-Yehouda, op. cit. 1983, p. 47-48).

<sup>15</sup> Tsien, op. cit, 1987, p. 186-187.

<sup>16</sup> Tsien, op. cit, 2004, p. 180-193.

<sup>17</sup> L. Lee and S. Quirke, "Painting materials", in: *Ancient Egyptian Materials and Technology*, edited by Paul T. Nicholson and Ian Shaw, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 104-120.

<sup>18</sup> L'inchiostro tibetano era generalmente nero, ma poteva essere anche rosso e occasionalmente giallo. L'inchiostro nero era generalmente prodotto con la fuliggine derivata dalla carbonizzazione di una pianta con l'aggiunta di una colla animale come legante. Questo poteva comunque contenere anche altri componenti organici che potevano modificare le sue proprietà, secondo le diverse necessità. Esistono diverse ricette per la sua preparazione, che potevano includere fuliggine di legno resinoso o di lampada alimentata a burro, o anche altri pigmenti o metalli, come una mistura di gomma, miele, borace, o per un'occasione speciale, altri prodotti insoliti e stravaganti, tra cui il sangue. Una delle più comuni ricette per l'inchiostro tibetano includeva l'utilizzo di olio vegetale, resina di pino o di abete (mar nag i methok), corteccia di betulla e anche resine di alberi da frutto. La fuliggine raccolta dalla combustione degli olii vegetali anziché del burro per le offerte religiose, produceva un inchiostro migliore. La resina di pino poteva essere ottenuta dalla sbucciatura della corteccia verde dell'albero e raccolta con una consistenza simile al grasso fuso. La resina grezza era appiccicosa e poteva essere utilizzata solo come adesivo, non come veicolo per l'inchiostro. Tutti i componenti, inclusi la fuliggine e la colla di resina, erano riscaldati in un vaso di metallo a fuoco lento, mentre si agitava lentamente. Poi il preparato era versato in una sacca di cuoio per un po' di tempo, per farlo mescolare bene. Si dice che in questa maniera una persona poteva preparare quasi due litri d'inchiostro al giorno. Infine la mistura poteva essere essiccata per renderla duratura.

<sup>19</sup> In India l'inchiostro era chiamato *masi*, *masī* o *maṣi*, ed era conservato in un calamaio chiamato *maṣi-bhānda*, *maṣi-bhajana*, *melāmandā*. L'utilizzo dell'inchiostro è attestato dal V secolo a.C. come testimoniato da alcune lettere scritte con l'inchiostro scoperte a Sanchi. Il manoscritto completo più antico scritto con l'inchiostro è il *Kharoṣṭhī Dhammapada* (I secolo d.C.) scoperto in Khotan. L'inchiostro indiano può essere di due tipi: *durevole e lavabile*; il primo era utilizzato per scrivere i manoscritti, mentre il secondo era



destinato a scritture di utilizzo temporaneo come lettere, libri contabili, ecc. (Shivaganesha Murthy 1996, 52-54; Sircar 1965, 80). L'inchiostro lavabile era costituito da nero di fuliggine, con acqua e gomma. Per preparare quello durevole era utilizzata la resina di *Ficus religiosa* mescolata con acqua e mantenuta per un poco di tempo dentro un vaso di terracotta, quindi bollita e mescolata con una piccola quantità di borace e lodhra (*Symplocos racemosa*). Una volta completate queste operazioni, il prodotto era mescolato con il nero della fuliggine delle lampade fino a dare la necessaria colorazione nera; questo sistema tradizionale di preparazione dell'inchiostro è ancora oggi impiegato nel *Rajasthan*. Ray (2004, 235-236) fornisce un'altra ricetta. Per preparare l'inchiostro, sia liquido sia solido, era raccolto il nerofumo delle lampade. Questo era poi mescolato con gomma di *Vachelia farnesiana* e un poco d'acqua e quindi versato in un mortaio di ferro dove era mescolato con un pestello di legno per alcune ore. Successivamente l'impasto ottenuto era trattato con un infuso di noce di galla in acqua e l'intera massa era di nuovo versata in un mortaio di ferro per alcune ore. L'impasto era finalmente seccato al sole e trasformato in grumi da sciogliere in acqua. (R.S. Shivaganesha Murthy, *Introduction to Manuscriptology*, Dheli: Sharada Publishing House, 1996, p. 52-54; D.V. Sircar, D.V., *Indian Epigraphy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965, p. 80.

<sup>20</sup> Vitruvio, *De architectura* (VII, 10, 1-3): «Innanzitutto parliamo del nerofumo che è di largo impiego e molto utile nelle costruzioni, affinché si vengano a conoscere le tecniche e il procedimento per poterlo ottenere. [2] Si costruisca una stanza a volta simile a un laconico (o sudatorio) [ambiente delle terme romane per bagni di sudore, così chiamato per la credenza che fosse tipico degli Spartani, di pianta circolare o poligonale, con aperture in alto sulla volta, posto vicino alla sorgente di calore], ben rifinita a stucco marmoreo e ben levigata. Davanti ad essa si disponga una piccola fornace con degli sfiati che diano nel laconico e dopo avervi introdotta della resina si chiuda con cura la bocca del forno perché la fiamma non si disperda all'esterno. Il calore del fuoco farà sì che questa liberi attraverso gli sfiati che danno nel laconico una fuliggine che si andrà a depositare sulle pareti e sulla volta della stanza. Raccolta poi questa fuliggine in parte sarà impiegata per produrre inchiostro dopo averla impastata con gomma e in parte sarà utilizzata per la decorazione delle pareti, mescolandola con la colla. [3] Per non ritardare i lavori in mancanza di nerofumo si può ricorrere a questa alternativa: si brucino dei sarmenti di vite o delle schegge di legno resinoso, e quando si sarà formata la brace, si spenga e la si frantumi mescolandola con colla; si otterrà così un colore tutt'altro che disprezzabile per l'impiego degli intonaci. [4] Lo stesso si può ottenere facendo seccare e cuocere nella fornace la feccia del vino da mescolarsi poi con colla e quindi da utilizzare sfruttando le sue tonalità

di nero particolarmente gradevoli; anzi quanto migliore sarà la qualità del vino, tanto più lo sarà la tonalità del colore più vicino all'indaco che al nero».

<sup>21</sup> Dioscoride (I secolo d.C.) *De materia medica* (V, 162): «L'inchiostro con cui noi scriviamo si ricava dalla fuliggine accumulata dal fumo di piccole torce. Per ciascuna oncia di gomma, si aggiungono tre once della fuliggine delle torce. Si può ottenere anche a partire dalla fuliggine proveniente dalla combustione della resina e dal nerofumo dei pittori di cui sopra (cfr. V, 161). Dobbiamo quindi prendere una mina [circa 500 grammi] di nerofumo, una libbra e mezzo di gomma, un'oncia e mezzo di colla di toro e un'oncia e mezzo di *chalcantion*».

<sup>22</sup> Plinio (*Hist.* 35, 41-42): «[L'inchiostro nero] si ottiene anche dalla fuliggine in molti modi, con resina e pece bruciate, per questo costruirono anche laboratori che non emettessero questo fumo. Il più apprezzato si ottiene nello stesso modo dalle fiaccole. Viene adulterato con la fuliggine delle fornaci e dei bagni quello che usano per scrivere i libri. [42] Ci sono quelli che cuociono anche la feccia seccata del vino e affermano, che se questa feccia è ricavata dal vino buono, questo nero presenta l'aspetto dell'indaco. Polignoto e Micone, famosissimi pittori, ad Atene lo ricavarono dalle vinacce, chiamandolo tryginon [nome dell'inchiostro derivato dalle vinacce]».

<sup>23</sup> R. Reed, *Ancient Skins Parchments and Leathers*, London and New York: Seminares Press, 1972, p. 154. Durante il medioevo in Europa le antiche formule per la preparazione dell'inchiostro furono modificate, così che in Occidente, a seconda dei prodotti e delle percentuali adottate, il suo colore poteva variare dal nero al bruno al giallastro. Nel IV-V d.C. secolo la sua consistenza era simile alla lacca ed il suo colore oscillava fra il giallo scuro brillante ed il marrone olivastro. Nel VI secolo si utilizzava un inchiostro più bruno, ottenuto facendo macerare nel vino rametti di biancospino o di prugnolo, ma aggiungendo a questo del vetriolo o del nerofumo per ottenere il suo colore più scuro. Nel VII secolo predominava l'inchiostro marrone, mentre nell'VIII il suo colore tendeva al verdastro per un aumento della percentuale dei composti di rame (vetriolo verde o solfuro di rame). In Irlanda e nei paesi anglosassoni (Bretagna e Germania) si usava invece un inchiostro nero o brunastro. Infine, nel Basso Medioevo l'inchiostro ritornò nero o marrone scuro, essendo composto di una miscela di vetriolo e noce di galla mescolati con vino, acqua piovana o aceto; in questo periodo è in ogni caso possibile trovare anche inchiostri più chiari.

<sup>24</sup> Tsien, op. cit. 2011, p. 53.

<sup>25</sup> Tsien, op. cit. 2004, p. 177.

<sup>26</sup> Tsien, op. cit., 2004, p. 178.

<sup>27</sup> J. P. Allen, "Language, Scripts, and Literacy". In: *A Companion to Ancient Egypt*. Edited by Alan B. Lloyd. London: Wiley Blackwell, 2014, p. 657.

<sup>28</sup> Tsien op. cit., 2004, p. 194.

<sup>29</sup> G. Foccardi, *Viaggiatori del regno di*

*mezzo*, Torino: Einaudi, 1992, p. 55.

<sup>30</sup> Stazione di commercio indo-romana, presso la costa orientale dell'India, due miglia a S dell'odierna Pondichery, sulle sponde di una laguna formata dal fiume Varahanady.

<sup>31</sup> M. Torri, Michelguglielmo, *Storia dell'India*, Roma-Bari: Editori Laterza, 2007, p. 98-101.

<sup>32</sup> J. Noble Wilford, "New Finds suggest even earlier Trade of fabled Silk Road". *The New York Times/Science Times*, 16 march, 1993.

<sup>33</sup> L. Boulnois, *La via della seta*, Milano: Bompiani, 2017, p. 103.

<sup>34</sup> L. Boulnois, op, cit. 2017, p. 30.

<sup>35</sup> *Ancient Rome and India. Commercial and Cultural contact between the Roman world and India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, 1994.

<sup>36</sup> J. André et J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, Paris: Les Belles Lettres, 2010.

<sup>37</sup> K.W. Chase, *Firearms: a global history to 1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.58.

<sup>38</sup> K.W. Chase, *Firearms: a global history to 1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.58.

<sup>39</sup> Carter, op. cit. 2020, p. 170-176.



# Leonardo e la Cina, una volta ancora\*

di Adolfo Tamburello

98

**R**AI3 ha trasmesso sabato 11 giugno 2016 in seconda serata il docufilm «Leonardo da Vinci - il genio a Milano». Su Internet c'è da tempo e ultimamente un gran parlare di Leonardo e della questione delle sue «ascendenze» cinesi. Dal 24 febbraio 2013 leggiamo a firma del «Conte Rovescio» il breve saggio «Le scoperte di Leonardo sono cinesi?». L'autore sotto pseudonimo comincia con l'informare: «Dopo aver sostenuto nel 2002 che navigatori cinesi hanno scoperto l'America 70 anni prima di Cristoforo Colombo<sup>1</sup>, lo storico per passione Gavin Menzies ha pubblicato un nuovo libro in cui sostiene che Leonardo da Vinci abbia copiato i suoi disegni di ingegneria da inventori del paese asiatico oggi più popoloso del mondo. Una flotta cinese, ha scritto l'autore britannico, avrebbe portato nel 1434 in Italia delle enciclopedie di tecnologia sconosciute al mondo occidentale, ponendo le basi delle meraviglie di ingegneria - come gli aeroplani - create più avanti dal genio di Leonardo»<sup>2</sup>.

Notizia divenuta ricorrente è stata quella della madre cinese di Leonardo arrivata schiava in Italia ancora fanciulla e chiamata Caterina. Lo riferisce Affaritaliani fin dal 21 aprile 2015 dando come fonte il saggio in lingua inglese *Leonardo Da Vinci: a Chinese Scholar Lost in Renaissance Italy* (Lascar Publishing) del ricercatore italiano Angelo Paratico che vive a Hong Kong ed è vicepresidente della locale sede della Dante Alighieri. Quindi nella rubrica «La nostra storia» di Dino Messina leggiamo dello stesso Paratico «Leonardo da Vinci. Un genio (di madre cinese?) nel Rinascimento italiano»: «L'ipotesi dalla quale parto è che la madre di Leonardo sia stata una schiava cinese. L'argomento non è nuovo: Francesco Cianchi pubblicò nel 2008 un libro intitolato: 'La

madre di Leonardo era una schiava?' con un'introduzione di Carlo Pedretti...»<sup>3</sup>.

Intanto il «Museo ideale Leonardo da Vinci» informa che è in corso a Kaohsiung (Taiwan) una mostra su Leonardo con catalogo di Alessandro Vezzosi, introduzione di Carlo Pedretti e testi di Sergio Fintoni e Agnese Sabato. La conferenza inaugurale del curatore ha trattato il tema «Il mito di Leonardo. Vero e falso tra ricerche e riscoperte, con una premessa: Leonardo e il Catay, *Serica* e il *Sinarum Situs* (Terra dei cinesi)». Attendo di prendere visione del catalogo e degli argomenti annunciati come nuovi e inediti. Leonardo figura certo da tempo fra gli artisti che hanno avvicinato e coltivato l'Oriente, e il suo nome ricorre fra quelli di tanti altri italiani che hanno ricevuto influenze dalla pittura cinese fin dal Duecento: fra i principali ricordiamo Duccio di Buoninsegna (ca.1255-1318), Giotto (ca.1267-1337), Simone Martini (ca.1284-1344), Lorenzetti (ca.1298-1347), Andrea di Buonaiuto (o da Firenze, ca.1320-1377), Gentile da Fabriano (1370-1427), Sassetta (ca.1392-1450), Pisanello (1395-1455), Gozzoli (1420-1497). Solo posteriore, dunque, Leonardo. C'è un'ampia bibliografia in proposito dal primo Novecento. E Leonardo non ebbe solo interessi per le arti cinesi, in particolare per la pittura di paesaggio e le lacche, delle quali ultime già arrivavano doni in Italia alle casate signorili riciclati da sultani ed emiri.

Sull'onda di questo rinnovato interesse per Leonardo e la Cina, China Radio International di Pechino ha pubblicato il libro *Gioconda's Smile made in China*, autrice la studiosa italiana Antonietta Pignatelli Palladino<sup>4</sup>. Anche per questo libro appare come filo conduttore Carlo Pedretti, ripetutamente menzionato dall'autrice e ringraziato

per averla contagiata (sono sue parole) «con la sua passione per il mito di Leonardo». Il libro, a guardarlo nella sua elegante veste tipografica, è una piccola gemma editoriale: il testo in cinese e italiano duplica nelle due parti un apparato illustrativo pertinente e di qualità.

Naturalmente il titolo può trarre in inganno il lettore di lingua inglese che non trova nulla nel libro in tale lingua, e può trarre in inganno anche chi pensi che l'argomento del libro si impervi sul «sorriso cinese» di Monna Lisa. In realtà, il libro prende molto alla larga quello che potremmo chiamare qualcosa come le «risonanze» cinesi nell'opera di Leonardo. L'autrice vi tratta temi generali comprensivi dei «quadrati magici» cinesi e nostrani, matematica e architettura, prospettiva e fisiognomia fra Oriente e Occidente, rinunciando o aggirando difficili contestualizzazioni per le quali sarebbe stata feconda la collaborazione con qualche attrezzato sinologo.

Il testo italiano evidenzia inaccuratazze che vanno dall'eterogeneità delle trascrizioni a un indice lacunoso di titoli di capitoli e paragrafi e privo delle stesse indicazioni dei numeri di pagina, che è poi la ragione per cui si fa un indice. La presentazione, «prefazione» di Ziang Jianda, consigliere culturale dell'Ambasciata della RPC in Italia, è precisativa: l'autrice del libro, scrive, «vorrebbe 'dimostrare' che Leonardo da Vinci ebbe possibilità di conoscere e condividere nozioni filosofiche, matematiche, geometriche, pittoriche ed architettoniche della cultura orientale, in particolare da quella cinese. Il folio 20 del *Codice Atlantico* ne è una delle tante testimonianze». Aggiunge che l'autrice: «ha cercato di 'valutare-immaginare' come queste conoscenze possano dal 'Mondo di Mezzo' aver raggiunto gli estremi occidentali del Mondo conosciuto in quel



periodo storico [...]. Quella che impropriamente in questi appunti è denominata 'la via della seta' è stata certamente una delle 'strade' più note e frequentate nel periodo temporale trattato».

Lasciando perdere la flotta cinese a Venezia del Menzies e o le antiche Vie continentali della Seta che erano molto a monte all'epoca di Leonardo (1452-1519), le fonti di informazione sulla Cina in Europa erano ormai effettivamente molteplici coi canali arabo-islamici (e iranici) fino in Spagna e quelli turchi da Costantinopoli a Venezia. Alla Istanbul del tempo sembra arrivassero a iosa libri e oggetti d'artigianato cinesi che ispiravano per primi miniaturisti turchi e artisti italiani delle colonie commerciali del Levante, mentre interveniva anche la conoscenza della porcellana a ragguagliare sulle arti cinesi coi suoi motivi ornamentali e figurativi.

La Cina era ormai più che rinomata in Europa per dipinti, calligrafie, stampe e per i suoi libri illustrati, ed è forse appunto sul libro illustrato cinese cui molto lavoro dovrebbe essere orientato come fonte di prime conoscenze «scientifiche» della Cina in Europa coi travasi che nell'inaccessibilità alla lettura ne poterono avere i corredi illustrativi della sua editoria manoscritta e a stampa nei codici e libri islamici ed europei dopo che i musulmani si erano fatti un punto d'onore del famoso invito ingiuntivo di Maometto a perseguire «la conoscenza financo in Cina». È un campo di studi su cui ci si aspetta naturalmente soprattutto dai ricercatori cinesi una collazione di loro testi con quelli musulmani conservati in archivi e biblioteche di tutto il mondo e già visionati da tanti eruditi del tempo. La stessa autrice cita famose istituzioni e tenaci bibliofili che poterono essere fonti di trasmissione di conoscenze per lo stesso Leonardo. Possiamo per questo esprimere un voto augurale a opere ed eventi sul tema a Hong Kong, Taiwan e Cina Popolare e nello specifico anche a questo libro nell'attesa che pure studiosi cinesi siano sollecitati a imbarcarsi in laboriosi riscontri. Mi piace ricordare che nel secondo Novecento è stato un giapponese, Tanaka Hidemichi (1942-), a rinnovare le ricerche sulle «reminiscenze» cinesi di Giotto con saggi come «Giotto e la pittura cinese - Un esame degli affreschi della Cappella Bardi» e «La testimonianza estremorientale

nella pittura italiana nell'epoca di Giotto»<sup>5</sup>. Per Leonardo il discorso è naturalmente più complesso non limitandosi al campo artistico e investendo veri o presunti «prestiti» in ambito scientifico. Giuliano Urbani, che ha curato le «Conclusioni» del libro, sembra incline a proporre qualche «parallelismo» fra Leonardo e la Cina partendo dallo stesso sorriso «enigmatico e affascinante» di Monna Lisa che per «la ricchezza delle sue molteplici sfaccettature è infatti tale da evocare davvero una pressoché infinita varietà e moltitudine di suggestioni».

Fin qui, qualche anno fa.

Ora, come allora, la questione della identità della madre di Leonardo è rimbalzata dagli archivi ai principali mezzi di informazione, grazie al recente volume di Carlo Vecce<sup>6</sup>: *Il sorriso di Caterina. La madre di Leonardo* [Firenze-Milano, Giunti, 2023]<sup>7</sup>, una biografia romanzata della supposta madre di Leonardo che sarebbe stata una schiava circassa.

Il documento d'archivio che ha dato inizio alle danze è noto da tempo, è l'atto di liberazione di una schiava circassa, di nome Caterina, rogato il 2 novembre 1452 dal padre di Leonardo, il notaio Piero da Vinci (1427-1504)<sup>8</sup>. Questa Caterina, un nome spesso attribuito alle schiave, nel documento è detta «*filia Jacobi eius schiava<sup>9</sup> seu serva de partibus Circassie*» («figlia di Jacob e schiava ovvero serva di origine circassa»), vale a dire originaria del Caucaso settentrionale, una regione posta lungo le sponde del mare d'Azov e del Mar Nero. L'ipotesi più probabile è che questa Caterina forse rapita dai Tartari, venne portata intorno al 1439 a Costantinopoli dove fu acquistata da mercanti di schiavi veneziani, quindi trasferita a Firenze nel 1442. In quegli stessi anni, a Firenze è attestata la presenza di un'altra schiava circassa, di cui non sono disponibili ritratti, Maddalena, che Cosimo il Vecchio (1389-1464) acquistò a Venezia<sup>10</sup>, durante un suo viaggio istituzionale e che fu la madre di Carlo de' Medici (1428/30-1492). La possibilità che Firenze potesse ospitare altre schiave provenienti dalla Circassia, conosciuta anche come Čerkessia, è perciò notevolmente alta.

Nel corso del tempo è stata avanzata anche l'ipotesi che Leonardo fosse di origini moresche perché scriveva e

disegnava con la mano sinistra e compilava i suoi libri di appunti specularmente, cominciando dall'ultima pagina, proprio come gli Arabi e gli Ebrei<sup>11</sup> rilegano tuttora i loro scritti. In realtà, il Nostro era solo mancino e per non sporcarsi scriveva al contrario. La difficoltà di lettura dei suoi testi è data semmai dall'uso di termini dialettali di difficile comprensione piuttosto che dalle oggettive problematiche di lettura.

Qualche anno fa ha fatto molto discutere una ricerca condotta dall'Università Gabriele d'Annunzio di Chieti - Pescara, che nell'analizzare le impronte digitali lasciate da Leonardo su carte, dipinti e mss: su un campione di più di 200 impronte, riferiva di una struttura «a vortice con diramazioni a y, dette *triradium*», una caratteristica che sarebbe «comune a circa il 65% della popolazione araba»<sup>12</sup>, e questo avrebbe rafforzato l'idea che nelle vene di Leonardo potesse scorrere sangue levantino. Questa metodologia di ricerca però è ritenuta alquanto ortodossa dalla maggior parte degli studiosi, perché non si ritiene possibile identificare una specifica etnia esclusivamente dalle impronte digitali, ragion per cui è appena il caso di darne conto.

A onor del vero, a una identica conclusione sono giunti anche Alfred Breitman e Roberto Malini del Gruppo «Watching The Sky», una associazione impegnata nella ricerca di opere d'arte perdute, e delle tracce biografiche sconosciute dei grandi artisti del passato. Ciò detto è evidente che l'analisi di alcuni documenti indicherebbe per Leonardo da Vinci una origine orientale tutta da verificare, ma come spesso accade potrebbe non essere così.

Un altro aspetto curioso è l'utilizzo del DNA in relazione a Leonardo. Recenti studi di tipo genetico hanno permesso di identificare i discendenti ancora in vita di Leonardo<sup>13</sup>, tra i quali anche il geniale regista Franco Zeffirelli, ovvero Gianfranco Corsi (1923-2019). Naturalmente l'impegno profuso è stato molto gravoso perché Leonardo avrebbe avuto almeno ventidue fratellastri ma nessun erede diretto. L'obiettivo non tanto velato è stato anche quello di individuare, se possibile, i motivi di tanta genialità, sebbene qua e là compaiano dipendenze birichine<sup>14</sup>.

Un volume pubblicato qualche anno fa avanza una nuova ipotesi relativamen-



Fig. 1 - ap. Kemp & Pallanti, *Mona Lisa. The People and Painting*, Oxford UP, 2017 p. 89, Fig. 27

Fig. 2 - Ritratto di Ginevra de' Benci, ca. 1474/1478

Fig. 3 - Copertina volume

Fig. 4 - Locandina convegno Tehrān

Fig. 5 - «Mappa con barca» ap. <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g7800.ct001372r>

te all'identità della madre di Leonardo che parrebbe sufficientemente provata:

«The identity of his mother, Caterina, has been the subject of much fantasy, including the idea that he was the son of a slave. A far better and more realistic candidate is Caterina Lippi [N.d.R.\* Caterina di Meo Lippi o Caterina Buti del Vacca, 1431ca.-1493ca.], an orphan without independent means, for whom the family promoted a decent marriage soon after Leonardo's birth [...]. If, as is highly likely,

Caterina Lippi can be identified as Antonio Buti's wife - as the '*donna dell'Accattabriga*' - she was of course Leonardo's mother. This is the simplest and the most convincing answer to the question of her identity. There is no need to look for mysterious women who might more readily satisfy the myth-makers»<sup>15</sup>. [Fig. 1]

Gli occhi a mandorla di Ginevra de' Benci (1457-1521)<sup>16</sup> una delle donne più colte, raffinate e belle della Repubblica di Firenze che Leonardo immortalò nell'unico dipinto custodito presso la «National Gallery of Art» di Washington DC [Fig. 2] potrebbero voler intendere un certo interesse per l'Oriente, piuttosto che il ricordo nostalgico di una madre dalle ascendenze orientali.

Indipendentemente dalle origini della madre, è evidente che il Leonardo scienziato e umanista avesse conoscenze tali riconducibili all'Asia Orientale e/o alla Cina che erano ormai presenti non solo nell'Europa dell'epoca ma anche nella stessa Toscana, veicolate in parte dalle cosiddette «Vie della Seta»<sup>17</sup>. Questa è una assoluta certezza, restano però ancora parecchie perplessità sull'identità della madre e della stessa *Mona Lisa*. A proposito di quest'ultima, tanto per ricordare alcune ipotesi non provate appieno, e alternative a quella di Lisa Gherardini del *Giocondo* (1479-1542) - avanzata da Giorgio Vasari (1511-1574) e comunemente accettata -, sarebbe da identificarsi con Isabella Gualanda o Gualandi figlia del pisano Ranieri Gualandi, maggiordomo di camera di Alfonso D'Aragona, nata a Napoli nel 1491<sup>18</sup>; Isabella D'Aragona<sup>19</sup> (1470-1524), moglie di Gian Galeazzo Sforza (1469-1494); o Costanza D'Avolos D'Aquino (1460-1541), duchessa di Francavilla (al mare, in provincia di Chieti) e castellana d'Ischia?

È appena il caso di far notare che l'evidente rapporto di Leonardo con Napoli è stato oggetto di una monografia recente e splendidamente illustrata, e l'occasione è stata una Mostra, unica nel Mezzogiorno sotto l'egida del Comitato Nazionale per le Celebrazioni dei 500 anni dalla morte di Leonardo da Vinci, con la quale l'Università di Napoli «Federico II» ha inteso sostenere un'importante iniziativa che si inquadra in una serie di eventi volti a promuovere la storia dell'architettura e dell'ingegneria<sup>20</sup>. [Fig. 3]



1



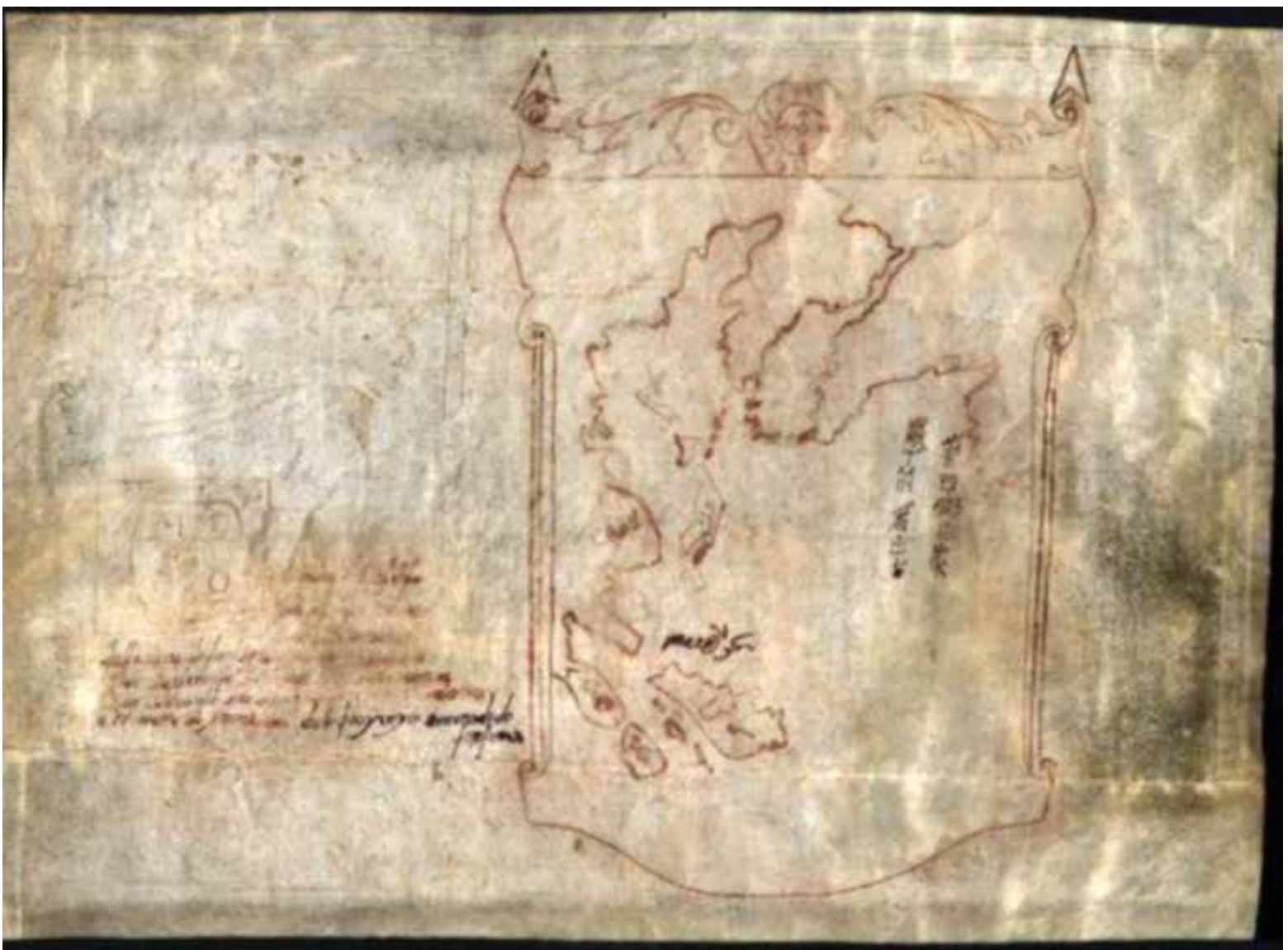
2



101

3

4



5

D'altra parte, in precedenza, anche il Museo Nazionale di Tehrān ha ospitato il 12 aprile 2019 in occasione della «Giornata della Ricerca italiana nel Mondo» un simposio dal titolo: *Il Genio di Leonardo, il contributo di nuove fonti alla lettura della sua opera*. [Fig. 4] È evidente che alla base di tale scelta si è ritenuto vi fossero validi termini di raffronto che un lettore poco attento sembra ancora ignorare, infatti l'apporto:

«degli studiosi persiani è stato determinante ma ancora oggi mancano la ricognizione, la traduzione e l'approfondimento dei testi e la conseguente individuazione dei nessi con l'omologa produzione nell'Europa della prima età moderna, che eredita da essi vaste conoscenze grazie alle traduzioni in lingua latina»<sup>21</sup>.

Un'altra iranista è ben più chiara e relativamente a un suo saggio che ha avuto origine dall'analisi di un manoscritto persiano rintracciato nel 2019 a Tehrān e compilato da Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274), un matematico, astronomo e molto altro ancora:

«... intende infatti evidenziare le analogie riscontrate tra i manoscritti persiani e le note di Leonardo dedicate al moto, equilibrio e conseguente spostamento. Si tratta di una serie di informazioni che consentono di approfondire la conoscenza del substrato culturale del tempo di Leonardo e di ipotizzare le ragioni della presenza di testi di studiosi arabi e persiani nella sua biblioteca, come dimostrato da studi recenti»<sup>22</sup>.

Si evince da questa breve esposizione relativamente al genio di Leonardo, di sua madre<sup>23</sup> e di Monna Lisa che persistono ancora molte incertezze o inesattezze, ma è oltremodo evidente che documenti d'archivio o mss per ora indisponibili, redatti non necessariamente in lingue a noi familiari (la linea iranica evidenziata risulta molto interessante, anche un tramite arabo, magari in traduzione, non è improbabile<sup>24</sup>), potranno arricchire notevolmente le nostre conoscenze su Leonardo e sul suo immenso sapere.

#### NOTE

\* Cfr. «Leonardo e la Cina», *ap.* [https://www.agi.it/blog-italia/agi-china/leonardo\\_e\\_](https://www.agi.it/blog-italia/agi-china/leonardo_e_)

[la\\_cina-3230199/post/2016-06-13/](https://www.agi.it/blog-italia/agi-china/leonardo_e_la_cina-3230199/post/2016-06-13/).

<sup>1</sup> Studi recenti sostengono che sarebbero stati i Vichinghi i primi ad aver scoperto le Americhe e che questo sarebbe avvenuto nel 1021 A.D.: M. KUITEMS & B.L. WALLACE & C. LINDSAY *et al.*, *Evidence for European presence in the Americas in AD 1021*, in «Nature», vol. 601, 388-391, 2022, <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03972-8>. Altri ipotizzano che il continente americano possa essere stato scoperto da Marco Polo (1254-1324) a causa di una mappa nautica (129?) denominata «Mappa con barca», probabilmente spuria, la cui provenienza non è risultata verificabile al momento della donazione/schedatura, e conservata presso la *Library of Congress* di Washington dal 1930 ca. [coll. G7800.M3]. La mappa è disponibile in formato digitale ed è riconducibile all'asse ereditario di Polo: <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g7800.ct001372r> & <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g7800.ct001372v>; B.B. OLSHIN, *The Mysteries of the Marco Polo Maps*, Chicago - London, UP, 2014 [Fig. 5].

<sup>2</sup> G. MENZIES, 15: *Leonardo da Vinci and Chinese inventions*, in 1434: *The Year a Magnificent Chinese Fleet Sailed to Italy and Ignited the Renaissance*, New York, William Morrow & Company, 2007, p. 166 s.

<sup>3</sup> [Pers. celebri e dimen. Toscana di Leonardo], Vinci, Museo ideale Leonardo Da Vinci, ed. Strumenti Memoria Territorio, 2008.

<sup>4</sup> Bari, Modugno, GrafiSystem, 2016.

<sup>5</sup> Dello stesso autore: *Leonardo da Vinci, Architect of Chambord?*, in «Artibus et Historiae», XIII/25, 1992, pp. 85-102, <https://doi.org/10.2307/1483458>; *Reconsideration of the Mona Lisa as Isabella d'Este by Leonardo da Vinci*, in «Bijutsu shigaku» [Art history, Sendai, Japan], XVII, 1995, pp. 1-42; *Leonardo's Isabella d'Este: a new analysis of the Mona Lisa in the Louvre*, in «Annuario dell'Istituto giapponese di cultura in Roma», XIII, 1976/77, pp. 23-35.

<sup>6</sup> Lo studioso si è interessato a Leonardo in più occasioni: *La biblioteca perduta: I libri di Leonardo*, Roma, Salerno, 2017; *Leonardo and his books: the library of the universal genius*, ed. by C. VECCE, Firenze-Milano, Giunti, 2019; *La biblioteca di Leonardo*, a cura di C. VECCE, Firenze, Giunti, 2021.

<sup>7</sup> Cfr. C. VECCE, *La mamma di Leonardo era una vera «schlava»*, in *Il Sole 24 Ore*, domenica 19/03/2023.

<sup>8</sup> Nelle *Ricordanze* di Francesco di Matteo Castellani (1417?-1494), una figura interessante per i rapporti che ebbe con alcune delle più illustri personalità del tempo (Luigi Pulci, Lorenzo il Magnifico, Cosimo il Vecchio e Giovanni di Cosimo, per fare qualche esempio...), si legge: «Ser Piero d'Antonio di ser Piero fu rogato della liberazione della **Catherina** balia della Maria, facta per monna Ginevra d'Antonio Redditi, patrona di detta Caterina e donna di Donato di Filippo di Salvestro di Nato, a dì 2 di novembre 1452, posto

che la carta per errore dice a dì 2 di dicembre e così la less'io, Francesco Mattheo Castellani, questo di **5 di novembre 1452**»: *Ricordanze I: Ricordanze «A»*. (1436-1459) [Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Studi e testi, 28], a cura di G. CIAPPELLI, Firenze, Leo S. Olschki, 1992, *passim*.

Resterebbe da capire perché di questa Catherina, balia per una famiglia tanto in vista, non si sappia molto di più.

<sup>9</sup> Il termine *slavus/sclava* potrebbe essere un etnonimo e indicare quindi una persona di origine slava: H. KAHANE & R. KAHANE, *Notes on the Linguistic History of Slavus*, in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver* [Collana di Ricerche slavistiche, 1], Firenze, Sansoni ed.re, 1962, pp. 345-60.

<sup>10</sup> Anche Verona negli stessi anni vide la presenza di schiave «*de genere çarcassorum*» o «*de regione Zarchasie*»: C. BISMARA, *Schiave e schiavi a Verona nel XV secolo*, in «Archivio Veneto», sesta serie n. 10, 2015, anno CXLVI, p. 83 s.

<sup>11</sup> D'altra parte, il padre della Caterina del documento d'archivio su cui si sta ragionando sembrerebbe di origine ebraica. Il significato di Giacobbe (ebr. **ya'qōb**) è «possa Dio proteggere» o «Dio ha protetto» che in greco diventa **Iakōbos** «colui che prende per il calcagno», «soppiantatore», ovvero Giacomo.

<sup>12</sup> R. D'ANASTASIO & A. VEZZOSI & L. CAPASSO *et al.*, *Anthropological Analysis of Leonardo da Vinci's Fingerprints*, in «Anthropologie - International Journal of Human Diversity and Evolution»-Brno, XLIII/1, 2005, pp. 57-62.

<sup>13</sup> A. VEZZOSI & A. SABATO, *The New Genealogical Tree of the Da Vinci Family for Leonardo's DNA. Ancestors and descendants in direct male line down to the present XXI generation*, in «Human Evolution»-Firenze, XXXVI/1-2, 2021, pp. 1-90, <https://doi.org/10.14673/HE2021121077>.

<sup>14</sup> F. FRISULLO & P. VINCENTI, *Echi leonardeschi nella Cina dei Ming: l'idraulica occidentale del missionario salentino Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo»-Lecce, XVIII, 2019; *Leonardo da Vinci e il Salento nel V centenario della morte (1519-2019)*, pp. 191-208, <https://doi.org/10.1285/i20380313v28p191>.

<sup>15</sup> M. KEMP & G. PALLANTI, *Mona Lisa. The People and Painting*, Oxford, UP, 2017, *passim*.

<sup>16</sup> M.D. GARRARD, *Who Was Ginevra de' Benci? Leonardo's Portrait and Its Sitter Recontextualized*, in «Artibus et Historiae», XXVII/53, 2006, pp. 23-56, <https://doi.org/10.2307/20067109>.

<sup>17</sup> Recentemente: G. FERRIELLO, *Antichi testi di Meccanica, nuovi ritrovamenti, la Majmu'a (raccolta) n° 197 di Tehrān*, in *History Engineering. Storia dell'Ingegneria. Proceedings of International Conference. Atti 8° Convegno Nazionale «History of Engineering*, ed. by S. D'AGOSTINO & F.R. D'AMBROSIO, Napoli,



Cuzzolin ed.re, 2020, I, sez. Scientific and Technological Evolution / Evoluzione scientifica e tecnologica, pp. 189-202; EAD., *Ruote per il moto perpetuo in manoscritti persiani inediti e il passaggio al Rinascimento: meccanismi e macchine*, in «Achademia Leonardi Vinci»-Napoli, I/1, 2021, pp. 141-168, <https://doi.org/10.6093/2785-4337/8633>.

<sup>18</sup> C. VECCE, *La Gualanda*, in «Achademia Leonardi Vinci: Journal of Leonardo Studies & Bibliography of Vinciana»-Firenze, ed. by C. PEDRETTI, III, 1990, pp. 51-72.

<sup>19</sup> A. PIGNATELLI PALLADINO, *Nella Gioconda di Leonardo il sorriso di Isabella d'Aragona Sforza «Ducissa di Milano et Bari» [Nuove voci. I saggi]*, Roma, Gruppo Albatros Il Filo, 2019.

<sup>20</sup> *Leonardo e il Rinascimento nei Codici napoletani. Influenze e modelli per l'architettura*, Napoli Biblioteca Nazionale, 12 dicembre 2019-13 marzo 2020 [Storia e iconografia dell'architettura, delle città e dei siti europei, 5], a cura di A. BUCCARO & M. RASCAGLIA, Napoli, CIRICE - FedOA Federico II UP, 2020, <https://doi.org/10.6093/978-88-99930-05-9>.

<sup>21</sup> A. BUCCARO, *Dall'Occidente antico al mondo islamico e ritorno attraverso la meccanica di Leonardo e degli ingegneri rinascimentali*, in «Achademia Leonardi Vinci»-Napoli, I/1, 2021, p. 128B, <https://doi.org/10.6093/2785-4337/8632>.

<sup>22</sup> G. FERRIELLO, *La bilancia in Leonardo e nei manoscritti persiani di meccanica: strumento di misurazione e strumento di interpretazione*, in «Achademia Leonardi Vinci»-Napoli, II/2, 2022, pp. 201-238, <https://doi.org/10.6093/2785-4337/968>.

<sup>23</sup> Alcune delle identificazioni avanzate non si armonizzano con i pochi riferimenti d'archivio disponibili tuttora che indicherebbero per lei una diversa cronologia, a meno che non vi siano due diverse Caterina connettabili alla figura di Leonardo. Di recente: M. BRUSCHI, *Ancora su 'Chaterina', madre di Leonardo da Vinci*, in «Bollettino della Accademia degli Euteleti della città di San Miniato: Rivista di Storia-Lettere-Scienze ed Arti», LXXXVIII, 2021, pp. 85-121 [con ricca bibliografia].

<sup>24</sup> Uno studio recente recita: «[...] Pisa rappresenta uno dei mediatori più importanti fra la cultura arabo-islamica e l'Europa [...] I contatti fra Pisa e i Paesi arabo-musulmani si riflettono anche sulla vita pratica e su quella scientifico-culturale. Molti pisani, data anche la presenza di una consistente colonia musulmana a Pisa fino a tutto il sec. XV, si erano impadroniti della lingua araba, lingua del *Corano* e quindi non solo il *medium* della nuova Fede, ma soprattutto la lingua della nuova cultura e della nuova classe dirigente mediterranea: funzionari, magistrati, soldati e grossi commercianti parlavano arabo e, per necessità sociali ed economiche, era inevitabile usare la loro lingua»: Mahmoud Salem ELSHEIKH,

*Tracce di presenza arabo-musulmana in Toscana*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei [plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies]», VI, 2016, p. 4.

Più recentemente, sull'attività di traduzione: *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.): Per una storia sociale del tradurre medievale [Toscana Bilingue. Storia sociale della traduzione medievale / Bilingualism in Medieval Tuscany, 3]*, a cura di A. MONTEFUSCO, Berlino, de Gruyter, 2021, *passim*, <https://doi.org/10.1515/9783110702231>.

Sulla continua osmosi tra mondi in apparenza lontanissimi: M. SPALLANZANI & F. GUIDI BRUSCOLI, *Tessuti di seta tra Firenze e il Levante (ca. 1350-1550): Le fonti [Biblioteca di storia, 44]*, Firenze UP, 2023, <https://doi.org/10.36253/979-12-215-0086-8>.





a cura di Antonino Lo Nardo

**STEFANO GIANNATEMPO**, *Il vangelo secondo il Piccolo Principe. Come crescere e diventare piccoli*, Claudiana 2018, 140, € 12,50.

«Anche se con ogni probabilità Antoine de Saint-Exupéry non pensava alla Bibbia scrivendo *Il Piccolo Principe*, per Stefano Giannatempo questo classico della letteratura è un ottimo commento laico al vangelo. Posto un bambino in mezzo ai discepoli, Gesù disse infatti «In verità vi dico: se non diventate come fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli». (Dalla quarta di copertina).

**GERD GIGERENZER**, *Perché l'intelligenza umana batte ancora gli algoritmi*, Raffaello Cortina Editore 2023, 368, € 26,00.

«Questo libro, l'unico che spiega in modi profondi e semplici l'intelligenza umana attraverso le macchine, è una sonda con cui rintraccio un passato dissolto per sempre. Per i computer, ripetizioni e stabilità sono indispensabili. Ma anche agli umani spesso non dispiacerebbe vivere in un mondo che fosse meno instabile». (dalla recensione di Paolo Legrenzi su "Il Sole - 24 Ore" del 12 marzo 2023).

**LUIGI GONZAGA**, *Lettere e scritti*, pref. di Mons. Marco Busca, a cura di Gualberto Giachi, S.I., Città Nuova 2023, 331, € 15,90.

«Oltre all'Epistolario vengono qui pubblicate altre sue pagine, varie per stile e per materia, che condurranno a ripercorrere il cammino cristiano nel quale Luigi Gonzaga ha tracciato una sua pista personale, pur se con tratti universali, passando dall'egoismo alla protesta, dalla protesta alla coerenza, dalla coerenza alla socialità, dalla socialità alla carità, sempre incline alla fraternità tra gli uomini e nella costante donazione di sé». (dalla quarta di copertina).

**ANDREW LEATHERBARROW**, *Fukushima: il sole si scioglie. Uno dei disastri più dibattuti della storia*, Salani Editore 2022, 495, € 18,80.

«Quasi 24 ore dopo che lo tsunami si era abbattuto su Fukushima Daiichi, e proprio mentre le autopompe iniziavano a pompare l'acqua di mare dal pozzo, l'unità 1 esplose. La massiccia gru si era piegata come un ramoscello, precipitando sopra la scala di controllo del piano di rifornimento e sbriciolando tutto quello che non era stato polverizzato dall'esplosione. Era esploso il reattore? In quel caso, le radiazioni sprigionate sarebbero state fatali». (Dalla quarta di copertina).

**ANTONINO LO NARDO**, *Il monogramma della Compagnia di Gesù come "marca" tipografica*, Edizioni Lussografica 2021, 63, s.i.p.

Un omaggio dell'autore all'«Anno Ignaziano» 2021-2022.

«Le molteplici varianti di timbri tipografici della Compagnia di Gesù che abbracciano oltre 600 anni di produzione editoriale, riprodotti in questo volume, ci dà conferma di quanto fosse importante, per la Compagnia, il monogramma che mette, in indiscussa evidenza, il leitmotiv che nel corso dei secoli ne accompagna la produzione libraria e non solo». (Dalla Prefazione della dott.ssa Nicoletta Basilotta).

**ANTONINO LO NARDO**, *Da Piazza ad Hangzhou: Prospero Intorcetta missionario gesuita (1625-1696)*, Edizioni Lussografica 2022, 102, € 24,00.

«Nello specifico, il libro, che raccoglie e organizza documenti chiave sulla vita e l'attività dell'Intorcetta e un'ampia bibliografia ragionata di opere sue e su di lui, costituirà d'ora in poi uno strumento di consultazione irrinunciabile per gli studiosi». (Dalla Prefazione del prof. Giorgio Casacchia).

**BRONWEN MCSHEA**, *Apostles of Empire. The Jesuits and New France*, University of Nebraska Press 2019, 331, US\$ 60,00.

«Grazie alla meticolosa ricerca di McShea, questi missionari ora appaiono meno come martiri ascetici dediti a salvare le anime dei nativi americani e più come imperialisti mondani impegnati a diffondere la civiltà francese. Nel tracciare la "missione civilizzatrice" fino al diciassettesimo secolo, questo studio capovolge le attuali ipotesi sulle origini illuministe del moderno imperialismo francese». (Dalla quarta di copertina - trad. propria).

**KEVIN RUDD**, *USA - Cina. Una guerra che dobbiamo evitare*, Rizzoli 2023, 472, € 16,00.

«Kevin Rudd è uno dei più attenti analisti della situazione politica cinese. Questo libro si concentra sulle relazioni tra Pechino e Washington e sull'evoluzione dell'ordine mondiale. Si può evitare un conflitto diretto? Rudd offre alle due superpotenze delle opzioni costruttive per stabilizzare i loro rapporti». Henry A. Kissinger (Dalla quarta di copertina).

**M. ANTONI J. UCERLER, S.J.**, *The Samurai and the Cross. The Jesuit enterprise in Early Modern Japan*, Oxford University Press 2022, 445, € 30,45.

«M. Antoni J. Ucerler, S.J., direttore del Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History e Provost's Fellow al Boston College, esamina come i missionari gesuiti cercarono nuovi modi per comunicare la loro fede in un ambiente linguistico, culturale e religioso sconosciuto - e come cercarono di "reinventare" il cristianesimo nel contesto del Giappone dei samurai. Essi svilupparono un'originale "casistica morale" o "casi di coscienza" adatti agli specifici dilemmi affrontati dai cristiani giapponesi». (Dalla quarta di copertina - trad. propria).

**Chiara Valerio**, *La matematica è politica*, Einaudi 2020, 195, € 12,00.

«La matematica è stata il mio apprendistato alla rivoluzione, perché mi ha insegnato a diffidare di verità assolute e autorità indiscutibili. Democrazia e matematica, da un punto di vista politico, si somigliano: come tutti i processi creativi non sopportano di non cambiare mai». (Dalla copertina).

