



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Lingue e civiltà
dell'Asia e dell'Africa
mediterranea

Tesi di Laurea

**Il *Trattato sulla morte*
di Nicola Longobardo S.I.,
gesuita caltagironese in terra
di Cina**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Tiziana Lippiello

Correlatore

Ch. Prof. Riccardo Fracasso

Laureando

Matteo Giuseppe Falcone
Matricola 882961

Anno Accademico

2020 / 2021



*Ritratto di Padre Nicola Longobardo, XVII sec., olio su tela cm 118x90,
Musei Civici e Pinacoteca L. Sturzo Caltagirone, Carcere Borbonico*

Sommario

ABSTRACT	3
論文摘要	4
INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I	7
IL XVI E XVII SECOLO IN CINA E IN EUROPA: LA NASCITA DI NUOVI ORIZZONTI E LE STRADE VERSO GRANDI CAMBIAMENTI	7
I.1. La Cina attraverso la decadenza dell'impero Ming e l'ascesa della dinastia Qing	7
I.2. I portoghesi verso Oriente: la fondazione della colonia di Macao e la questione religiosa	11
I.3. I gesuiti campioni di evangelizzazione in Cina: Michele Ruggieri e Matteo Ricci	15
CAPITOLO II	19
UN CALATINO NELLA CINA MING: VITA E FORMAZIONE DI P. NICOLA LONGOBARDO	
S.I.	19
II.1 I primi anni: dalla formazione in Sicilia alla missione di Shaozhou	19
II.2 Longobardo Superiore della Missione: dalla corte dell'Imperatore sino alla morte	24
CAPITOLO III	35
I GESUITI IN CINA, SCENZIATI E MISSIONARI: TRA LA RIFORMA DEL CALENDARIO E LA QUESTIONE DEI RITI	35
III.1 La strategia missionaria di Ricci: la tolleranza e la cultura quali strumenti di mediazione	35
III.2 La scienza e la tecnologia al servizio della causa gesuita	37
III.3 La riforma del calendario e gli studi astronomici	41
III.4 La produzione scientifica di Longobardo: il mappamondo, gli scritti di anatomia e la balistica	45
III.5 La dottrina cristiana post-conciliare in Cina	50
III.6 L'evangelizzazione nei testi scritti: l'impegno teologico-letterario di Longobardo e dei missionari	52
III.7 Il dibattito teologico, tra il nome di Dio in cinese e la questione dei riti	58
CAPITOLO IV	64
LA CONCEZIONE DELLA MORTE IN OCCIDENTE E CINA: I RITI FUNEBRI E IL <i>SISHUO</i> ..	64
III.1. I riti funebri cinesi di epoca Song e Ming	64
III.2. Il rito funebre europeo e la proposta longobardiana: il <i>Sishuo</i>	67
Introduzione al 'Trattato sulla morte'	69
Il Trattato sulla morte	71
CONCLUSIONE	75
APPENDICE	77
BIBLIOGRAFIA	87

ABSTRACT

Nicola Longobardo 龍華民 S.I. (1565-1655), siciliano di Caltagirone, si colloca nel filone di quei missionari gesuiti, presenti in Cina a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, definiti dagli studiosi odierni della “Generazione dei giganti”. Arrivato in Cina nel 1595 Longobardo fu il primo successore di Matteo Ricci che, alla sua morte, nel 1610, lo nominò superiore della missione cinese. Seguì il modello di Ricci nel gestire la missione, portando tuttavia delle modifiche significative: continuando a sviluppare le relazioni soprattutto con gli esponenti della classe dirigente cinese e con i letterati locali, modificò vari assetti interni rispetto alla gestione delle provincie cinesi, guidandola soprattutto in periodi di persecuzione. Inoltre, apportò modifiche al rituale cristiano applicato in Cina: ammise le donne al battesimo e portò la lingua cinese anche all’interno della liturgia cinese, con la traduzione del Messale Romano.

Egli portò avanti la produzione di opere scientifiche e teologiche in cinese sui concetti già elaborati in Europa, contribuendo anche con la creazione di nuove librerie composte di volumi che fece arrivare dall’Italia e dalla Francia. In più compose diversi trattati sia di natura umanista che scientifica rivolti alla popolazione cinese: tra questi vi è il *Sishuo* 死說, il *Trattato sulla morte*, un trattato teologico-morale in cinese scritto all’incirca nel 1630. Il testo, di cui è conservata una copia presso la “Bibliothèque nationale de France”, riguarda la concezione cristiana della morte e porta una sostanziale novità nel pensiero cinese riguardante la morte: essa non è la fine di tutto, anzi deve essere da monito per condurre una vita retta su questa terra.

論文摘要

龍華民 (Nicola Longobardo, 1565 年 -1655 年), 生於西西里的卡爾塔吉羅內(Caltagirone), 是明朝末年來中國的天主教耶穌會傳教士。1596 年, 他從里斯本啟程向東出發。次年, 曾經草創韶關傳教事業的利瑪竇已經北上江西南昌, 於是耶穌會遠東負責人范禮安就把他派到韶關主持教務, 在韶關及周圍地區傳教達十多年之久。1610 年, 利瑪竇逝世後, 接替其職務擔任在華耶穌會會長。龍華民之所以能在下層民眾中取得成效, 一個很重要的原因是他所宣揚的在上帝面前人人平等的道理。他把祀孔祭祖視為迷信, 不準教徒參加, 為此在傳教士間和教徒間引起激烈的討論。1656 年, 龍華民神父 95 歲時, 不慎跌傷, 辭世。順治帝在龍華民神父生前, 曾命人繪製神父的畫像; 在神父去世後, 賜葬銀三百兩, 並派遣官員祭奠。龍華民的遺體安葬在滕公柵欄利瑪竇的墓園中, 排在鄧玉函墓地之南。

龍華民撰寫了幾本中文的宗教小冊子: 《聖教日課》、《聖若撒法始末》、《喪葬經書》。他著有《地震解》、《死說》、《靈魂道體說》等多部中文著作, 又參與了《崇禎曆書》的編纂、校訂工作。

本論文主要關注其與哲學有關的《死說》。現在可以看到的《死說》見於由鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦所編、臺北利氏學社出版之《法國國家圖書館天主教文獻》, 容或成書於 1630 年。但從文前所附由羅雅谷撰寫的〈死說引〉可以推斷, 此文應刻印於 1624-1638 年之間, 很可能是於二人同在京師之時所作。在〈死說引〉的開篇, 羅雅谷介紹了此文的寫作緣由: “龍先生榻側粘‘死鑒’一圖, 旁有西文一幅。客偶見而問之。先生答曰: ‘此死說也。’客欲聞其語, 先生因詳譯以覆客。”也就是說, 龍氏此文是一篇歐洲古代哲學家有關生死的格言彙集的中譯版。

《死說》首先闡述了人有生必有死的客觀規律, 再說明肉體與靈魂分離, 靈魂可以不死, 好人死後靈魂可以與天主共用天堂之福的道理, 接着以“生而為善, 死而受福, 必也; 生而行惡, 死而欲免禍焉, 難矣”的說教, 勸人多為善而少做惡。

INTRODUZIONE

Il 10 settembre 1583 il maceratese Matteo Ricci (1552-1610) e il pugliese Michele Ruggieri (1543-1607) ottennero il permesso dalle autorità cinesi di stabilirsi a Zhaoqing 肇慶 per conto della Compagnia di Gesù. Da qui inizia la straordinaria esperienza della “missione gesuita in Cina”, ovvero il corpo missionario della Compagnia di Gesù che si prefiggeva come obiettivo la conversione al Cristianesimo della Cina. Uno dei massimi esponenti della missione fu Nicola Longobardo, siciliano da Caltagirone, il quale, arrivato in Cina nel 1596, vi resterà fino alla morte. Egli trascorse questi cinquantotto anni dedicandosi a pieno all’evangelizzazione, muovendosi, sotto la guida di Ricci, dalle residenze gesuite della Cina meridionale, quali Shaozhou 韶州 e Nanchino, fino a nord, operando a Pechino e, in tarda età, a Jinan. Nel 1610 succedette a Ricci alla guida dei gesuiti in Cina, trovandosi come superiore della missione durante la prima persecuzione anticristiana (1616-1622), periodo in cui essa visse anche una fase di grande crescita all’interno della società cinese.

Applicando il metodo “ricciano” di evangelizzazione, cioè la mediazione diplomatica tra i riti e i costumi cinesi e quelli cristiani, Longobardo si pone a pieno diritto in quella che viene definita la “Generazione dei giganti”, ovvero tutti quei gesuiti vissuti tra XVI e XVIII secolo che si distinsero per il loro operato di evangelizzazione in Cina, basato non solo su un approccio umanista, ma anche scientifico. I gesuiti come Longobardo furono definiti infatti “scienziati missionari” durante l’importante convegno *Scienziati gesuiti siciliani in Cina nel secolo XVII*, svoltosi nel 1983 tra Palermo, Caltagirone, Piazza Armerina e Mineo. A dare sostegno a questo appellativo furono gli scritti di gesuiti come Ferdinand Verbiest (1623-1688), Nicolas Trigault (1577-1628), Adam Schall von Bell (1591-1666), Prospero Intorcetta (1625-1696), Ludovico Buglio (1606-1682) e, naturalmente, Nicola Longobardo.

L’elaborato si compone di quattro capitoli: nel primo capitolo verrà analizzato il contesto storico cinese ed europeo in cui si colloca l’inizio dell’attività dei missionari della Compagnia di Gesù in Cina; nel secondo capitolo è tracciato il percorso biografico di Nicola Longobardo, dalla formazione a Caltagirone fino all’evangelizzazione nella regione dello Shandong; nel terzo capitolo è presa in disamina la strategia missionaria di Ricci e Longobardo a capo della missione, sottolineando l’importanza del dialogo culturale di carattere scientifico e umanistico tra missionari e letterati cinesi; nel quarto capitolo è presente un’analisi dei riti funebri cinesi ed europei durante il XVI secolo, ad introdurre il punto più importante di questo lavoro di tesi, ovvero la proposta di traduzione del *Sishuo* 死說 (*Trattato sulla morte*), uno dei trattati in lingua cinese di natura teologico-morale più significativi del gesuita caltagirone. Uno degli strumenti principali utilizzati per la proposta di

traduzione è stato il dizionario cinese-francese *Le Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (2001).

Nell'approcciarmi alla figura di Longobardo, mio concittadino, ho tenuto conto della vastità di documenti riguardanti il gesuita e la missione cinese conservati in alcuni dei punti di ricerca più significativi d'Europa e della Cina. La vasta produzione letteraria e le lettere riguardanti Longobardo possono essere consultati in luoghi quali la Biblioteca Zi-Ka-Wei di Shanghai (Shanghai Tushuguan Xujiawei Cangshu Lou 上海圖書館徐家匯藏書樓), la Bibliothèque nationale de France di Parigi, la Biblioteca Apostolica Vaticana, il fondo storico-letterario della Katholieke Universiteit Leuven e, soprattutto, l'Archivio storico della Compagnia di Gesù a Roma (A.R.S.I.). Proprio presso l'A.R.S.I. ho svolto buona parte delle ricerche, raccogliendo parte del carteggio e degli scritti cinesi del Longobardo e dei gesuiti della missione, dei quali ne è riportata una parte in Appendice.

Da questi documenti storici emergono le personalità, le preoccupazioni e i successi dei missionari in Cina in quel periodo, andando a vedere come essi si posero in una posizione di diplomazia apertura e di profondo studio in una realtà tanto variegata e diverso rispetto alla loro, quale è stata la Cina del XVI secolo.

CAPITOLO I

IL XVI E XVII SECOLO IN CINA E IN EUROPA: LA NASCITA DI NUOVI ORIZZONTI E LE STRADE VERSO GRANDI CAMBIAMENTI

I.1. La Cina attraverso la decadenza dell'impero Ming e l'ascesa della dinastia Qing

Il cosiddetto Mandato Celeste, in cinese *Tianming* 天命, è il principio al quale si appellarono i numerosi sovrani cinesi per dare una spiegazione alla nascita e alla caduta delle dinastie che governarono la Cina durante la plurimillennaria storia del suo Impero. Questo stesso Mandato è quello che sembra perdere la dinastia Ming (1368-1644), al tramontare del XVI secolo e che la porterà alla sua inesorabile caduta nel 1644, in seguito alle pressanti spinte barbare da Nord che andranno a formare la dinastia mancese dei Qing (1644-1911). La Cina di metà '600 vede decadere la gloria e il prestigio vissuti durante il XIV e il XV secolo con i grandi imperatori Hongwu 洪武 (1368-1398) e Yongle 永乐 (1402-1424), nonché con le grandi spedizioni marittime di Zheng He 鄭和¹. Le cause del decadimento che porteranno alla fine della dinastia sono da ricercare nella società e nell'economia cinesi del XVI secolo, soprattutto durante i regni di Zhengde 正德 (1506-1521), Jiajing 嘉靖 (1522-1566), Longqing 隆慶 (1567-1572) e Wanli 萬曆 (1573-1620). Uno dei maggiori problemi politici fu l'elevato potere degli eunuchi di corte, i quali molte volte si andarono a sostituire all'imperatore nella guida statale, sia in modo diretto sia con la loro influenza,². Una figura politica di particolare importanza fu quella di Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), il ministro che fu Gran Segretario alla corte di Longqing e poi di Wanli. Quest'ultimo attuò varie riforme in campo economico che portarono all'opposizione dei circoli degli intellettuali progressisti, che accusavano lui e il governo di non tenere conto del variegato tessuto sociale cinese nel condurre le proprie azioni amministrative e sociali: egli, d'altronde, si dimostrò poco incline al confronto e all'apertura nel proprio agire per conto della macchina amministrativa, nonché nel riformare strutturalmente l'assetto politico, tanto da ordinare l'esecuzione capitale di diversi intellettuali e rinnovare il divieto di incontri per circoli e associazioni che raccogliessero più di dieci persone³.

¹ Sabattini, Santangelo, *Storia della Cina*, Bari, Laterza, 2015, pp. 427-428.

² *Ivi*, pp. 430-431.

³ Melis, "L'eredità di Matteo Ricci. Problematica politica e culturale", in Luini, *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma, Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, 1985, p. 9.

In questo clima, troviamo a centro dell'opposizione intellettuale le accademie letterarie *shuyuan* 書院, le quali, sebbene ufficialmente sciolte nel 1538, continuarono ad operare sotto altri nomi. Tra queste la più famosa fu l'Accademia Donglin di Shanghai (*Donglin Shuyuan* 東林書院), che diventò punto di riferimento per quei letterati che si erano dichiarati contestatori del governo organizzandosi in un movimento politico contrario alle tasse commerciali e alla censura intellettuale. La nascita di così tante accademie d'opposizione rese difficile per il governo il controllo su di esse, tanto che molte di loro sopravvissero e si posero come punti di riferimento nella crisi politica del Seicento⁴.

Le manovre in campo economico del primo periodo Ming, di chiusura al commercio e di rafforzamento del sistema agricolo, trovarono una svolta attraverso delle riforme messe in atto da Zheng Juzheng mirate a porre rimedio alla disastrosa gestione fiscale che vesserà le casse statali durante tutto il corso della dinastia (basti pensare che le entrate statali non erano divise dal reddito privato dell'imperatore, causando gravi abusi soprattutto ad opera degli eunuchi)⁵. Zheng tentò di semplificare il sistema tributario "specialmente in campo agricolo, sanando sperequazioni impositive, abolendo esenzioni e privilegi ed istituendo un registro tributario allo scopo di impedire balzelli aggiuntivi ed arbitrari"⁶.

In controtendenza rispetto ai secoli precedenti, i commerci interni tornarono protagonisti dell'economia cinese attraverso la riattivazione del gran canale imperiale, il miglioramento della rete fluviale di trasporti interna e la riapertura dei commerci esterni, dei quali il principale protagonista fu l'argento, divenuto il metallo del conio delle monete, a tal punto da far registrare l'esaurimento delle vene argentifere sull'intero territorio cinese. Tuttavia, la crescita effettiva dell'economia soprattutto nei commerci e nell'agricoltura non portò benefici alle casse statali, le quali restarono sempre senza fondi, a causa della poca efficienza del sistema fiscale e tributario Ming, che non seppe adeguarsi alla grande espansione economica e demografica della società cinese. Infatti, la popolazione cinese andava sempre di più aumentando nelle città, dove si riversò buona parte della classe contadina in fuga dalle campagne alla ricerca di nuove opportunità di impiego soprattutto nei nuovi settori d'espansione, quali quello tessile, cantieristico e metallurgico⁷. A questa sperequazione economica interna all'apparato sociale e governativo, si aggiunsero le continue imponenti spese derivate dagli sperperi della corte imperiale e dalle onerose campagne militari coreane e anti-barbare ai confini⁸.

Tuttavia, la maggiore tra le cause che porteranno alla caduta della dinastia fu la politica estera Ming. Sui confini settentrionali perdurò per lungo tempo lo stato di tensione militare con i Mongoli,

⁴ Melis, "L'eredità di Matteo Ricci. Problematica politica e culturale", *op. cit.*, p.9

⁵ Von Glahn, "La storia economica della Cina imperiale", in Sabattini, Scarpari, *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Einaudi, 2010, p.193.

⁶ Melis, "L'eredità di Matteo Ricci. Problematica politica e culturale", *op. cit.*, p.8.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Von Glahn, "La storia economica della Cina imperiale", *op. cit.* pp.194-202.

i quali superarono spesso i confini, arrivando nel 1550 a porre sotto assedio la capitale Pechino sotto la guida del principe Anda allo scopo di avere concessa la libertà di commercio nei territori cinesi. In seguito a ciò, molte tribù barbare, che in precedenza erano tributarie dei cinesi, si ribellarono e cominciarono a fare pressioni sui confini della Grande Muraglia. Tra queste si distinsero le tribù Nüzhen in Manciuria che di lì a poco avrebbero invaso la capitale cinese dando inizio all'ultima Dinastia, i Qing (1644-1911)⁹. È necessario, a tal riguardo, andare ad analizzare il rapporto millenario che i cinesi ebbero con i propri vicini a settentrione: sebbene gli scontri militari siano stati estremamente frequenti alle frontiere, sin dalla dinastia Han si sentì la necessità di risolvere la “questione barbara” in maniera diplomatica, attraverso trattati ed accordi¹⁰. Il sistema diplomatico tra Cina e popoli nomadi, in tal senso, si evolse in un complesso sistema tributario con i Ming, in particolare andando ad inquadrare il rapporto con i mongoli: il popolo da cui proveniva la dinastia Yuan, aveva indissolubilmente legato la propria storia a quella cinese, si fece spesso portatore di pretese economiche, che contribuì a mettere in crisi il sistema economico Ming. I capi delle confederazioni Oirat e dei Mongoli Orientali sfruttarono il sistema tributario per arricchire sé stessi e i propri sostenitori, attraverso la pretesa di “regali”, nonché con le missioni tributarie in Cina a carico del governo Ming. Quest’arma per la gestione dei confini servì ai Ming anche per manovrare le politiche nomadi dall’esterno, finché le richieste tributarie non si fecero sempre più esose, al punto di non potere essere sostenute dalle finanze cinesi, portando in alcuni casi alla rottura di rapporti diplomatici e, conseguentemente, a un’ulteriore pressione militare sui confini, che le forze Ming non saranno più in grado di sostenere. Ad aggravare la situazione dei sovrani Ming, vi fu poi anche l’invasione della Corea (1592-1598), allora stato tributario della Cina, da parte dello *shogun* giapponese Hideyoshi (1536-1598), che obbligò l’esercito Ming a intervenire¹¹. Questi continui interventi militari portarono delle ingenti spese sulle casse statali, costringendo il governo ad aumentare le imposte del ricavato sul grano al 50% del totale: ciò determinò diverse rivolte popolari. Degno di nota è l’esercito di contadini ribelli che assediò Pechino nel 1644, lasciando così modo ai mancesi di occupare definitivamente la capitale pochi mesi dopo¹².

I Qing, entrati come conquistatori e combattuti come barbari dai lealisti Ming, erano tutt’altro che estranei alla realtà politica e culturale cinese, come dimostreranno nel corso degli anni, soprattutto nel XVIII secolo: già a inizio XV secolo, sotto Yongle, i Ming riuscirono a portare sotto la propria influenza economica e politica la dinastia dei Jianzhou 建州 del popolo Nüzhen 女真, ovvero la stirpe

⁹ Sabattini, Santangelo, *Storia della Cina, op.cit.*, pp. 429, 431-432.

¹⁰ Di Cosmo, “Gli imperi nomadi nella storia della Cina imperiale”, in Sabattini, Scarpari, *La Cina II. L’età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 248-252.

¹¹ Sabattini, Santangelo, *Storia della Cina, op. cit.*, p. 432.

¹² Von Glahn, “La storia economica della Cina imperiale”, *op. cit.* pp. 202-203.

a cui fanno capo storicamente i Qing, nonché fondatori della dinastia Jin regnante durante il XII secolo. Yongle riuscì nell'intento di sottrarre i vantaggiosi commerci con questo popolo ai loro principali partner, i coreani. I rapporti con la Cina da questo periodo in poi saranno, in bene e in male, determinanti per il destino del popolo Nüzhen. Dopo un periodo di pace e di scambi commerciali sotto il regno di Yongle, i rapporti andarono deteriorandosi con i successivi sovrani, fino a giungere ad aperta ostilità prima negli anni '40 del XV secolo, quando vennero sconfitti da un esercito sino-coreano, e poi nel 1536, venendo riportati sui propri confini dal generale di origine coreana Li Chengliang 李成梁 (1526-1618)¹³. Il vero punto di svolta per questo popolo è rappresentato da un commerciante di pelli e ginseng, Nurachi (1559-1626). Abile stratega militare e diplomatico, egli riuscì a unificare sotto la guida dei Jianzhou i Nüzhen, riunendoli sotto la confederazione dei Da Jin di cui divenne leader col titolo di Gran Quan. Inoltre, sarà proprio Nurachi a dare inizio alle operazioni belliche contro i Ming a nord, arrivando ad occupare le importanti roccaforti di Fushun 撫順 nel 1618 e di Shenyang 瀋陽 nel 1621. Oltre per le conquiste militari, l'opera di governo di Nurachi sarà fondamentale sotto il piano politico, portando la scrittura per la lingua mancese, con i relativi primi codici di leggi e regole per il suo popolo, che servirono per le future manovre di accentramento del potere attuate da Nurachi stesso, le quali sarebbero state impossibili con l'antico sistema dei clan. Egli fu in grado di creare un sistema di governo senza precedenti dei clan mancesi, in modo tale da garantire un'effettiva stabilità nella leadership mancese anche dopo la sua morte: il figlio Abahai (1592-1643), che portò il proprio titolo da Gran Quan ad imperatore dei Da Qing, stabilì l'ambizione definitiva al dominio dell'Impero cinese¹⁴. Egli trasformò ulteriormente la burocrazia mancese, andando a adottare nuove riforme, e portò avanti nuove campagne militari contro i Ming, che però si rivelarono inefficaci al raggiungimento della vittoria finale. Solo con l'ascesa al trono Qing del figlio Shunzhi 順治 (1644-1661), ancora bambino, si realizzarono le ambizioni di Abahai, quando, in seguito al tradimento del generale Wu Sangui 吳三桂 (1612-1678), comandante delle truppe di guardia a nord di Pechino, il Reggente Dorgon (1612-1650) poté conquistare prima Pechino e poi spingersi con gli eserciti mancesi verso la Cina centrale¹⁵.

L'insediamento al potere dei Qing rappresenta un caso singolare sia come dinastia "barbara", sia nella propria evoluzione al potere: i Qing entrano in Cina non semplicemente come invasori, ma da protagonisti attivi nella scienza militare e politica cinese da almeno due secoli, tanto da riuscire a penetrare nel nord dell'Impero con un sostanziale appoggio delle classi dirigenti e militari locali. Inoltre, la fondazione sotto un periodo di reggenza rappresenta un unicum all'interno della storia

¹³ Sabattini, Santangelo, *Storia della Cina, op.cit.*, pp. 485-486.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

imperiale cinese, con Shunzhi ancora bambino durante l'entrata a Pechino delle proprie truppe. A ciò è da aggiungere che, anche raggiunta la maggiore età, l'imperatore si mostrerà tutt'altro che incline al potere, andando a lasciare anche alla propria morte nel 1661 una grave situazione d'instabilità a seguito della giovane età del proprio successore, Kangxi 康熙 (1654-1722), e delle forti e persistenti spinte di resistenza anti-mancese provenienti da sud¹⁶.

I.2. I portoghesi verso Oriente: la fondazione della colonia di Macao e la questione religiosa

È il 1487 quando Bartolomeo Diaz (1450-1500) doppia il Capo di Buona Speranza in una spedizione per conto della Corona portoghese, guidata da re João II (1455-1495), e diviene il primo navigatore a solcare le acque dell'Oceano Indiano da Occidente. Undici anni dopo, nel 1498, Vasco da Gama (1469-1524), seguendo le coste dell'Africa orientale e con il supporto di guide arabe, giunge in India. Questi due momenti segneranno il punto di partenza del periodo di gloria del *padroado*, l'impero coloniale portoghese, andando a creare una nuova via per i commerci verso l'Oriente. In contemporanea la scoperta dell'America da parte di Colombo (1451-1506) permise all'Impero spagnolo di commerciare con l'Oriente attraverso la via occidentale, la via delle Americhe. L'apertura di queste nuove rotte sarà conseguenza della perdita d'importanza nei commerci internazionali, andando a infrangere, se non distruggere, il monopolio arabo-ottomano nella mediazione commerciale e culturale con il resto dell'Asia, nonché il significativo primato nei mercati europei dei mercanti operanti nel Mediterraneo, quali gli italiani con a capo veneziani e genovesi¹⁷.

I primi a riuscire ad approfittare di questo improvviso cambiamento negli assetti geopolitici mondiali furono appunto i portoghesi. La loro, infatti, fu una strategia ben mirata, volta al raggiungimento dei mercati indiani e dell'Estremo Oriente senza dover servirsi di alcun intermediario, anche alla luce delle teorie scientifiche che sorsero all'origine del XV secolo, quali l'eliocentrismo e quelle a sostegno della natura sferica della terra, che troveranno il proprio fondamento grazie a scienziati ed astronomi quali il polacco Niccolò Copernico (1473-1543) e il pisano Galileo Galilei (1564-1642).

L'espansionismo dei paesi iberici fu frutto anche di accordi politico-religiosi con protagonisti i papi che si susseguirono da metà '400 sino a dopo i moti della Controriforma: i trattati di Tordesillas

¹⁶ Sabatini, Santangelo, *Storia della Cina, op.cit.*, p. 490.

¹⁷ Guareschi, *Espansione delle potenze occidentali in Asia sud-orientale (dal XVI al XX sec.)*, Rimini, Pietroneno Capitani Editore, 2006, pp. 13-14.

del 1494 e di Saragozza del 1529, che sancivano le aree di espansione coloniale di Portogallo e Spagna secondo i dettami papali, ne è un elemento fondamentale, daranno l'impulso necessario agli ambienti religiosi portoghesi a muoversi verso i nuovi territori d'espansione della corona di Aviz. I Portoghesi, seguiti dai propri missionari prima sulle coste dell'Africa occidentale e poi, attraverso il Capo di Buona Speranza, su quelle orientali, raggiunsero e conquistarono alcuni porti strategici, quali Hormuz, Aden e Diu e l'importantissima base commerciale di Goa. La manovra imperialistica dei portoghesi fu molto articolata ed impegnativa, nella strada che li porterà sulle coste cinesi. Essi, pur godendo di una flotta mercantile molto attrezzata, non disponevano di un esercito tanto grande che permettesse loro un controllo stabile su vasti territori extraeuropei, come quello della corona di Spagna. In questo, i sovrani portoghesi sfruttarono i punti di forza del proprio regno e quelli di debolezza del diretto rivale iberico: la strategia coloniale portoghese, che prevedeva il coinvolgimento dell'intera rete sociale lusitana, si concentrò sulla creazione di numerose basi commerciali in tutto il continente africano fino ad arrivare ai porti strategici dell'Oceano Indiano. Partendo da Ceuta in Marocco verso Luanda, l'attuale capitale dell'Angola, le basi portoghesi crearono una rete che, attraverso gli avamposti orientali in Sud-Africa¹⁸, Mozambico e nel Corno d'Africa, si estendeva fino all'India. Questo sistema coloniale, se rapportato alla popolazione portoghese del XV-XVI che toccava all'incirca il milione e mezzo di abitanti, rende l'idea del grandissimo coinvolgimento da parte di tutti gli strati della società portoghese nella prospettiva globale che investì questo popolo, che si differenzierà dai propri vicini spagnoli, chiamati a una "vocazione terrestre", per la propria vocazione marittima¹⁹. Una componente fondamentale nella creazione dell'*Estado de India Oriental* saranno le ambiziose spedizioni marittime di carattere avventuriero, con Bartolomeo Diaz, Vasco da Gama e Pedro Alvarez Cabral (1467- 1520)²⁰. Dopo aver preso possesso delle importanti basi sopra riportate nel Golfo Persico e a Goa anche grazie all'arguzia e caparbità di esploratori quali Alfonso de Albuquerque (1453-1515) e Francisco de Almeida (1450-1510), le mire commerciali portoghesi si porteranno ancora più ad est, verso il sud-est asiatico, la penisola di Malacca, porta della nuova via del Pacifico e, quindi, della Cina e del Giappone²¹. Il Portogallo alla metà del XVI si trovava, dunque, uno slancio espansionistico elevatissimo, a denotare la vitalità e la caparbità organizzativa dei portoghesi che si spinsero nell'impresa coloniale. Tuttavia, è necessario notare come l'Impero portoghese già nasceva con dei grossi deficit per le proprie ambizioni e conquiste: una così vasta espansione territoriale "condannava l'Impero a dilatarsi indefinitamente, mantenendo sempre la

¹⁸ Il quale diverrà colonia olandese nel 1652.

¹⁹ Losano, "Oceano, il mondo visto da Lisbona" in *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, n.5, 2010.

²⁰ Cabral è considerato uno degli scopritori del Brasile, che toccherà per primo con la sua spedizione marittima il 24 aprile 1500. Cfr. Filesi, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Como, Casa Editrice Pietro Cairoli, 1968, pp. 45-46.

²¹ Filesi, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, op. cit., pp. 47-48.

superiorità navale e militare e moltiplicando le postazioni su tutte le coste dell'India e oltre gli arcipelaghi, fino al Pacifico" necessitando quindi di "un'abbondanza di gente che il Portogallo, colla sua piccola popolazione, non era in grado di fornire, e inoltre un aumento simultaneo degli scambi commerciali invece di una diminuzione"²²

Bisogna andare anche ad analizzare all'interno di questo contesto, la funzione legittimatrice e sollecitatrice della Chiesa all'azione degli stati cattolici, e in particolari a quelli iberici, nell'espansione coloniale verso i territori di nuova scoperta. Con i già menzionati trattati di Tordesillas e Saragozza, i sovrani portoghesi saranno investiti dai pontefici nei compiti spettanti precedentemente alla Milizia di Cristo, cioè l'organizzazione della manovra evangelizzatrice sui nuovi possedimenti. Questi trattati avranno l'importante ruolo di dare una "santa legittimazione" come mandati papali ai sovrani iberici, andando a sottolineare i delicati equilibri di potere interni agli ambienti cattolici, in cui dovranno destreggiarsi re e pontefici. Un esempio eclatante nella rivalità coloniale tra spagnoli e portoghesi è rappresentato dal ruolo giocato dal controverso papa Alessandro VI (1431-1503), al secolo Rodrigo Borgia, di ascendenza aragonese, che darà esplicitamente l'appoggio pontificio alla corsa coloniale spagnola e ai relativi interessi commerciali ponendosi addirittura in una posizione anti-portoghese. Prendendo in analisi le principali bolle pontificie del Borgia riguardanti la questione coloniale, come osserva Samuel E. Dawson (1899), le bolle *Eximiae devotionis*, *Inter caetera* e *Piis fidelium* del 1493 servirono a concedere alla Spagna gli stessi privilegi e immunità coloniali già maturati in precedenza dai portoghesi, affidandole l'opera evangelizzatrice²³. Successivamente con la *Dudum siquidem* del settembre 1493 Alessandro VI si pone in aperto contrasto alla politica colonizzatrice portoghese, andando a rimarcare le pretese imperialistiche spagnole²⁴. Solo con il trattato di Tordesillas si riuscirà a trovare una risoluzione formale alla contesa, che verrà riconosciuto ufficialmente da papa Giulio II (1443-1513), apertamente rivale del Borgia, con la bolla *Ea quae pro bono pacis* del 24 gennaio 1506.

Ai pontefici, in accordo con le autorità ecclesiastiche e i sovrani iberici stessi, toccherà il compito di organizzare la Chiesa Cattolica nei nuovi territori portoghesi e spagnoli. Vediamo, quindi, come l'istituzione della sterminata diocesi di Funchal con sede nella città portoghese, ma con giurisdizione sui territori coloniali portoghesi, arrivò a coprire un territorio che andava dalle coste brasiliane sino alle Molucche, le cosiddette "isole delle spezie", nel sud-est asiatico, conquistate nel 1511. Solo nel 1534, con papa Paolo III (1468-1549), vi fu una divisione in diocesi suffraganee nei territori del *padroado*, con la creazione delle diocesi di Santiago de Cabo Verde, São Tomé, São Salvador de

²² Murias, *Storia breve della colonizzazione portoghese*, Lisbona, Agencia General das Colónias, 1940, pp. 95-97.

²³ Dawson, "The Lines of Demarcation of Pope Alexander VI and the Treaty of Tordesillas A. D. 1493 and 1494" in *Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. 5, 1899, p. 489.

²⁴ Filesi, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, op. cit., pp. 132-136.

Agra e Goa²⁵. La diocesi di Goa a sua volta necessitava di ulteriore divisione interna, poiché la propria giurisdizione si estendeva dal Sud Africa al Giappone, rendendo così ancora difficile l'attività missionaria in Oriente.

Ma la difficoltà nell'opera evangelizzatrice nell'Asia e Africa portoghese non fu dovuta solo alla gestione governativa del territorio ecclesiastico ma anche e soprattutto alla struttura interna all'impero coloniale portoghese, che determinò una minore influenza sulle proprie colonie rispetto a all'Impero spagnolo. Infatti, come spiega Hubert Jedin in *Storia della Chiesa* (1975), i portoghesi colonizzarono territori con culture assai sviluppate e informate a forti sistemi religiosi. Questo portò la popolazione delle colonie a percepire i portoghesi come degli estranei alle politiche indigene, mentre il cattolicesimo fu sempre visto come materia d'importazione europea, assumendo sempre il carattere di minoranza religiosa. A ciò va ad aggiungersi la condotta portoghese, volta al massimo profitto nei propri commerci, contraria quindi ai concetti morali cattolici predicati dai missionari, i quali, non solo vedevano vanificato il proprio lavoro, ma in molti casi divenivano complici dei traffici illeciti o immorali compiuti dai mercanti portoghesi, tra i quali troviamo il “commercio dell'avorio nero”, ovvero la tratta degli schiavi²⁶. Nonostante queste lacune, che porteranno al declino del *padroado* già nel XVII secolo, i portoghesi contribuiranno in maniera fondamentale ad allacciare i primi rapporti tra Europa ed Estremo Oriente. Nel settembre 1543 una giunca cinese con a bordo due mercanti portoghesi diretta verso le Molucche, in seguito a una tempesta, sbarca sull'isola del *Mikado* sulle coste del Giappone, permettendo ai lusitani di aprire rapporti diplomatici con l'Impero del Sol Levante e dando avvio all'introduzione nel corso del XVI secolo di mercanti e missionari, soprattutto gesuiti, tra i quali spicca la figura di Francisco Xavier (1506-1552).

È da attribuire ai portoghesi il primato tra gli occidentali nel muoversi e avere rapporti diplomatici e commerciali con quello che è stato, ed è tutt'oggi, il più vasto dei paesi estremo orientali, la Cina. Nel 1511, dopo la conquista di Melaka, regno tributario della Cina, i portoghesi vennero a conoscenza della grandezza dell'impero cinese e raggiunsero le sue coste nel 1514 nel tentativo di aprire nuove relazioni commerciali. Tre anni più tardi, nel 1517, uno squadrone commerciale portoghese guidato da Tomé Pires (1465ca. -1524), ambasciatore ufficiale della corona portoghese presso i Ming, giunge a Canton e chiede di essere ricevuto a Pechino dall'imperatore Zhengde 正德 (1506-21); tuttavia, a causa anche della condotta prepotente dei mercanti portoghesi, che li portarono ad entrare in contrasto con le autorità e le popolazioni locali, la missione fallì e tutti i componenti della squadra di Pires

²⁵ Bolla di Paolo III *Aequum reputamus* del 3 novembre 1534. Cfr. *Messaggio di Giovanni Paolo II alla Diocesi di São Tomé e Príncipe* in http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_messages/1984/documents/hf_jp-ii_mes_19840204_sao-tome-principe.html

²⁶ Jedin, *Storia della Chiesa. Volume VI. Riforma e Controriforma, XVI-XVII secolo*, Milano, Jaca Book, 1975, pp.725-726.

furono incarcerati. Dopo diversi anni di vani tentativi, nel 1557 i mercanti portoghesi riuscirono finalmente ad acquistare un lembo di terra sulla costa cantonese, anche a causa del declino economico dell'impero che portò ad affievolire il controllo cinese del commercio marittimo e delle missioni tributarie straniere. Su questa nuova concessione, seppure mai ufficializzata regolarmente dalla parte cinese, nascerà la base di Macao, che resterà in mano portoghese sino al 1999: da qui partiranno le spedizioni diplomatiche e religiose che renderanno famosa l'esperienza della Compagnia di Gesù in Cina.

I.3. I gesuiti campioni di evangelizzazione in Cina: Michele Ruggieri e Matteo Ricci

“Ite, inflammate omnia!”: dicendo queste parole, secondo la tradizione, si sarebbe spento Ignazio di Loyola (1491-1556), primo Generale della Compagnia di Gesù, nonché fondatore della stessa. Ed è proprio in queste parole che si può riassumere lo spirito essenziale della missione gesuita, con cui venne fondata la Compagnia di Gesù dal Loyola e altri sei compagni, tra i quali Francisco Xavier e Diego Lainez (1512-1565), nel 1537²⁷.

Nata come culmine dell'esperienza mistica di fede dei propri fondatori, nonché come esigenza degli stessi nel diffondere il Vangelo in maniera quanto più estesa, la Compagnia si pose come baluardo della Chiesa e del papa durante il periodo della Controriforma cattolica, nel XVI secolo. Sebbene il termine “Compagnia” riporti, nel pensiero comune, al mondo militare, con i gesuiti tradizionalmente riconosciuti come i “soldati del papa”, il gesuita Giuseppe De Rosa (date) specificò che Compagnia “significa soltanto un gruppo di persone che stanno insieme per uno scopo”²⁸.

Essa, fondandosi sugli *Esercizi Spirituali*²⁹ di Ignazio di Loyola e le *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, che costituiscono la regola gesuita, si pone come risposta a determinati bisogni “nuovi” della Chiesa cattolica che si apprestava a entrare nell'epoca moderna: lo scoppio delle riforme di Lutero (1483-1546), Calvino (1509-1564) e Zwingli (1484-1531) nei Paesi del Nord Europa, associate allo scisma anglicano ad opera di Enrico VIII (1491-1547), imposero una lotta alla diffusione dell'“eresia” nell'Europa centro-settentrionale, lotta della quale i gesuiti si fecero tra i principali promotori.

Queste riforme secondo i gesuiti scaturirono da due fattori principali: la corruzione imperante del clero della Chiesa romana e l'“ignoranza religiosa” che albergava nella maggior parte dei credenti cattolici. Per questo, i gesuiti si impegnarono sin dalla propria nascita per il miglioramento culturale

²⁷ La nascita ufficiale e l'approvazione della “formula” gesuita verranno ratificate con la Bolla *Regimini militantis Ecclesiae* di papa Paolo III.

²⁸ De Rosa, *Gesuiti. La Compagnia di Gesù ieri e oggi*, Milano, Ancora 2016, p. 11.

²⁹ Approvati con il breve apostolico *Pastoralis officii* del 1548 di Paolo III.

e morale del clero, ripartendo dai principali valori cristiani sin dalla loro formazione, e la rieducazione cristiana del popolo, soprattutto dei giovani, attraverso la nascita di nuove scuole nei Paesi latini e nel resto d'Europa. Infine, la conquista dell'America da parte di Colombo nel 1492 e l'apertura di nuove vie verso Oriente da parte del Portogallo, permettevano l'evangelizzazione a nuovi popoli, portando alla nascita delle prime missioni gesuite, francescane, domenicane e agostiniane³⁰. Sin dalla propria nascita, i gesuiti si concentrarono quindi sulla propria attività missionaria estesa a quei mondi appena "scoperti", facendosi molto spesso unici rappresentanti del papa, o dell'intera cultura occidentale.

Uno tra i più illustri fondatori della Compagnia, Francisco Xavier, arrivò in Giappone nel 1549 come inviato dal re del Portogallo e investito dell'autorità papale quale Nunzio della Santa Sede, andando a costituire le prime floride missioni gesuite nelle "Indie occidentali", a Goa, Malacca e, appunto, in Giappone. Questi primi successi sono dovuti a due particolari facce della Compagnia di Gesù: la loro particolare abilità nell'evangelizzazione, tesa al dialogo culturale non basato unicamente sul piano religioso, e la capacità di muoversi all'interno degli ambienti curiali di Roma, volti ad avere come unico interlocutore il papa. Su quest'ultimo aspetto bisogna dar conto al minuzioso lavoro messo in atto dai primi generali della Compagnia, *in primis* il Loyola, ma anche Diego Lainez, il quale creò l'"Assemblea generale" dell'ordine, composta da Francesco Borgia (1510-1572) ed Everardo Mercuriano (1514-1580), i quali seppero ben rapportarsi con papi come Paolo IV (1555-59), Pio V (1566-72) e Gregorio XIII (1572-85). Proprio con Gregorio XIII vi fu un'ulteriore elevazione della posizione gesuita all'interno delle gerarchie ecclesiastiche. Maggiori risorse furono date alle scuole gesuite, in particolare il Collegio Romano; in Vaticano fu eretta la "Torre dei Venti", dentro la quale furono messe in atto le discussioni che porteranno alla nascita del calendario gregoriano, opera appunto dei gesuiti. Ma l'impulso di Gregorio XIII arriverà anche e soprattutto nelle missioni, quando nel 1585, prima di ricevere per impegno di Alessandro Valignano (1539-1606) la prima ambasceria giapponese in Occidente, l'"ambasciata Tenshō", redigerà il breve apostolico *Ex Pastoralis officio*, con il quale dava esclusiva ai missionari gesuiti nell'opera di evangelizzazione nei Paesi dell'Estremo Oriente.

In questo contesto così ricco e variegato ha inizio la missione gesuita in Cina. Già nel 1551, Xavier, aveva tentato di far entrare i gesuiti in Cina, ma fallì perché si spense nel dicembre 1552 di ritorno dall'India verso il Giappone³¹. Dal 1554, con la fondazione della base portoghese di Macao, si susseguiranno quindi numerosi altri tentativi di entrare nei territori dell'impero cinese da parte dei vari ordini presenti nella zona: trentadue tentativi dei gesuiti, tra cui quello dei portoghesi P. Melchior

³⁰ De Rosa, *Gesuiti. La Compagnia di Gesù ieri e oggi*, op. cit., pp. 13-14.

³¹ Cristiani, Galuzzi, "La Chiesa all'epoca del Concilio di Trento (1545-1563)", in Fliche, Martin, *Storia della Chiesa*, Torino, Edizioni San Paolo, 1981, vol. XVII, p. 316.

Nuñez Barreto, Provinciale della zona, e P. Gaspar Vilela nel 1555 o quelli del 1575 di P. Cristoforo da Costa; ventiquattro saranno i tentativi francescani, come quello del 1579 dell'italiano P. Giovanni Battista Lucarelli da Pesaro, , gli spagnoli Pp. Pietro da Alfaro, Agostino da Tordesillas e Sebastiano da Baeza, i quali vennero imprigionati per 50 giorni a Canton nel settembre 1579; due tentativi agostiniani; e infine il tentativo del 1556 del domenicano portoghese P. Gaspar da Cruz³². Il loro fallimento fu dovuto alla molteplicità dei missionari che tentarono di ottenere permessi dalle autorità cinesi, al diverso approccio che avevano i diversi ordini riguardo alla questione, nonché alla differente nazionalità degli stessi, ma l'ostacolo più grande fu sicuramente la scarsa conoscenza del cinese³³. Inoltre, la cattiva fama di cui godevano i portoghesi negli ambienti burocratici cinesi, e non solo, complicò ulteriormente il quadro.

A sciogliere questo nodo gordiano fu la serie di gesuiti che arriveranno a Macao dopo la settima decade del XVI secolo dei quali saranno guida gli italiani Alessandro Valignano, Visitatore di India (fino al 1596), Giappone e Cina, Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610). Valignano arriva in Asia come visitatore nel 1584 e sarà il primo tra i tre ad arrivare in Cina, nonché il primo a capire che i metodi dei missionari per penetrare in territorio cinese fossero sbagliati. In ragione di ciò, scrisse al Generale della Compagnia di allora, Claudio Acquaviva (1543-1616), spiegando che gli insuccessi fin ad allora nel capitolo cinese fossero da attribuire alla scarsa preparazione dei missionari sui costumi e sulla lingua cinesi³⁴. Riponendo poche speranze nei missionari presenti a Macao, richiese al Provinciale di Goa di inviare in Cina un giovane gesuita italiano, Bernardino de Ferraris³⁵. Tuttavia, il Provinciale non inviò questi ma Michele Ruggieri³⁶. Contemporaneamente, riprendendo il metodo di Xavier di adattamento culturale, si concentrò sulla formazione dei gesuiti presenti nei territori asiatici, andando a riorganizzare gli studi del Collegio di San Paolo a Goa e fondando i Collegi di Funai-Koita in Giappone e di Macao³⁷. Grande protagonista di questo periodo di rinnovamento per quanto riguarda la missione cinese fu, appunto, il Ruggieri. Egli, in armonia con le spinte riformatrici di Valignano, si pose per primo a confronto con la cultura e la lingua cinese, andando a scrivere un catechismo in cinese e a tradurre uno dei quattro libri confuciani, ovvero il *Grande studio* (*Daxue* 大学). Pur non avendo una grande padronanza della lingua, assimilò le formalità del cerimoniale cinese e divenne amico di diversi cinesi. Questa preparazione da parte del Ruggieri sarà fondamentale per le fortune future dei gesuiti in terra cinese:

³² D'Elia, *Fonti Ricciane*, I, Roma La libreria dello Stato 1942, p. 139.

³³ *Ivi*, p. 143.

³⁴ Sebes, "La Strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente nel Sec. XVII" in Luini, *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma, Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, 1985, p. 86.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Archivium Romanum Societatis Iesu, *Jap. -Sin.*, 9 I. ff. 149-150v.

³⁷ Sebes, "La Strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente nel Sec. XVII" in Luini, *op. cit.*, p. 86.

raggiunta Canton più volte insieme ai mercanti portoghesi, riuscì a farsi notare dai funzionari cinesi per la sua scrupolosa attenzione al cerimoniale, fatto che lo contraddistinse sia rispetto ai mercanti che agli altri missionari. Grazie a ciò, nel 1578, in occasione di un'ambasceria per il vescovo di Macao per un incidente diplomatico presso il viceré delle provincie del Guangdong 廣東 e del Guangxi 廣西, riuscì ad ottenere un invito a stabilirsi permanentemente a Zhaoqing 肇慶. Arriverà qui in compagnia del giovane Francesco Pasio (1554-1616), il quale era stato chiamato da Goa dal Ruggieri stesso in compagnia di Matteo Ricci, che era giunto a Macao nel 1582 in cattive condizioni di salute. La loro permanenza fu, tuttavia, molto breve poiché il viceré non poté garantire a lungo la loro protezione, costringendo i due gesuiti a rientrare a Macao. Solo nel settembre 1583, Ruggieri poté rientrare a Zhaoqing e stabilirvisi in maniera permanente in compagnia di Ricci. È qui che ha inizio l'intraprendente avventura dei gesuiti in terra cinese, che li porterà fino alle glorie della corte imperiale di Pechino.

CAPITOLO II

UN CALATINO NELLA CINA MING: VITA E FORMAZIONE DI P. NICOLA LONGOBARDO S.I.

II.1 I primi anni: dalla formazione in Sicilia alla missione di Shaozhou

Nicola, all'anagrafe Cola, Longobardo, di Francesco, nasce nel 1565 a Caltagirone, allora parte del Regno delle Due Sicilie, come secondo di tre fratelli di famiglia nobile. Il clima in cui si trova in quel periodo la città è di totale rinnovamento, dato che nel 1571³⁸, dopo vari anni di insistenza da parte del Senato Civico calatino, per opera del Generale della Compagnia di allora, P. Francesco Borgia, viene fondato a Caltagirone il settimo collegio gesuita siciliano³⁹. Furono proprio le istituzioni cittadine a provvedere al sostentamento del collegio di Caltagirone, permettendo così la gratuità dell'insegnamento da parte dei gesuiti.

Tra i primi giovani scolari vi fu, appunto, il giovane Longobardo che, probabilmente, sin dalla fanciullezza riceverà l'educazione da parte dei gesuiti calatini, ritrovandosi, a 16 anni compiuti, nel 1582, come novizio del collegio di Messina, il primo siciliano, sotto la guida di Ludovico Ingria⁴⁰. Negli anni successivi studiò lettere e filosofia presso i collegi di Messina e Palermo, in collegamento tra loro e il Collegio Romano, emettendo di lì a poco i primi voti nelle mani di P. Baldassarre Siracusa.

Risulta tra gli "indipeti", cioè tra i candidati a partire per le missioni asiatiche, per due volte, nel 1589 e nel 1592, anche se risulta mancante il suo memoriale, se non per delle lettere del 1592 di P. Bartolomeo Ricci (1542-1613)⁴¹ che riguardassero il riconoscimento dell'idoneità e della grande volontà del Longobardo riguardo alla sua richiesta di partire per le Indie⁴². Fu così che riuscì ad imbarcarsi da Lisbona per Goa, partendo da Lisbona il 10 aprile 1596⁴³ in una spedizione composta inoltre da P. Nicolò Pimenta (1546-1614)⁴⁴, P. Diego Pantoja (1571-1618)⁴⁵, Fr. Gerolamo De

³⁸ Toro, "Genius Loci e Ratio Studiorum. Gesuiti missionari siciliani in estremo oriente tra il XVI e il XVII secolo" in O.Niglio e C.Visentin, *Conoscere, Conservare, Valorizzare il patrimonio culturale religioso. 3.Archivi, biblioteche, musei*, Roma, Aracne Editrice, 2017, p. 85.

³⁹ F.Sinatra, "La formazione culturale in P. Nicolò Longobardo scienziato e sinologo" in LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma, Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, 1985, p. 104.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ P. Bartolomeo Ricci S.I. (1542-1613), da Castelfidardo, fu Provinciale di Sicilia durante gli studi di formazione del Longobardo.

⁴² Archivium Romanum Societatis Iesu (A.R.S.I.), *F.G.*, 2, ff. 4, 25/1.

⁴³ A.R.S.I., *Goa*, 14, f.319; 24, f. 264.

⁴⁴ P. Nicolò Pimenta S.I. (1546-1614), compagno di viaggio del Longobardo da Lisbona a Goa, qui diverrà Visitatore dell'India, assumendo la carica il 25 ottobre 1596, succedendo a P. Alessandro Valignano.

⁴⁵ P. Diego Pantoja (1571-1618), spagnolo, fu compagno del Longobardo da Lisbona a Goa e poi verso Macao; entrerà in Cina nel 1600, dove si unirà al Ricci nella residenza di Nanjing 南京, collaborando nella scrittura del *Zhifang waiji* 職

Angelis (1567-1623)⁴⁶ e altri 15 missionari, divisi in tre navi: solo due navi, tuttavia, giungeranno in India il 24 o il 25 ottobre 1596, poiché la terza fu costretta al rientro⁴⁷. Durante il viaggio, nel quale morirono due missionari, il Longobardo soffrì molto, rimanendo senza conoscenza per 12 giorni e ricevendo anche l'estrema unzione⁴⁸. A Goa incontrò P. Alessandro Valignano, Visitatore, da quel momento, per la Cina e il Giappone, con il quale parte per Macao il 23 aprile 1597, insieme a P. Pantoja, P. Emmanuel Diaz Sr. (1559-1639)⁴⁹ e altri quattro compagni³⁵. Facendo tappa a Cocin il 27 aprile e Malacca il 16 giugno, giungono a Macao il 20 luglio 1597³⁵. Di qui era inizialmente destinato a ripartire per il Giappone, sua destinazione iniziale⁵⁰, ma venne deciso, anche per sua spontanea volontà, di destinarlo per la missione cinese: si era infatti offerto per sostituire l'ammalato P. João da Rocha (1563-1623)⁵¹, rettore della residenza di Shaozhou 韶州 (l'odierna Shaoguang 韶關), il quale aveva sostituito P. Lazzaro Cattaneo⁵² nel luglio 1597, anch'egli inizialmente sostituito per le avverse condizioni fisiche.

Longobardo arriva a Shaozhou il 28 dicembre 1597 in compagnia di Fr. Sebastiano Fernandez Zhong Mingren 鍾鳴仁 (1563 ca. -1621 ca.)⁵³ e dello stesso Cattaneo, dopo aver fatto tappa presso la fiera di Canton⁵⁴. Restò in compagnia di questi, oltre che del da Rocha e di Fr. Francesco Martinez Huang Mingsha 黃明沙 (1568 o 1573- 1606)⁵⁵, il qual restò come suo unico compagno alla residenza

方外紀, il primo atlante gesuita riguardante la Cina. Inoltre, accompagnerà il Ricci stesso nel suo trionfale ingresso in Pechino nel gennaio 1601.

⁴⁶ P. Girolamo De Angelis (1567-1623), siciliano di Castrogiovanni (l'antico nome di Enna), è ancora novizio nel viaggio verso Goa con il Longobardo, durante il quale verrà catturato insieme a una delle tre navi della spedizione dai corsari inglesi. Sarà missionario in Giappone, giungendovi nel 1602 e trovandovi la morte per martirio per ordine dello Shogun.

⁴⁷ Cfr. P.D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, vol.I, Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949, p. 385.

⁴⁸ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 13, ff. 221-222.

⁴⁹ P. Emmanuel Diaz S.I. (1559-1639), detto "il vecchio" per distinguerlo da un altro missionario che parimenti operò in Cina (1574-1659), portoghese di Alpalhão, entra nella compagnia nel 1576, per giungere in Cina nel 1598. È rettore del Collegio di Macao dal 4 agosto 1597 al 1603, supportando Ricci nel percorso verso Pechino. Nello stesso anno fu nominato dal Valignano come Rettore delle residenze del Sud, operando a Nanchang fino al 1608, quando tornò rettore di Macao.

⁵⁰ Biblioteca Regionale di Palermo, Manoscritto n. IV E 13.

⁵¹ P. João da Rocha S.I. (1563-1623), portoghese, arriva a Macao nel 1591, restandovi prima per gli studi, poi per motivi di salute. Raggiunge come rettore la residenza di Shaozhou nel 1597, dove amministrò la propria attività e i sacramenti in segreto a causa delle proprie cattive condizioni di salute.

⁵² P. Lazzaro Cattaneo S.I. (1560-1640), il cui nome cinese è Guo Jujing 郭居靜, di Sarzano, arriva a Macao nel 1595, muovendosi a Shaozhou a metà del 1596. Qui conobbe Xu Guangqi 徐光啓, che, col nome di Paolo, sarà uno dei cristiani più impegnati della comunità cinese; lascerà definitivamente la residenza nel 1598 con P. da Rocha per raggiungere Nanchang 南昌, al seguito del mandarino Wang Zhongming 王忠銘, allora *Libushangshu* 禮部尚書, ovvero Ministro dei Riti.

⁵³ Fr. Sebastiano Fernandez S.I. (1563 ca- 1621 ca.), nato Zhong Mingren 鍾鳴仁, di Macao, fu uno dei primi due neofiti cinesi ad entrare come novizi nella Compagnia di Gesù.

⁵⁴ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 13, f. 121.

⁵⁵ Fr. Francesco Martinez S.I. (1568 o 1573-1606), nato Huang Mingsha 黃明沙, di Macao, fu uno dei primi due neofiti cinesi ad entrare come novizi nella Compagnia di Gesù. Fu l'unico compagno di Longobardo a Shaozhou per diversi anni. Ritenuto una spia dei portoghesi dai cinesi di Canton, in seguito a una rivolta contro i gesuiti, venne qui incarcerato trovando la morte nel 1606. Il suo corpo venne recuperato dal Longobardo stesso per celebrarne le esequie.

dopo la partenza degli altri tre per Nanchang 南昌 nel giugno 1598⁵⁶. Prende, dunque, il nome cinese di Long Huamin 龍華民, scelto per convergenza tra fonetica e semantica del nome italiano: Long, in assonanza con Longobardo, indica l'animale simbolo della Cina e del suo potere, il drago; il nome Nicola diviene Huamin, dove Hua significa Cina, oltre che prosperità, mentre Min indica l'obiettivo ultimo della sua missione, il popolo⁵⁷. Di qui si può iniziare a vedere la tendenza evangelizzatrice del Longobardo, andando a osservare l'opera di rinnovamento attuata a Shaozhou: a causa dei pochi battesimi avuti all'interno della città, decise di muovere l'attività missionaria nei villaggi circostanti, partendo dal villaggio di Majia 馬家 (oggi Maba 馬壩) nel giugno del 1599. Per l'apostolato, dunque, procedeva mandando presso il villaggio un "ambasciatore", che solitamente era Fr. Huang Mingsha o uno dei giovani del luogo aspiranti a entrare nella Compagnia, il quale annunciava l'arrivo del *Daoren* 道人, cioè il predicatore, Longobardo, presso una casa, solitamente di un uomo influente del posto, dove, chi avesse voluto, avrebbe potuto recarsi per ascoltarlo. La gente, che si radunava in numero consistente soprattutto per la novità rappresentata dall'evento, ascoltava dunque il Longobardo parlare delle motivazioni che lo spingevano a giungere in un luogo tanto lontano dal suo paese d'origine, cioè "portare la vera religione de Iddio, Signore del Cielo (*Tianzhu* 天主⁵⁸), nella quale solo si potevano gli huomini salvare"⁵⁹. La predicazione proseguiva con la recita dei *Zuchuan Tianzhu Shijie* 祖傳天主十誡, i Dieci Comandamenti, e veniva mostrata, adorna di candele e profumi, un'immagine di Dio Salvatore⁶⁰, verso la quale venivano fatti inginocchiare i presenti, facendo loro promettere di rinunciare agli idoli, per riconoscere il Dio dei cristiani. Venivano quindi raccolti i nomi di tutti coloro che desideravano aderire al cristianesimo, per poter impartire loro un'accurata istruzione sulla religione. Dopodiché veniva data agli uomini più influenti del villaggio, nonché ai padroni della casa ospitante, il *Tianzhu jiaoyao* 天主教要, la "Dottrina Christiana" scritta da Matteo Ricci, esortando questi a impararne il contenuto per la successiva visita del predicatore⁶¹. A Majia, in particolare, P. Longobardo venne accolto da un letterato del luogo, presso la cui casa accorsero molti abitanti del villaggio per la predicazione. L'attività di evangelizzazione proseguì poi nei villaggi di Yangxiang 楊巷⁶², Madi 麻地⁶³ e Xintian 新田. In queste località, il Longobardo cercò da subito

⁵⁶ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol. II, p. 8.

⁵⁷ Longobardo, Toro, Failla, *Trattato sui terremoti*, Bologna, EDB, 2017, p. 35.

⁵⁸ Il nome di Dio in cinese, più volte conteso tra *Tianzhu* 天主 e *Shangdi* 上帝, sarà motivo di scontro all'interno degli ambienti gesuiti e cattolici sia in Cina che in Europa, tanto da essere considerato uno dei motivi dello scoppio della cosiddetta "Controversia dei Riti", come vedremo successivamente.

⁵⁹ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol. II, pp.193-194

⁶⁰ Probabilmente la copia di un'icona dipinta da P. Giovanni Nicolao S.I. e mandata nel 1586 alla missione cinese dal Giappone da P. Gaspare Coelho S.I., vice-provinciale del Giappone.

⁶¹ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol. II, pp.193-194

⁶² Oggi probabilmente parte della città di Foshan 佛山, nel Guangdong 广东.

⁶³ Anch'esso oggi parte di Foshan.

approccio con i letterati del luogo per poter effettuare le proprie predicazioni, prendendo così amicizia con diversi mandarini che lo avrebbero affiancato in futuro nella stesura delle proprie opere in cinese.

Il successo del Longobardo nei villaggi risuonò in tutto il circondario e, in particolare, all'interno di Shaozhou, tanto che qui, dopo le difficoltà degli anni precedenti, molti cinesi si avvicinarono alla cristianità. Ciò avvenne attraverso lo studio del *Tianzhu jiaoyao*, poi partecipando alla prima metà della messa⁶⁴, per poi ricevere il battesimo. Risulta di particolare interesse il modo di celebrare i battesimi all'interno della comunità cinese: recandosi da solo dalla propria casa, il battezzando raggiunge il luogo dove viene celebrato il rito, per poi ritornare alla propria casa in una solenne processione accompagnato da amici e parenti, mentre suonano pifferi e tamburi a festa⁶⁵.

Matteo Ricci, nelle proprie memorie, riporta che tra il 1599 e il 1602, a Shaozhou, per opera di Longobardo, si ebbero più di 300 battezzati secondo quanto scrive P. Pantoja in una lettera indirizzata al provinciale di Toledo del 9 marzo 1602⁶⁶, anche se dai registri del collegio di Macao ne risultano circa 150⁶⁷, e altre fonti dell'epoca ne attestano all'incirca duecento⁶⁸.

Allo stesso tempo, il 12 novembre 1599, P. Nicola Longobardo emette i voti finali di coadiutore spirituale nelle mani di P. Cattaneo⁶⁹.

Longobardo resterà l'unico padre della residenza, nonché l'unico europeo, fino al 1603. Durante questo periodo, oltre all'attività di evangelizzazione, si mosse per guidare la comunità cristiana di Shaozhou in un ambiente, molte volte, avverso ad essa: si prodigò per ottenere il favore di importanti funzionari della città e della provincia e di uomini influenti della zona, tra i quali spiccano il mandarino Peng 彭, che verrà battezzato con il nome di Stefano il 30 settembre 1603⁷⁰, il funzionario Pang Lüjiao 龐履教, Sottoprefetto della città dal 1600 al 1606, il quale aveva precedentemente lodato la dottrina cattolica predicata da Longobardo⁷¹, il mandarino Zhong 鍾, che verrà battezzato con il nome di Giorgio il 5 agosto 1601, nonché il Chayuan 察院, cioè il Visitatore della città di Shaozhou e della provincia del Guangdong⁷², che all'epoca probabilmente era Lin Bingham 林秉漢⁷³ o

⁶⁴ Poiché i non battezzati non erano ammessi dal momento dell'offertorio secondo il *Corpus Iuri Canonici* del 1582, il testo sul diritto canonico redatto dopo il Concilio di Trento.

⁶⁵ P.D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp.194-195

⁶⁶ Guerreiro, Colaço, *Relacion anual de las cosas que han hecho los padres de la Compañia de Iesus en la India Oriental y Iapon, en los años 600 y 601 y del progreso de la conversion y Christiandad de aquellas partes*, Valladolid, Por Luys Sanchez, 1604, p. 592.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio [...] nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1930, p. 257.

⁶⁹ A.R.S.I., *Lus.*, 19, f. 123.

⁷⁰ P.D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, p.205

⁷¹ *Ivi*, p. 222, n. 3.

⁷² Probabilmente il Governatore della provincia.

⁷³ Linbinghan 林秉漢 di Changtai 長泰 presso Zhangzhou 漳州, nel Fujian 福建, laureatosi nel 1595.

Mawenqing 馬文卿⁷⁴, oltre ai due Prefetti della città, Wang Yitong 王以通⁷⁵ e Lin Jiansheng 林建升 o Wu Shiwang 吳士望⁷⁶. Il Longobardo difese, anche grazie a queste personalità, la comunità cristiana e la residenza gesuita dai vari attacchi degli oppositori di questa nuova dottrina, tra i quali spiccano i *Sengren* 僧人, cioè i bonzi buddhisti: tra le varie pubbliche accuse da parte loro nei confronti dei cristiani e del Longobardo, è di particolare importanza quella di avere pochissimi testi di riferimento della loro fede, essendovi in cinese sino ad allora solo il *Tianzhu jiaoyao* (la *Dottrina Cristiana* di Ricci), che era una piccola pubblicazione, soprattutto se confrontata con il *Sanzang* 三藏, ovvero il *Tripitaka*, uno dei principali testi sacri buddhisti. In seguito a ciò, Longobardo, che come i suoi confratelli non aveva osato ancora tanto per la loro poca esperienza con la lingua cinese, si affiancò a un letterato cinese cristiano, scrisse e tradusse nuovi testi destinati alla comunità cristiana riguardanti la teologia e la fede predicata in Occidente⁷⁷: compose il *Tianzhu sheng jiaoyao rike* 天主聖教日課, ovvero la *Raccolta di preghiere cattoliche per tutti i giorni*⁷⁸, tradotta principalmente da vari testi di produzione di Fray Luis de Granada; in questa raccolta aggiunse l'*Ufficio della sepoltura e dei defunti*⁷⁹, scritto in caratteri cinesi ma solo per trasposizione fonetica dal latino. Compose anche un decalogo per la *Confessione* in cinese, probabilmente anch'esso parte della raccolta di preghiere. Inoltre, iniziò a tradurre alcune vite di santi, tra i quali Barlaam e Josaphat, nel *Sheng Ruosafa Shimo* (*Shulüe*) 聖若撒法始末(述略) (1645), la *Biografia di San Josaphat*. In seguito a ciò, anche in altre residenze gesuite in Cina vennero composti altri testi diretti alla cristianità cinese, tra i quali il *Tianzhu shengjiao yueyan* 天主聖教約言 (1600 ca.), ovvero il *Compendio della Dottrina Cristiana* di P. Joao Soeiro (1566-1606)⁸⁰, e il *Tianzhu shiyi* 天主實義 (1603), il *Catechismo*, di Matteo Ricci, nonché iniziano i primi spunti per l'introduzione del nuovo *Calendario Gregoriano* anche per la Cina⁸¹. In aggiunta, grazie al gesuita calatino vennero attuati dei significativi cambiamenti all'interno della gestione interna della comunità dei neofiti: aprirà il battesimo anche alle donne cinesi. Infatti, precedentemente pochissime donne vennero battezzate, a causa della comune condizione della donna di quel periodo, cioè di reclusione all'interno delle mura domestiche per volere degli uomini, che quindi precludevano le stesse a una partecipazione attiva nella vita

⁷⁴ Mawenqing 馬文卿 di Yicheng 儀城, laureato nel 1592.

⁷⁵ Wangyitong 王以通 di Shaozhou, laureatosi nel 1580.

⁷⁶ Entrambi di Leizhou 雷州, presso Zhanjiang 湛江, nel Guangdong.

⁷⁷ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp.229-232

⁷⁸ Oggi giuntaci nella sua seconda edizione del 1670 del Buglio e Verbiest, con diverse modifiche rispetto alla prima edizione del 1603, non pervenutaci.

⁷⁹ Che non ci è giunta, essendo presente probabilmente nella prima edizione ma non nella seconda.

⁸⁰ P. Joao Soerio S.I. (1566-1606), padre portoghese di Montemor-o-Velho, il quale, giunto in Cina si ammalò gravemente e durante la malattia, che lo porterà alla morte, scrisse il *Compendio*.

⁸¹ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp. 229-232.

comunitaria. Ma, per volere dei neofiti stessi, Longobardo decise di aprire il battesimo anche alle donne. Il primo caso fu quello della madre e della nonna del mandarino Giorgio Zhong 鍾, che si apprestarono a intraprendere un percorso di catecumenato particolare rispetto agli uomini, che diverrà poi standard per tutte le donne cristiane cinesi: impararono il *Tianzhu jiaoyao* in casa tramite il capofamiglia, nel tal caso il mandarino Giorgio, per un periodo di sei mesi circa; nella stessa casa avrebbero ricevuto il battesimo il 26 luglio 1601 alla presenza dei loro due figli e nipoti; il padre gesuita quindi prendeva ad interrogarle sulla “Dottrina Christiana”, che dovevano sapere interamente a memoria, e sui principali misteri del Cristianesimo; dopodiché si procedeva al battesimo, che le due donne ricevettero con il nome di Maria, per la madre di Giorgio, e Anna, per la nonna del mandarino⁸².

Inoltre, è doveroso segnalare la massiccia introduzione da parte del gesuita calatino negli usi della comunità cristiana del sacramento della confessione, ritenuta dai non-cristiani come segno che portava stupore; vengono da lui introdotte nuove cerimonie per la comunità cinese, quali l’adorazione della croce e “la predica della Passione di Christo Nostro Signore” nella Settimana Santa. Compì tutto ciò come unico gesuita della residenza di Shaozhou fino al 1603, quando venne raggiunto da un nuovo padre proveniente dall’Europa, P. Bartolomeo Tedeschi⁸³, il quale verrà qui assistito dal Longobardo nella morte, che sopraggiungerà in seguito a una malattia, sei anni più tardi. Allo stesso tempo, Padre Valignano, per dare maggiore indipendenza alla missione cinese, la distaccherà dal Collegio di Macao, andando anche a creare il Collegio delle residenze del Sud [della Cina], di cui verrà nominato Rettore P. Emmanuel Diaz Sr., per dare così anche modo al Ricci di poter concentrarsi maggiormente sugli affari della Corte Imperiale di Pechino.⁸⁴

II.2 Longobardo Superiore della Missione: dalla corte dell’Imperatore sino alla morte

I progressi avuti nella costruzione della comunità rischiarono di interrompersi tra il 1605 e il 1606, quando nel Guangdong, e specialmente a Canton, scoppiò una rivolta contro i gesuiti e i portoghesi, a causa di una falsa notizia che pretendeva una ribellione della Cina da parte di Macao, con un attacco militare dei portoghesi, coadiuvati da olandesi⁸⁵ e giapponesi, con a capo i gesuiti⁸⁶. Il Longobardo, con P. Tedeschi, trovò rifugio, tramite il dottor Paolo Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633)⁸⁷, presso un

⁸² D’Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol.II, pp.203-205

⁸³ P. Bartolomeo Tedeschi S.I. (1572-1609), di Fivizzano, presso Massa Carrara, il quale entrerà in Shaozhou nel 1603 come supposto addetto alla residenza gesuita di Shaozhou, dove morirà per febbre il 25 luglio 1609.

⁸⁴ D’Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol.II, pp.273-274

⁸⁵ Presenti nelle isole del sud-est asiatico.

⁸⁶ D’Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina*, op. cit., vol.II, pp.372-373

⁸⁷ Il dottor Paolo Xu Guangqi, (1562-1633), fu uno dei cristiani più impegnati della comunità cinese. Convertitosi nel 1603 al cristianesimo senza rinunciare al confucianesimo, collaborò con Matteo Ricci per la traduzione in cinese degli *Elementi della Geometria* di Euclide, i *Jihe Yuanben* 几何原本, e per la traduzione in latino di Confucio.

suo amico di nome Huang Tiren 黃軀仁. In questa serie d'eventi, il Fr. Francesco Martinez Huang Mingsha, mandato dal Longobardo a Macao per accompagnare il Visitatore Valignano nel suo viaggio all'interno della Cina, rimase bloccato a Canton a causa della sopraggiunta morte del Visitatore nel gennaio 1606. In attesa di istruzioni da Diaz e da Longobardo, venne preso come prigioniero dalle autorità di Canton, torturato e condannato a morte. Muore a causa della febbre e delle frustate ricevute il 30 marzo 1606⁸⁸. Tuttavia, riconosciuta postuma la sua innocenza, nonché quella dei gesuiti, da parte delle autorità del Guangdong, viene concesso al Longobardo di recuperare il suo corpo per l'inumazione⁸⁹.

Nel periodo successivo il Longobardo dovette più volte scontrarsi con la giustizia cinese a causa di alcune accuse: la prima, nel 1606, di adulterio, nella quale, messo sotto inchiesta dal Zhixian 知县⁹⁰, il Prefetto, di Shaozhou, venne assolto⁹¹; l'altra nel finire del 1609, nella quale venne condannato dal Zhixian di Xiang Shan 香山 a lasciare il Guangdong, a causa di un carteggio male interpretato con i confratelli di Macao. La condanna però non venne eseguita a causa dell'allontanamento del Zhixian a causa di un lutto. Nello stesso anno, il 25 luglio 1609, assiste P. Tedeschi nel momento della morte, causata da una fulminea malattia contratta il 17 luglio dello stesso anno.

Di lì a poco, probabilmente nell'agosto 1609, succederà a P. Diaz nella Rettoria delle residenze del Sud. Resterà in Shaozhou fino a quando nel maggio 1610 si spegne a Pechino Matteo Ricci, il quale lasciò due documenti con i quali dava istruzioni per la missione dopo la sua morte a questo indirizzo: *Patri Nicolao Longobardo Sinicae missionis Superiori*, cioè "al P. Nicola Longobardo, Superiore della missione di Cina"⁹². Con questo documento indicava proprio il Longobardo quale suo successore come superiore della missione cinese. Dunque, il Longobardo si accinse a partire per Pechino, dove giungerà il 3 maggio 1611. Qui darà subito disposizioni per la costruzione del primo cimitero cattolico cinese, dove verrà posto il mausoleo a Ricci, cioè il cimitero Zhalan 柵欄⁹³, poco fuori dal centro urbano della capitale. Resterà nella capitale fino al 1616, cioè allo scoppio della prima

⁸⁸ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp.375-379

⁸⁹ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, p.384

⁹⁰ In quel periodo era Yu Jicheng 俞繼程, licenziato di Yongfeng 永豐, nel Jiangxi 江西, fu prefetto della città dal 1606 al 1612, descritto da Ricci come "huomo molto cupido di danari".

⁹¹ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp.382-383

⁹² *Ivi*, pp.546-547

⁹³ Tutt'oggi esistente, il cimitero Zhalan 柵欄 si trova al n.6 di Chegongzhuang dajie 車公莊大街 a Pechino, ubicato nel cortile interno del Beijing Xinzheng Xueyuan 北京行政学院, il College amministrativo di Pechino. Si divide in due parti: il mausoleo a Ricci e le tombe degli Europei, tra i quali molti padri gesuiti. Distrutto nel giugno 1900, durante la Ribellione dei Boxer, venne ricostruito da Mao, rischiando una seconda distruzione ad opera delle Guardie Rosse durante la Rivoluzione culturale degli anni '60-'70. Vi si trovava, prima della distruzione, anche la tomba di Longobardo, della quale non si hanno notizie.

persecuzione anticristiana, seppur girando nelle zone circostanti Pechino stessa, come fece a Shaozhou, e nelle altre residenze⁹⁴.

Longobardo, presa la guida della missione, eredita dal Ricci un panorama che vedeva i gesuiti presenti in cinque città cinesi: Pechino, Nanchino, Nanchang, Shaozhou e Zhaoqing 肇庆⁹⁵. È questo il momento in cui la storiografia riguardante i gesuiti in Cina tende a porre il punto di conclusione al periodo di fondazione della missione, dando inizio alla generazione successiva che reggerà la Missione e la neonata comunità cristiana locale nel periglioso Settecento, soprattutto durante l'importante transizione che attraverserà l'Impero con il cambio dinastico dai Ming ai Qing. Il passaggio da Ricci a Longobardo servirà anche a portare equilibrio nell'approccio della missione alla realtà locale: il metodo di adattamento ricciano, volto soprattutto a uno scambio culturale e accademico tra i missionari e i cinesi, si unirà quindi allo sforzo teso al proselitismo religioso del Longobardo.

A che stadio è, dunque, la missione cinese ereditata dal Longobardo? Nelle già citate residenze erano impegnati nella propria opera di evangelizzazione una ventina di missionari⁹⁶. Volendo, invece, tracciare il quantitativo totale dei cristiani presenti in tutta la Cina alla morte di Ricci, abbiamo fonti discordanti tra di loro, sebbene al 1608 i cinesi convertiti fossero “più di duemila”, come riportato dallo stesso Ricci in una lettera al Generale Acquaviva del 8 marzo 1608 e in una successiva al fratello Antonio Maria il 24 agosto 1608. Pasquale D'Elia, in base ai dati riportati dai carteggi riporta un totale di 2500 cristiani autoctoni alla morte di Matteo Ricci⁹⁷. Sarebbe, tuttavia, utile notare come le fonti che riportino dati in merito ai convertiti cambino in base a chi riceveva questi dati in Europa. Possiamo notare infatti come i numeri si mantengano modesti nella corrispondenza interna ai membri della Compagnia; vi è una significativa crescita quando si è in relazione a documenti pubblici, ovvero le Lettere Annue, che erano di pubblico dominio nei collegi di tutta Europa; i numeri vengono gonfiati quasi eccessivamente quando andiamo a consultare gli stampati che potevano essere rinvenuti in tutte le più importanti biblioteche europee, con l'obiettivo di portare notorietà alla missione e, di conseguenza, donazioni economiche che potessero provenire dai territori del vecchio continente⁹⁸. Gli studiosi contemporanei hanno provato ad ispezionare più dettagliatamente tutti i dati del periodo, andando a cercare di ricostruire un numero quanto più somigliante alla realtà, che andasse, ad esempio, anche a tenere conto dei casi di apostasia, che raramente vengono menzionati all'interno degli scritti

⁹⁴ Longobardo, Toro, Failla, *Trattato sui terremoti, op. cit.*, p.81.

⁹⁵ Corsi, “LONGOBARDO, Niccolò”, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol.65, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, 2005, p.716

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ D'Elia, *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, op. cit.*, vol.II, pp.483

⁹⁸ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 62.

di provenienza gesuitica. Nicolas Standaert, dell'Università Cattolica di Lovanio, ha tentato di tracciare le cifre reali dei neofiti attraverso gli stampati, i manoscritti e le lettere del periodo, andando a contare 1000 cristiani cinesi nel 1606, 2500 nel 1610, in accordo con D'Elia, 5000 convertiti nel 1616 e 13000 nel 1627, ovvero a sedici anni dalla presa di possesso a capo della missione di Longobardo⁹⁹.

Longobardo, una volta compresa l'importanza del prezioso lascito del proprio predecessore, si pose a confronto con i propri superiori a Macao sul come proseguire l'opera missionaria in base a quanto conseguito fino ad allora. Longobardo riporta al Generale P. Claudio Acquaviva (1543-1615) nella Lettera Annuale del 1612 che il contesto in cui si trovavano i missionari in Cina alla morte di Ricci gli lasciava presagire che la missione aveva conquistato una posizione tanto sicura all'interno degli apparati di governo e negli ambienti della cultura cinese da non lasciare spazio all'idea di un'espulsione dei gesuiti dal territorio del Celeste Impero. Egli è convinto di ciò in base a tre motivi. Innanzitutto, per la concessione che venne fatta a Diego Pantoja e Sabatino de Ursis (1575-1620)¹⁰⁰ dopo la morte di Ricci di rimanere all'interno della capitale con i sovvenzionamenti da parte della corte imperiale che erano già stati concessi al maceratese. A contribuire ai favori imperiali in tal senso vi era la spiccata abilità e conoscenza in ambito tecnico-scientifico dello spagnolo Pantoja e del leccese De Ursis, le quali erano molto apprezzate dai mandarini di corte. Inoltre, a portare Longobardo sulle posizioni succitate era la sua percezione della presenza gesuita all'interno della società cinese. Questa percezione si basava sul fatto che a trent'anni circa dalla propria presenza all'interno dei confini imperiali, la missione gesuita aveva sin troppo penetrato gli strati sociali nei luoghi in cui aveva preso dimora, amalgamandosi alle classi più elevate tanto quanto a quelle più umili, nonché entrando di prepotenza negli ambienti culturali cinesi, dove i missionari portarono tanto materiale da Occidente quanto ne ricevettero dalla cultura plurimillennaria cinese. Queste argomentazioni, a dire del Longobardo, erano più che sufficienti a dimostrare il motivo per cui sarebbe stata altamente improbabile un'espulsione dei missionari gesuiti da parte dei sovrani Ming o dei loro subalterni¹⁰¹. Tuttavia, le previsioni del gesuita calatino si riveleranno errate, come vedremo in seguito: la porta

⁹⁹ Standaert, "Chinese Christians. General characteristic", in *Handbook of Christianity in China*, Leiden, Ed. Brill, 2001, vol.I, p.382

¹⁰⁰ P. Sabatino de Ursis (1572- 1620), leccese, con il nome cinese di Xiong Sanba 熊三拔, entrato nella Compagnia di Gesù nel 1597, partì per Goa nel 1602, giungendo a Macao l'anno seguente. Particolarmente avvezzo alle scienze matematiche e astronomiche, entrò in territorio cinese nel 1606, muovendo verso Pechino in agosto. Alla morte del Ricci, diviene Superiore della Residenza di Pechino. Si distinguerà all'interno della capitale per l'impegno in campo scientifico-matematico, traducendo opere di astronomia in cinese, realizzando macchinari idraulici presso il cimitero di Zhalan e componendo il *Taixi shuifa* 泰西水法 *L'Idraulica Occidentale*. Scappato da Pechino nel 1616 in seguito alla persecuzione, morirà a Macao il 3 maggio 1620.

¹⁰¹ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 113, ff.217-218

d'ingresso alla Cina era stata aperta, ma dietro ad essa si celavano ancora molti pericoli per la missione.

Ai segnali positivi colti da Longobardo in questo contesto bisogna aggiungere anche il particolare periodo positivo che stavano attraversando le diverse residenze della missione sia sul piano dei convertiti sia su quello dei rapporti con le autorità locali. Tra tutte, si distinguono la residenza di Pechino, con i già citati De Ursis e Pantoja, e quella di Nanchino, con la comunità di convertiti più vivace tra tutte quelle cinesi. Quest'ultima, retta da P. Alfonso Vagnoni (1560-1644)¹⁰², vide l'erezione di una nuova chiesa, che nella sua edificazione vide un largo coinvolgimento popolare sia dei cristiani che dei non convertiti. Inoltre, la comunità di Nanchino si fece tanto numerosa da costringere Vagnoni a dividerla in tre gruppi, uno dei quali fondò una congregazione dedicata alla "Beata Vergine"¹⁰³. A ciò si andò anche ad aggiungere la fondazione di nuove residenze, in concomitanza alla morte di Ricci, presso Shanghai 上海 (1608) e Hangzhou 杭州 (1611). La missione di Shanghai, allora parte del Zhejiang 浙江, viene fondata nel settembre 1608, su spinta di Xu Guangqi, da parte di P. Lazzaro Cattaneo. Ben distante dalla metropoli che è oggi, Shanghai in quel periodo si presentava come un piccolo villaggio abitato prevalentemente da pescatori. Tuttavia, grazie soprattutto al supporto del mandarino convertito, la missione dell'area riuscì ad ottenere fortuna, arrivando a contare duecento convertiti nel primo anno dalla propria fondazione¹⁰⁴. Ciò fu possibile anche grazie alla fondazione della missione, con mire strategiche decisamente più alte, presso il capoluogo del Zhejiang, Hangzhou. Arrivati nella primavera del 1611 presso Hangzhou, P. Cattaneo, P. Nicolas Trigault (1577-1628)¹⁰⁵, in Cina da pochi mesi, e Fr. Sebastiano Zhong Mingren, riuscirono a trovare dimora e a fondare una residenza in loco nel maggio 1611, grazie al fondamentale aiuto del dottor Leone Li Zhizao 李之藻 (1565-1630)¹⁰⁶. Il primo importante successo della missione sarà la conversione a opera di Cattaneo del mandarino Yang Tingyun 楊廷筠(1557-1627)¹⁰⁷, il quale

¹⁰² P. Alfonso Vagnoni S.I. (1560-1644), piemontese, con nome cinese di Wang Fengsu 王豐肅 e, dopo la persecuzione, di Gao Yizhi 高一志, arriva in Cina nel 1604, operando a Nanchino, dove sarà rettore della residenza dal 1609 al 1616.

¹⁰³ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1962, pp.121-122

¹⁰⁴ *Ivi*, p.112

¹⁰⁵ P. Nicolas Trigault S.I. (1577-1628), belga di Douai, il cui nome cinese è Jin Nige 金尼閣, arriva in Cina nel 1610. Fonda la residenza di Hangzhou 杭州 nel 1611, per poi essere inviato a Roma nel 1612 come procuratore dal Longobardo. In Europa raccoglie risorse economiche e materiali, nonché una grande collezione libraria, destinate alla missione cinese. Torna in Cina nel 1621, morendo ad Hangzhou sette anni più tardi.

¹⁰⁶ Li Zhizao 李之藻 (1565-1630), insieme a Paolo Xu Guangqi e Michele Yang Tingyun, fu uno dei *Shengjiao san zhushi* 聖教三柱石, uno dei pilastri della chiesa cinese. Coadiuvò molto i missionari nella mediazione con le alte cariche cinesi, soprattutto per quanto riguarda gli incarichi del governo verso i gesuiti. Scrisse il *Qing yi xi Xiyang lifa deng shu shu* 請譯西洋曆法等書疏, un memoriale all'imperatore per richiedere che sia affidata ai gesuiti la revisione del calendario.

¹⁰⁷ Yang Tingyun 楊廷筠 (1557-1627) fu uno degli uomini più importanti per la cristianità cinese come Paolo Xu Guangqi e Leone Li Zhizao, insieme ai quali è definito *Shengjiao san zhushi* 聖教三柱石, cioè uno dei "Tre Pilastri della Sacra Religione". Battezzatosi con il nome di Michele nel 1611 dopo un lungo periodo di frequentazione con i gesuiti e,

prese il nome di Michele e sarà uno dei Tre Pilastri della cristianità cinese alle sue origini insieme a Li Zhizao, che era anche suo parente, e Xu Guangqi¹⁰⁸.

Una questione spinosa che Longobardo dovrà affrontare sin da dopo il suo arrivo a Pechino riguarda il rapporto tra portoghesi a Macao e autorità cinesi, che poneva pressione ai missionari gesuiti da entrambe le parti. Come già visto, sin dal loro arrivo a inizio XVI secolo, i portoghesi non hanno mai potuto godere buone relazioni con il popolo cinese e le autorità locali, soprattutto nel Guangdong, principalmente per la propria conduzione del commercio, basato su un sistema molto più articolato rispetto al limitato scenario degli scambi economici del Mar Giallo, nonché per i ben noti rapporti che i portoghesi avevano con il Giappone, diretto concorrente alla Cina per la supremazia dell'area. I governanti Ming, dal canto loro, erano intimoriti dalla presenza ingombrante degli stranieri venuti dal lontano occidente che avevano preso base a Macao. Essi sapevano al contempo che non sarebbe stato semplice estirpare o regolare la presenza portoghese, né con la forza né in via diplomatica. Tale situazione contribuì a creare pressione e sospetto all'interno della classe mandarinale, andando a portare questo sospetto sugli stranieri presenti all'interno dei confini cinesi e quindi sui missionari gesuiti. Di tali tensioni, Longobardo ne aveva avuto già abbondantemente prova nel periodo a Shaozhou, soprattutto nelle varie disavventure avute con le autorità locali, come nelle sofferenze che portarono alla morte di Fr. Huang Mingsha. Il Longobardo stesso, nell'approcciarsi al problema, scriverà, nel novembre del 1612, ai propri superiori a Roma di come “in tutta la Cina si abbia timore dei portoghesi”¹⁰⁹. I mandarini, specialmente dopo la morte di Ricci, si fecero sempre più sospettosi dei gesuiti, denunciandoli come “gente proveniente da Macao”¹¹⁰. In ciò, come in molte altre occasioni, fu preziosissimo il sostegno e l'amicizia del dottor Paolo Xu Guangqi, che consigliò al Longobardo di tenere un basso profilo sulla vicenda, piuttosto che affermare o negare deliberatamente qualsiasi connessione alla colonia portoghese. Longobardo, in accordo con quanto consigliato da Xu Guangqi, istruì i gesuiti delle residenze di evitare i contatti con Macao in pubblico, nonché di farvi ritorno se possibile. Evitando al contempo di far entrare nuovi missionari nei confini cinesi, Longobardo fece ritorno da Pechino al Guangdong nel 1613¹¹¹.

Tuttavia, quanto auspicato da Longobardo era praticamente impossibile, dato che la missione dipendeva economicamente da Macao, oltre ad essere subordinata a quella giapponese. Ciò causò che

in particolare, con il Ricci, al quale darà collaborazione nella stesura del *Zhifang waiji*. Proteggerà vari gesuiti durante la prima persecuzione e farà erigere la prima chiesa di Hangzhou. È autore di vari testi, tra i quali il *Tianshi mingbian* 天釋明辨, un trattato in cui spiega le uguaglianze tra il pensiero confuciano e quello cristiano.

¹⁰⁸ Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'Ing Period (1644-1912)*, Washington, United States Government Printing Office, 1944, vol.II, p. 894.

¹⁰⁹ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 113, f. 266r.

¹¹⁰ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, op. cit., p. 64.

¹¹¹ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 113, ff. 266r, 168r.

prima Ricci e poi Longobardo non potessero prendere decisioni immediate in molte situazioni delicate, dato che erano obbligati a rispettare la gerarchia di comando nel compiere azioni per conto della Compagnia. Proprio per questo motivo, sul solco del metodo utilizzato dal suo predecessore, Longobardo decise di affrontare le necessità strutturali della missione creando la figura del “procuratore della missione”, della quale incaricherà il belga Nicolas Trigault. Attraverso la mediazione del Generale Acquaviva, riesce a ottenere di potere mandare il belga a Roma per raccogliere materiale letterario ed economico per la missione¹¹². Il suo obiettivo era di dotare tutte le residenze della missione in territorio cinese di librerie ricche di volumi provenienti dall’Europa. Richiese quindi, attraverso Trigault, la piena indipendenza per la missione cinese, cosicché da poter avere maggiore autonomia d’azione nell’opera di evangelizzazione di un territorio come quello cinese. Trigault parte il 9 febbraio 1613, arrivando a Roma nel 1614. Porta con sé la *Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina* di Ricci, traducendolo in latino e completandolo durante il viaggio¹¹³. Qui riesce a ottenere l’indipendenza della missione cinese da Acquaviva¹¹⁴, rientrando a Pechino con una grande quantità di libri, tra cui 629 donati dal granduca Cosimo II de’ Medici e 500 da papa Paolo V¹¹⁵, e con un seguito di nuovi missionari reclutati nel suo giro per l’Europa particolarmente esperti in materia scientifica, tra i quali il tedesco Johann Schreck (1576-1630), il boemo Wenceslao Pantaleon Kirwitzer (1588-1626), il milanese Giacomo Rho (1593-1638) e, soprattutto colui che andrà a riformare il calendario cinese secondo il metodo gregoriano, Adam Shall von Bell (1591-1666). Tutti loro saranno tra i più illustri rappresentanti della cosiddetta “generazione dei giganti”.

Ma, proprio quando Trigault è in Europa a ottenere favori per la missione, in Estremo Oriente si registrano le prime grandi difficoltà: il Giappone, con un editto del 1614 dello Shogun Tokugawa Hidetata, bandisce i missionari cristiani dal paese, dando inizio a uno dei più sanguinosi periodi delle persecuzioni cristiane della storia¹¹⁶. Ciò causò importanti disordini per i quadri della Compagnia dell’area, poiché i gesuiti banditi dal Giappone furono costretti a trovare base a Macao, sebbene una parte di essi preferirà restare clandestina, pur andando molto spesso incontro alla morte. L’esilio della missione giapponese fu da sprone su due versanti per Longobardo, poiché innanzitutto, al di là delle concessioni ottenute da Trigault a Roma, aveva acquisito una notevole indipendenza di manovra, non dovendo più dipendere dai superiori del Giappone. Inoltre, l’esilio giapponese riportò all’interno dei

¹¹² A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 15, II, ff. 195-199.

¹¹³ Il titolo originale in latino è *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthæi Ricij eiusdem Societatis com[m]entarijs. Libri V*. Il manoscritto originale di Ricci è tuttora disperso.

¹¹⁴ Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina*, Roma, Desclée & C. – Editori Pontifici, 1969, p. 99.

¹¹⁵ Longobardo, Toro, Failla, *Trattato sui terremoti*, *op. cit.*, p.39; per l’elenco completo delle opere portate dal Trigault cfr. Golvers, *Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca.1650–1750)*, vol.II-III, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2013-2015.

¹¹⁶ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, *op.cit.*, pp.65-66.

quadri missionari gesuiti la percezione che non può esistere alcuna sicurezza dal non venire cacciati dalla Cina. A tal riguardo, Longobardo si premurò di portare ulteriori doni lussuosi provenienti dall'Europa alla corte imperiale, nella speranza di ottenere un certo riconoscimento¹¹⁷. Ciò, però, non bastò ad evitare l'inizio della prima persecuzione anticristiana in Cina: nel 1615 viene nominato come sottosegretario del Ministero dei Riti a Nanchino un mandarino di nome Shen Jue 沈懋 (1565-1624), ortodosso confuciano, apertamente avverso ai gesuiti. Egli inviò alla corte imperiale una serie di memoriali in cui accusava i missionari di tramare una rivolta contro lo Stato e di allontanare i letterati dalla tradizione confuciana, aizzando così l'imperatore Wanli contro i gesuiti¹¹⁸. Allo stesso tempo, fece imprigionare ventitre cristiani della comunità di Nanchino, P. Vagnoni e P. de Smedo (1585-1658)¹¹⁹, che in quel periodo erano i padri presenti a Nanchino, insieme a due confratelli cinesi, loro coadiutori. L'imperatore rispose ordinando l'arresto dei missionari sospettati di sovversione e anti-ortodossia attraverso la promulgazione di un editto imperiale del 14 febbraio 1617¹²⁰, piuttosto che condannarli alla pena capitale e all'espulsione come avvenne in Giappone¹²¹; ciò causò le ire di Shen Jue, il quale fece flagellare i due padri, per poi spedirli a Macao rinchiusi in strettissime gabbie di legno e distruggere la chiesa di Nanchino, fatta erigere dal Vagnoni¹²². In seguito a ciò, la residenza di Nanchino fu smantellata e quella di Pechino fu chiusa, vedendo i padri allora presenti nella capitale subire il medesimo trattamento dei loro confratelli di Nanchino. Nonostante il terremoto che stava attraversando la missione, molti padri riusciranno a restare in Cina, rifugiandosi presso amici letterati e neofiti, continuando così a esercitare i ministeri religiosi per le comunità cinesi. L'impegno dei mandarini alleati, con a capo i Tre Pilastri, fu fondamentale anche in questa occasione. Mentre Shen Jue scatenava la propria battaglia contro la missione, Yang Tingyun, Li Zhizao e Xu Guangqi presentavano scritti, memoriali e trattati a difesa della Dottrina Cristiana¹²³.

P. Longobardo, dopo essersi recato da Nanchino a Pechino per cercare di proteggere la comunità della capitale dalle varie ingiurie e condanne¹²⁴, si sposterà verso lo Shaanxi 陝西, dove fonderà la prima comunità cristiana nel 1619¹²⁵. Troverà, infine, rifugio presso il dottor Michele Yang Tingyun

¹¹⁷ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 113, 461-462.

¹¹⁸ Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina*, op. cit., p. 21.

¹¹⁹ P. Alvaro de Smedo S.I. (1585-1658), portoghese di Nisa, con nome cinese Xie Wulu 謝務祿 e, dopo la persecuzione, Zeng Dezhao 曾德昭, arriva in Cina nel 1610, trovandosi a Nanchino nel momento della persecuzione del 1616, fu Procuratore della missione nel 1636.

¹²⁰ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., 2005, p. 293.

¹²¹ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, op.cit., p. 69.

¹²² Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina*, op. cit., pp.23-24.

¹²³ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, op.cit., p. 69.

¹²⁴ Corradini, "La figura e l'opera di Nicolò Longobardo", in Luini, op. cit., p. 79.

¹²⁵ Longobardo, Toro, Failla, *Trattato sui terremoti*, op. cit., p. 39.

a Hangzhou¹²⁶, dove nel dicembre 1617, per concessione di P. Vitelleschi (1563-1645)¹²⁷, fa la ‘professione dei quattro voti’ nelle mani di Cattaneo, in quel momento rettore di quella residenza¹²⁸. La dimora di Yang Tingyun sarà da rifugio per altri gesuiti sia europei che cinesi, diventando la base strategica per la missione clandestina¹²⁹. In questo periodo di clandestinità Longobardo si impegnerà per una questione molto cara a Ricci, ovvero la ricerca di presenze cristiane in Cina antecedenti alla presenza gesuita, in particolare riconducibili alla seconda metà del I millennio d.C. Si recherà quindi, accompagnato da un confratello cinese, da Hangzhou verso la provincia dello Henan 河南, in cerca dei “Cristiani della Croce”¹³⁰

La storiografia tradizionale attribuisce la responsabilità della prima persecuzione non solo al mandarino Shen Jue, ma anche all’eccessivo “zelo apostolico” del Longobardo e dei suoi confratelli, tra i quali spicca al riguardo Vagnoni: visti i successi registrati in tutte le residenze che andavano nascendo, non si riteneva più necessaria la cautela utilizzata nell’evangelizzazione durante il periodo ricciano, tanto che il Longobardo aveva in progetto di fare richiesta all’imperatore per la liberalizzazione del culto cristiano¹³¹.

A portare speranza e maggiore ordine alla missione cinese sarà il ritorno dall’Europa nel 1619 del procuratore Trigault insieme agli otto missionari reclutati in Germania, Italia e Portogallo. Insieme ad essi giungevano a Macao le tanto agognate risorse finanziarie e librerie. Con Trigault arrivava l’ordine di Acquaviva sulla divisione tra la Vice-Provincia di Cina, che diventava indipendente, e quella giapponese, entrambe riunite insieme ad altre vice-province nella Provincia d’Asia. Riguardo quest’ultimo fatto, se da un lato sarà visto come un’occasione per una maggiore efficienza amministrativa e missionaria da parte di Longobardo e dei gesuiti in Cina, sarà invece visto come tradimento dai confratelli esiliati della provincia del Giappone.

In seguito all’indipendenza, la missione, seppure clandestina, affronterà una forte fase di rinnovamento che troverà il suo momento più rilevante nel 1621. I gesuiti di Cina discuteranno dei nuovi regolamenti per la vice-provincia, riguardanti i rapporti con Macao, la condotta e la gerarchia per le residenze. Verrà introdotta la carica di Vice-Provinciale, che prenderà il posto del Superiore della Missione e che dovrà tenere conto del Visitatore presente a Macao. Altro tema di importante dibattito sarà il metodo missionario più adatto per il popolo cinese, rapportato alla cultura e agli usi

¹²⁶ Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina, op.cit.*, p. 24.

¹²⁷ P. Muzio Vitelleschi S.I. (1563-1645), è stato il sesto Preposto Generale della Compagnia di Gesù, succedendo a P. Acquaviva nel 1615.

¹²⁸ A.R.S.I., *Lus.*, 4, ff. 101, 103.

¹²⁹ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 17, f. 84r.

¹³⁰ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty, op. cit.*, p.196.

¹³¹ E.Corsi, “LONGOBARDO, Niccolò”, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Vol.65, Roma Istituto della Enciclopedia italiana Treccani 2005, p. 716.

presenti nell'immenso territorio del Celeste Impero. Proprio in seguito a quest'ultima tematica si verrà ad aprire la Questione dei Riti, destinata a tenere banco per diversi secoli a venire e di cui si tratterà nel capitolo successivo.

L'esperienza di superiore della missione di Longobardo continuò nella clandestinità fino al 1622, anno in cui si conclude la persecuzione, in coincidenza con la conclusione del suo mandato dalla carica di superiore, che passerà a P. da Rocha, che diverrà il primo Vice-Provinciale. Tuttavia, la morte nel 1623 proprio di quest'ultimo, che verrà sostituito nel suo ruolo da P. Manuel Diaz jr. (1574-1659), lo porterà a Pechino a sostenere la residenza pechinese.

Arriverà alla capitale, dove era già presente dal 1621 P. Diaz jr., nel gennaio 1623 accompagnato da P. Schall von Bell, stabilendosi nella dimora che acquistò Ricci nel 1605 nella parte nord della città¹³². Qui sarà impegnato nell'evangelizzazione attraverso la scienza, con alcuni importanti incarichi assegnatigli dalla corte imperiale e dal governo. Il Ministero della Guerra gli richiese l'elaborazione di nuove armi da fuoco sul modello occidentale, in particolare cannoni. Ricevuto presso il Ministero insieme a Diaz jr., venne loro richiesto se fossero esperti in materia balistica e se potessero ottenere per l'esercito cinese i cannoni portoghesi. Longobardo, inizialmente contrario a causa della natura del compito, si convinse grazie all'intervento del dottor Leone Li Zhizao, andando così ad intraprendere in nuovi studi di balistica e chimica e riuscendo in tal modo a ottenere il permesso di residenza a Pechino¹³³. Venne inoltre incaricato nel settembre 1629, grazie all'apporto di Li Zhizao e Xu Guangqi, della revisione del calendario insieme a P. Johannes Schreck, compito che, però, non riuscì a completare a causa della morte del dottor Leone e di Schreck: saranno P. Schall von Bell e P. Rho a portare a termine questo importante compito nel 1639¹³⁴.

Nel 1636 Longobardo muove verso Jinan 濟南, nello Shandong 山東, in visita a un nipote di Xu Guangqi. Qui fonderà, all'età di 71 anni, una nuova residenza. Continuando a evangelizzare, come fece in origine a Shaozhou, nelle campagne e continuando a confrontarsi a viso aperto con gli avversari, tanto da porsi in difesa della dottrina cattolica in pubblici dibattiti con rappresentanti delle altre religioni¹³⁵. Procederà a fare visita annualmente alla missione dello Shandong, dovendo continuare a reggere quella di Pechino a causa del grande impegno profuso da Schall e Rho nella modifica del calendario. Saranno molti i pericoli a cui andrà incontro sia a causa dell'età che per la continua instabilità politica del periodo. Infatti, nel 1641, all'età di ottantadue anni, cadrà vittima di banditi che lo rilasceranno solo grazie all'intervento di un principe della famiglia imperiale di stanza

¹³² Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, op. cit., p.187

¹³³ Corradini, "La figura e l'opera di Nicolò Longobardo", in Luini, op. cit., p. 80.

¹³⁴ Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina*, op. cit., pp. 48, 50.

¹³⁵ Po-Chia Hsia, "Christian Conversion in Late Ming China: Niccolò Longobardo and Shandong" in *The Medieval History Journal*, n.12, 2, 2009, pp. 275-301.

a Zhengzhou 鄭州¹³⁶. Questo incidente va a inserirsi nel contesto dell'imminente caduta della dinastia Ming. Lo troviamo al di fuori della capitale insieme a P. Francisco Furtado (1589–1653) all'imminente arrivo delle armate mancesi del 1644 a Pechino, dove resterà, tra i missionari, solo P. Schall von Bell. Nel 1649 il cuneese P. Giovanni Francesco Ferrari (1609-1671) prese il suo posto alla guida della missione dello Shandong ma è probabile che Longobardo abbia continuato le proprie visite annuali a Jinan fino a pochi anni prima della morte.

Troverà la morte a novantun anni a Pechino nel 1656 in seguito a una caduta, mentre già si era insediata la nuova dinastia Qing, dopo cinquantotto anni trascorsi in Cina, senza mai fare ritorno in Europa. L'imperatore Shunzhi destinò trecento *tael* per la costruzione di un suo monumento nel cimitero di Zhalan¹³⁷.

¹³⁶ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, *op.cit.*, p. 307.

¹³⁷ Oggi non presente, in quanto non ricostruito dopo la distruzione del cimitero nel 1900; cfr. Longobardo, Toro, Failla, *Il Trattato sui terremoti*, *op. cit.*, p.48

CAPITOLO III

I GESUITI IN CINA, SCENZIATI E MISSIONARI: TRA LA RIFORMA DEL CALENDARIO E LA QUESTIONE DEI RITI

III.1 La strategia missionaria di Ricci: la tolleranza e la cultura quali strumenti di mediazione

La Missione guidata da Ricci aveva avuto, sin dai suoi albori, una netta natura evangelico-scientifica, trovando la sua realizzazione principale nei centri del sapere e della cultura. La spinta data dal maceratese alla porta d'ingresso per la Cina si appoggiava sui libri, le icone, i quadri e, soprattutto, le conoscenze che egli portava da quel remoto continente da cui arrivava, ovvero l'Europa. Ricci, con il fondamentale supporto di Valignano prima e di Xu Guangqi 徐光啓 poi, aveva elaborato una strategia missionaria che avrebbe determinato le sorti dei gesuiti in Cina per il XVII e XVIII secolo. Questa strategia viene impostata da Ricci nelle quattro direttrici principali elaborate da Nicolas Standaert (2001)¹³⁸.

La prima è la politica di adattamento alla cultura cinese, che caratterizzerà sin da subito il motivo di successo dell'azione ricciana¹³⁹. Egli, a differenza dei missionari degli altri ordini, colse subito la necessità di adattare l'approccio agli ambienti locali, andando prima a indossare gli abiti dei bonzi buddhisti, per poi adottare l'abbigliamento e gli stili di vita dei letterati confuciani.

La seconda direttrice indicata da Standaert punta sulla cosiddetta evangelizzazione "dall'alto verso il basso", che portò lo sforzo missionario dei gesuiti soprattutto verso le classi più elevate della società cinese, a partire dall'imperatore in persona. Questo concetto faceva leva sull'idea secondo cui nel momento in cui i missionari sarebbero riusciti a convertire al Cristianesimo l'imperatore, la sua corte e l'élite dei letterati, l'intero paese, se non tutto l'Estremo Oriente, avrebbe abbracciato la dottrina cristiana.

Il terzo punto su cui fare leva per i missionari sarebbe la propaganda indiretta fatta attraverso la scienza e la tecnologia europea, col fine di ottenere l'attenzione delle classi cinesi più acculturate. Tra i primi episodi in merito sicuramente è da ricordare l'introduzione di doni presentati all'imperatore il 27 gennaio 1601, tra i quali due orologi di diverse dimensioni, un atlante geografico redatto dal cartografo Adamo Ortelio (1527-1598), due prismi in vetro e un clavicembalo portatile da

¹³⁸ Von Collani, "Missionaries", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., pp. 310-311.

¹³⁹ Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan: From his appointment as visitor until his first departure from Japan (1573-1582). pt. 1. The problem (1573-1580)*, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1980, pp. 325-327.

tavolo, oltre a vari testi ed icone religiose¹⁴⁰. A ciò è da aggiungere il lavoro di traduzione di testi scientifici europei che si appresteranno a compiere i gesuiti da Ricci in poi, il quale sarà da pioniere in particolare con la traduzione degli *Elementi* di Euclide¹⁴¹ composta in collaborazione con il dottor Paolo Xu Guangqi nel 1607 a Pechino¹⁴². Queste componenti contribuiranno a creare una rete di relazioni tra i missionari e i letterati cinesi che porterà anche alla conversione di esponenti importanti quali i famosi “Tre Pilastri”.

La quarta, ed ultima, componente strategica missionaria punta sulla tolleranza e l’apertura nei confronti delle dottrine tradizionali cinesi. Ricci intese sin da subito quanto profonde e ancorate all’interno della società e dell’essenze cinese le antiche dottrine, che avevano permeato il contesto filosofico-religioso cinese prima dell’unificazione imperiale avvenuta con Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (259 a.C.- 210 a.C.) nel III secolo a.C. Egli, pertanto, accostandosi allo studio della storia filosofico-religiosa cinese, se da un lato arriva a rigettare il Buddhismo, il Taoismo e il moderno Neo-Confucianesimo, che vengono ritenuti troppo distanti dalla credenza e della dottrina cristiana, al contempo accoglie gli insegnamenti filosofici del Confucianesimo delle origini.

A tal riguardo, il maceratese riesce a trovare i punti di congiunzione tra la dottrina di Confucio e i dettami del Vangelo e della Chiesa Cattolica, arrivando alla conclusione che la componente confuciana non andasse a interferire o a negare la dottrina cristiana, ma anzi arrivasse a completarla all’interno di un contesto come quello cinese, così differente da quello europeo, dove il Cristianesimo aveva avuto un millennio e mezzo di storia per svilupparsi. Tuttavia, questo atteggiamento non sarà ben accolto da molte frange interne alla Chiesa Cattolica, sia in altri ordini religiosi che tra i gesuiti stessi, tanto che il dibattito arriverà, dopo la dipartita del Ricci, alla cosiddetta “Questione dei Riti”.

Se le prime due direttrici indicate da Standaert caratterizzeranno il periodo iniziale dell’esperienza della Compagnia di Gesù all’interno del Celeste Impero, saranno le ultime due a determinare la maturazione dell’esperienza missionaria in Cina per i gesuiti. Di grande importanza si riveleranno le conoscenze scientifiche importate dall’Europa, soprattutto nei momenti più difficili della missione, come nella persecuzione del 1616-1623. I gesuiti, infatti, tramite i rapporti culturali costituitisi con importanti letterati sia neofiti che non convertiti, riusciranno a ottenere patronati fondamentali oltre che per la loro permanenza in Cina, anche per la propria sopravvivenza.

¹⁴⁰ Fontana, Matteo Ricci. *Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p.199. Ricci, Del Gatto (a cura di), *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 348-349.

¹⁴¹ Gli *Euclidis elementorum libri XV*, opera di P. Cristoforo Calvio (1538-1612), pubblicata nel 1574. L’opera viene tradotta in cinese nei suoi primi sei libri da parte di Ricci e Xu Guangqi con il titolo di *Jihe yuanben* 幾何原本. I restanti libri verranno poi tradotti nel 1857.

¹⁴² Ricci, Del Gatto (a cura di), *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, op.cit., pp. 204, 489-490.

III.2 La scienza e la tecnologia al servizio della causa gesuita

L'utilizzo del sapere scientifico da parte di Ricci, Longobardo e compagni deriva direttamente dall'essenza stessa del loro ordine, la Compagnia di Gesù. La *Ratio Studiorum Societatis Iesu* (1559), ovvero l'ordinamento disciplinato degli studi della Compagnia, sarà colonna spinale della formazione gesuita elaborata sin dai tempi del fondatore Ignazio di Loyola e costituirà una delle armi principali della Chiesa Cattolica nel mettere in atto la Contro-Riforma. Il sistema pedagogico gesuita, che si proponeva per un percorso successivo all'istruzione elementare, si diramava in tre componenti fondamentali: il *trivium*, ovvero la conoscenza assoluta del latino scritto e parlato, gli insegnamenti di logica e un ottimo uso della retorica ciceroniana, mirato alla formazione di stampo "politico"; l'educazione religiosa, attraverso la preghiera, la partecipazione alla messa e la formazione teologica; il coinvolgimento nella cultura laica, concentrata su discipline quali la fisica, la matematica e l'astronomia. In particolare, quest'ultima componente rappresenta una novità all'interno dei quadri della formazione e del tradizionale sapere ecclesiastico¹⁴³.

Sul modello della *Ratio Studiorum*, che si rivelerà sin da subito di enorme successo, si formarono Ricci, Longobardo e tutti i missionari gesuiti in Cina presso i Collegi della Compagnia, in particolare verso il celeberrimo Collegio Romano. A tal proposito, si rivelerà particolarmente congeniale alle finalità dei missionari in Cina il lavoro scientifico del già citato P. Clavio. Egli, insegnante di Ricci al Collegio Romano, sarà il precursore tra i gesuiti nell'approfondire le scienze matematiche, andando anche ad occuparsi della riforma del calendario gregoriano del 1582. Il carteggio che Ricci avrà con il suo insegnante gli sarà essenziale nelle scelte prese in merito agli scambi di materia scientifica con i letterati cinesi. Abbiamo quindi i primi scritti scientifici europei in cinese: oltre al già citato *Jihe yuanben* di Ricci del 1607, il maceratese produce, tra le altre opere il *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 (*Mappa completa di tutte le nazioni della Terra*), ovvero una carta geografica del mondo moderno di cui iniziò la tracciatura nel 1584 e pubblicata diciotto anni dopo nel 1602 a Pechino, e compone in collaborazione con Li Zhizao i trattati matematici, entrambi pubblicati postumi nel 1614, intitolati *Tongwen suanzhi* 同文算指 (*Regole comuni dell'aritmetica*) che prende a modello l'*Epitome Arithmeticae Practicae* (1583) di P. Clavio e il *Yuanrong jiaoyi* 圓容較義, traduzione del *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius* (1570), sempre del Clavio. Rinveniamo anche le opere dei letterati cinesi quali il *Hungai tongxian tushuo* 渾蓋通憲圖說, ovvero la *Spiegazione illustrata della Sfera e dell'Astrolabio*, di Li Zhizao del 1607, il quale trattava delle teorie

¹⁴³ Ferlan, *I Gesuiti*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 44-46.

astronomiche del *gaitian* 蓋天 e *huntian* 渾天¹⁴⁴, e il trattato di matematica del 1608 di Xu Guangqi, *Celiang fanyi* 測量法義 (*Il significato dei metodi di misurazione*), che prende a modello il *Geometria pratica* (1604) di P. Clavio e si concentra sul risolvere i problemi relativi all'uso del quadrante geometrico, il *judu* 矩度¹⁴⁵.

Eppure, l'esperienza di scambi scientifico-tecnologici non terminerà per la Missione cinese con la morte del proprio fondatore. Anzi essa, sotto la guida di Longobardo, intraprese ancora più ardentemente la strada che Ricci aveva tracciato. A sostenere sin dalla morte del maceratese la diffusione scientifica furono, oltre a Longobardo stesso, gesuiti quali Sabatino De Ursis e Giulio Aleni (1582-1649), che furono come Ricci allievi di Clavio, e Diaz. De Ursis per primo, già in una lettera del settembre 1610, sottolineerà la necessità di continuare l'azione in campo scientifico della missione, riportando l'esigenza di lavorare con due mani: la destra impegnata nelle “cose di Dio” e la sinistra impegnata nella divulgazione scientifica¹⁴⁶. L'idea progettuale di De Ursis viene appoggiata dal nuovo superiore Longobardo, che sollecita i suoi superiori sin da subito a inviare materiale atto alla diffusione scientifica e, in particolare, matematica. Le loro intenzioni iniziali, portate avanti con perseveranza anche nei momenti più difficili della missione, serviranno a ottenere uno dei successi maggiori dell'intera presenza cristiana in Cina fino all'epoca contemporanea: la revisione del calendario cinese.

L'occasione, già ricercata da Ricci nei dieci anni precedenti alla sua morte, iniziò a palesarsi quando, il 15 dicembre 1610, in uno dei loro numerosi tentativi di correzione del calendario, gli astronomi di corte dell'imperatore Wanli calcolarono l'inizio dell'eclissi solare con un errore di circa mezz'ora, riportando dati errati anche sulla durata dell'eclissi¹⁴⁷. Ciò causò grave imbarazzo all'interno del Ministero dei Riti, che era preposto allo scopo, dato che l'ennesimo errore rappresentava una possibile minaccia all'autorità imperiale. La soluzione parve arrivare dal dottor Paolo Xu Guangqi che, rappresentando una delle figure cristiane più influenti all'interno della classe dei funzionari, propose per la correzione del calendario la collaborazione dei gesuiti europei. Egli presentò un memoriale alla corte imperiale, che trovò il parere positivo ma, al contempo, fu fortemente osteggiato dai funzionari di corte, contrari al coinvolgimento di stranieri in questioni riguardanti l'affare pubblico statale. Pertanto, il memoriale non ricevette risposta.¹⁴⁸ Un secondo

¹⁴⁴ Henderson, “Ch'ing Scholars' Views of Western Astronomy”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1986, vol. 46, n.1, p. 133.

¹⁴⁵ Huang Yinong 黃一農, “Hongyi dapao yu Ming Qing zhanzheng: yi huopao cezhun jishu zhi yanbian wei li 紅夷大砲與明清戰爭——以火砲測準技術之演變為例”, in *Qinghua xuebao* 清華學報 (Tsing Hua Journal of Chinese Studies), 1996, vol. 26, n. 1, pp. 37-40

¹⁴⁶ D'Elia, “Echi delle scoperte galileiane in Cina, vivente ancora Galileo (1612-1640)” in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche*, 1946, vol. 1, pp. 5-6.

¹⁴⁷ Bernard, *Matteo Ricci's scientific contribution to China*, Westport, Hyperion Press, 1973, p. 69.

¹⁴⁸ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 291.

memoriale verrà presentato alla corte imperiale da Li Zhizao nel 1613, affinché tre gesuiti della missione fossero impegnati nella riforma¹⁴⁹. Anche questo memoriale restò senza risposta. Anzi, è probabile che sia da attribuire anche alle richieste di Xu Guangqi e Li Zhizao il crescente risentimento dei letterati ostili ai gesuiti, che porterà alla persecuzione di Shen Que 沈淮 (?-1624)¹⁵⁰.

Contemporaneamente, nonostante le difficoltà del caso, De Ursis, con il sostegno di Longobardo, decise di iniziare a studiare il calendario cinese, andando a studiarne le modifiche per un'eventuale normalizzazione con quello occidentale, come riporterà in una relazione al Vice-Provinciale di Cina e Giappone, P. Francesco Pasio¹⁵¹. Gli farà eco Longobardo nelle sue richieste al generale Acquaviva del 23 novembre 1610 e 21 novembre 1612, in cui chiederà sempre più insistentemente risorse a sostegno della missione, soprattutto per quanto riguarda la diffusione culturale e scientifico-matematica¹⁵². Tuttavia, le richieste di Longobardo necessitavano di passare dall'approvazione del Vice-Provinciale Pasio, che a sua volta si sarebbe dovuto mobilitare con i superiori a Roma. Pasio, però, rimase sordo alle richieste di Longobardo, come nel memoriale che quest'ultimo presentò il 20 novembre 1612 al proprio superiore¹⁵³. Divenuto ormai insofferente alla situazione, il gesuita siciliano deciderà di rivolgere le proprie richieste in maniera formale ai propri superiori a Roma nel 1613, come si vede nella lettera del 14 maggio rivolta a P. Acquaviva¹⁵⁴. In quest'ultimo carteggio, Longobardo, rinnovando le proprie richieste, presenta le necessità della missione cinese, che sono ben diverse dalla propria controparte in Giappone e che, pertanto, dovrebbe essere separata dalla missione giapponese, col fine di ottenere l'autonomia per un'eventuale Vice-Provincia di Cina. Inoltre, egli presenta l'intenzione della creazione della figura del Procuratore della Missione, per la quale avrebbe scelto P. Trigault, il quale avrebbe avuto il compito di andare in Europa per ottenere ciò che la missione avrebbe avuto necessità. Probabilmente Longobardo non avrebbe avuto l'autorità all'interno dei quadri della Compagnia di avanzare tali richieste né tantomeno di mandare Trigault in Europa come suo inviato ufficiale. Tuttavia, la scelta del superiore di Cina si rivelerà fondamentale per la maturazione della cosiddetta "Generazione dei Giganti".

Trigault parte dal porto di Macao nel febbraio 1613, giungendo a Roma con le istruzioni di Longobardo alla fine del 1614. Le sue principali incombenze, che discuterà prima con P. Acquaviva e, alla morte di quest'ultimo nel gennaio 1615, con il nuovo generale Vitelleschi, erano di natura teologico-liturgica e amministrativa riguardo allo stato della missione.

¹⁴⁹ Hashimoto, *Hsü Kuang-Ch'i and astronomical reform: the process of the Chinese acceptance of western astronomy 1629-1635*, Osaka, Kansai University Press, 1988, pp. 16-17.

¹⁵⁰ Dudink, "Opposition to Western Astronomy and the Nanking Persecution (1616-1617)", in Jami, Engelfriet, Blue, *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China*, Leiden, Brill, 2001, pp. 191-223.

¹⁵¹ Bernard, *Matteo Ricci's scientific contribution to China*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵² A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 14, ff. 243-244; A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 14, ff. 195-196.

¹⁵³ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 113, ff. 265-282.

¹⁵⁴ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 15, ff. 269-270.

Tuttavia, nei suoi due anni Europei, Trigault si spostò in vari luoghi del continente europeo con lo scopo di raccogliere fondi, libri e strumenti scientifici e, soprattutto, uomini da impegnare nella causa della missione cinese.

In particolare, tra i confratelli che prenderanno parte con lui nel viaggio di ritorno, è da segnalare la presenza di tre gesuiti che avranno un ruolo molto importante nella diffusione del sapere scientifico-matematico: l'italiano Giacomo Rho e i tedeschi Johann Schall von Bell e Johann Terrentius Schreck. Quest'ultimo, medico, botanico, matematico e astronomo, era amico di Galileo Galilei, nonché settimo affiliato dal 1611 dell'Accademia dei Lincei. Egli, consapevole della possibilità di essere destinato alla correzione del calendario cinese, espressagli da Trigault, si mise in contatto con Galilei, per ricevere dallo scienziato pisano suggerimenti e materiali utili allo scopo. Tuttavia, non ricevette alcuna risposta soprattutto a causa delle frizioni già in atto nel 1616 tra Galileo e la Curia romana, nella persona del cardinale gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621), riguardo alla divulgazione delle teorie copernicane¹⁵⁵. Trigault, con il seguito delle risorse finanziarie e dei confratelli reclutati, partirà da Lisbona il 15 aprile 1618, giungendo a Macao il 22 luglio 1619.

Rientrato in Cina, Trigault troverà la missione clandestina a causa della persecuzione di Shen Que. Egli, infatti, ne venne a conoscenza soltanto una volta arrivato a Goa il 4 ottobre 1618¹⁵⁶: se la notizia della disastrosa situazione che stavano attraversando Longobardo e compagni fosse arrivata prima in Europa, Trigault non avrebbe ottenuto certamente quanto necessario né dai superiori e delle autorità ecclesiastiche a Roma né le generose elargizioni che ebbe dalle corti europee.

Sarà proprio l'arrivo di Trigault a riportare speranza alla missione, che rischiava ormai di cedere sotto i colpi di Shen Que. Mentre il gesuita belga era in Europa, infatti l'opera di divulgazione scientifica dei gesuiti dovette interrompersi non solo per la persecuzione, ma anche per le interferenze provenienti dai confratelli del Giappone. Un esempio ne è l'editto promulgato nel 1615 dal provinciale del Giappone e della Cina, P. Valentim Carvalho (1560-1630), che proibiva ai gesuiti in Cina di insegnare matematica e filosofia, nonché di impegnarsi in qualsiasi progetto di correzione del calendario¹⁵⁷. Il decreto non ebbe conseguenze, poiché Carvalho fu presto spostato ad altro incarico. Questo episodio dimostra le divisioni interne alla provincia, che verranno superate con la divisione delle due missioni, ma, soprattutto, riporta a pieno il clima che si stava creando all'interno della Compagnia e degli ambienti cattolici per l'ormai imminente "Questione dei riti".

I nuovi missionari arrivati con Trigault, però, garantirono forze fresche a sostegno delle residenze, e l'autonomia tanto auspicata da Longobardo consentirà alla missione cinese di realizzare quegli

¹⁵⁵ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 292.

¹⁵⁶ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, op. cit., p.176.

¹⁵⁷ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 293.

ambiziosi disegni tracciati da Ricci per primo. Nella clandestinità, la missione, ormai divenuta Vice-Provincia, fissa la propria struttura interna e i propri regolamenti, andando a dare una concreta progettualità anche e soprattutto sul piano degli insegnamenti secolari, rimettendo al centro l'obiettivo della correzione del calendario.

III.3 La riforma del calendario e gli studi astronomici

Schreck, arrivato a Pechino insieme a Longobardo nel 1623, poco prima di Schall von Bell e Rho, si dedicò agli studi scientifici. Insediatosi nella capitale con i confratelli come esperto militare per conto del Ministero della Guerra, si presentò alla corte, entrando in relazione con molti funzionari di alto rango, presentando alcuni degli strumenti astronomici portati dall'Europa. Andò quindi a calcolare con esattezza la durata dell'eclissi solare del settembre 1624, che descrisse in un breve trattato. I suoi risultati vennero stampati da Xu Guangqi, il quale li presentò al Ministero dei Riti¹⁵⁸. Proprio attraverso Xu Guangqi si arriverà a una svolta definitiva sull'impiego dei gesuiti nella riforma del calendario. Nel 1623 gli fu offerta la carica di vicepresidente del Ministero dei Riti, che però rifiuterà, preferendo restare al di fuori delle cariche pubbliche dopo il periodo della persecuzione. Solo nel 1628, con l'avvento al trono dell'ultimo imperatore Ming, Chongzhen 崇禎 (1611-1644), Xu Guangqi ritornerà all'interno dei pubblici uffici¹⁵⁹. Prendendo la carica precedentemente rifiutata di vicepresidente del Ministero dei Riti, mise in campo delle iniziative volte all'ottenimento dei gesuiti. La più significativa fu una competizione riguardo alla predizione di un'eclissi solare che sarebbe avvenuta il 21 giugno 1629, che vedeva come contendenti tre scuole di astronomia presenti nella capitale, ovvero quella cinese, detta anche *datong* 大統¹⁶⁰, quella islamica e quella occidentale, rappresentata dai gesuiti. I calcoli delle prime due scuole si rivelarono errati, mentre le previsioni dei gesuiti, condotte prevalentemente da Schreck, furono esatte. Il Ministero dei Riti, per opera di Xu Guangqi, pubblicò i risultati, andando a mettere ancora più pressione sulla corte imperiale per l'assegnazione del compito ai gesuiti¹⁶¹. Alla richiesta dell'imperatore di spiegazioni riguardo ai risultati corretti riportati dai gesuiti rispetto agli scienziati delle altre scuole, Xu Guangqi redasse un

¹⁵⁸ Engelfriet, *Euclid in China: The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998, p. 335.

¹⁵⁹ Yang, "HSÜ Kuang-chi 徐光啓", *ad vocem*, in Hummel, *Eminent Chinese of the Ching period (1644-1912)*, Taipei, Literature House, 1964, p. 317.

¹⁶⁰ Il Ministero dei Riti cinese era diviso in quattro divisioni per quanto riguarda la parte scientifico-astronomica: *tianwen ke* 天文科 (la divisione astronomica), *louke ke* 漏刻科 (la divisione per la clessidra), *datong ke* 大統科 (la divisione per il calendario) e *huihui ke* 回回科 (la divisione degli Hui, ovvero del calendario islamico). Cfr. Shi Yunli 石云里, "Islamic Astronomy in the Service of Yuan and Ming Monarchs", in *Suhayl. International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation*, vol. 13, 2014, p. 34.

¹⁶¹ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, *op. cit.*, p. 208.

rapporto ufficiale. Egli incolpò degli insuccessi delle due scuole non tanto i matematici che operarono il calcolo, quanto i sistemi che essi avevano utilizzato. Questi sistemi, infatti, impiegati per secoli, sebbene funzionali al tempo del loro concepimento, con il passare del tempo si sarebbero rivelati certamente incompleti¹⁶².

Al rapporto di Xu Guangqi seguì la risposta dell'imperatore che incaricava il letterato della riforma del calendario. Con un editto imperiale del 1° settembre 1629, veniva costituito il *Liju* 曆局, l'Ufficio del Calendario, a cui venne posto a capo Xu Guangqi, con il fine di riformare il calendario cinese secondo il calcolo europeo¹⁶³. In un secondo memoriale inviato tramite il Ministero dei Riti, Xu richiese all'imperatore di necessitare l'ausilio dei gesuiti all'interno del neocostituito ufficio per portare a compimento la riforma. L'imperatore rispose con un editto del 29 settembre 1629, in cui approvava la richiesta di Xu Guangqi, andando a sancire uno dei passi più importanti nella storia della missione di Cina.

Xu Guangqi scelse come collaboratori all'Ufficio il dottor Leone Li Zhizao, il dottor Filippo Wang Zheng 王徵 (1571-1644)¹⁶⁴, P. Nicola Longobardo e P. Johann Terrentius Schreck. I due gesuiti, seppure formalmente assistenti all'Ufficio, ne furono i reali direttori. L'apparato messo in opera da Schreck per il nuovo incarico fu imponente. Egli, non avendo ricevuto risposta da Galileo, si rivolse all'astronomo Giovanni Keplero, che nel 1627 gli fornì i consigli e le tavole astronomiche necessarie. Schreck, collaborando con Longobardo, impiegò tutti i materiali volti all'opera portati appositamente dall'Europa da Trigault. Ai due gesuiti, inoltre, fu assicurato uno stipendio da parte delle casse imperiali per il proprio mantenimento, oltre a diversi laboratori volti alla sistemazione, costruzione e produzione di strumentazione astronomica¹⁶⁵.

Tuttavia, la straordinaria opera in cui la missione stava per imbarcarsi rischiava di essere minata ancor prima di partire. Infatti, il 13 maggio 1630 muore il principale animatore del progetto, P. Schreck, lasciando solo il sessantacinquenne Longobardo alla direzione della riforma del calendario. Nonostante la grave perdita, Xu Guangqi provvide a nominare Schall von Bell e Rho come sostituti di Schreck, ricevendo il benestare da parte dell'imperatore il 29 giugno 1630. Il tedesco e l'italiano si misero subito all'opera, riuscendo a riprendere in mano tutto ciò che aveva preparato Schreck e

¹⁶² Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, op. cit., p. 209.

¹⁶³ Twitchett, Mote, "The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2", in Twitchett, Faribank, *The Cambridge History of China*, 1978-2015, vol. 8, 1998, p. 832.

¹⁶⁴ Wang Zheng 王徵 (1571-1644) fu uno dei letterati convertiti fondamentali per l'opera gesuita. Originario dello Shaanxi, divenne letterato di corte nel 1622. Si convertì al Cristianesimo nel 1616, ma fu coinvolto attivamente nel supporto alla missione gesuita dal 1625, quando farà la conoscenza di P. Nicolas Trigault. Collaborerà al lavoro di traduzione di molte opere europee da parte dei missionari e sarà autore di un importante trattato di natura teologica sulla possibile integrazione mutua tra Cristianesimo e Confucianesimo, il *Weitian airen jilun* 畏天愛人極論, ovvero *La teoria ultima sul timore del Cielo e sull'amore fraterno tra gli uomini*.

¹⁶⁵ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 296.

lavorando sulle traduzioni dei trattati europei. Però, gli ostacoli per l'Ufficio del Calendario non erano terminati: a pochi mesi dalla morte di Schreck, seguirà, il 1° novembre 1630 a Pechino, quella di uno dei pilastri della Cristianità cinese, nonché uno dei maggiori letterati impegnati nello scambio scientifico-culturale tra Europa e Cina, il dottor Leone Li Zhizao.

Il lavoro di Schall von Bell e Rho continuerà comunque affiancato da più di venti collaboratori cinesi, sia cristiani che non convertiti, e soprattutto da Xu Guangqi, il quale ottenne prima la carica di Ministro dei Riti, poi quella di gran segretario. Eppure, l'8 novembre 1633 la comunità cristiana cinese subirà la più grande perdita dalla morte di Ricci, con la morte del suo "pilastro" più importante, il dottor Paolo Xu Guangqi. Egli, alla sua morte, chiuderà il ciclo del primo periodo della Cristianità cinese, lasciando un'eredità morale e culturale elevatissima alla comunità cristiana, soprattutto per l'influenza che egli ha ricoperto per la nascita e crescita della missione gesuita.

Fino al letto di morte Xu Guangqi di preoccupò della riuscita della riforma del calendario, al punto di inviare il 31 ottobre 1633, otto giorni prima della sua dipartita, due memoriali all'imperatore in cui riportava i progressi del lavoro dell'Ufficio del Calendario, sottolineando il ruolo essenziale dei gesuiti e delle loro conoscenze nella riforma, e andava a indicare il suo successore nella direzione dell'Ufficio, ovvero il letterato cristiano Pietro Li Tianjing 李天經 (1579-1659), il quale fu prontamente nominato a capo dell'Ufficio¹⁶⁶. Egli, seppure meno carismatico del proprio predecessore, portò avanti il lavoro di Xu Guangqi fino al suo compimento.

La stampa dell'opera, iniziata nel 1631, fu ultimata nel 1635, con il titolo di *Chongzhen lishu* 崇禎曆書 (*Libro del calendario dell'epoca Chongzhen*), in 137 volumi. L'opera consisteva di traduzioni in cinese di testi europei, testi originali in cinese e due atlanti celesti¹⁶⁷. I due atlanti, in particolare, vennero intitolati *Chidao nanbei liang zongxing tu* 赤道南北兩總星圖 (*Mappa celeste degli emisferi sud e nord divisi dall'equatore*, 1634), tracciato sull'atlante dell'astronomo gesuita Christoph Grienberger (1580-1636), *Catalogus Veteres Affixarum Longitudines ac Latitudines Conferens cum Nouis* (1612), e *Jianjie zongxing tu* 見界總星圖 (*Mappa delle stelle visibili*, 1631), che integrava le mappe celesti occidentali e cinesi¹⁶⁸. Il *Chongzhen lishu* fu ripubblicato successivamente con alcune correzioni con il titolo di *Xiyang xinfa lishu* 西洋新法曆書 (*Libro del*

¹⁶⁶ Udias, "Jesuit Astronomers in Beijing 1601-1805", in *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, vol. 35, n. 4, 1994, p. 467.

¹⁶⁷ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 297.

¹⁶⁸ D'Elia, "The Double Stellar Hemisphere of Johann Schall von Bell S.J.", in *Monumenta Serica*, vol. 18, 1959, pp. 328-359.

calendario secondo la nuova metodologia occidentale, 1645), che fu curato per l'edizione in 100 volumi da Schall von Bell¹⁶⁹.

Il *Chongzhen lishu* rappresenterà una svolta totale per l'astronomia cinese, presentando strumenti totalmente nuovi provenienti dall'Europa: l'"organon parallaktikon" tolemaico, l'astrolabio tolemaico, il globo celeste, il quadrante, il sestante, il bastone di Giacobbe, il torqueto¹⁷⁰.

Questi strumenti vennero ricreati secondo le indicazioni e gli studi portati da astronomi europei quali Tolomeo, il tedesco Johannes Müller da Königsberg "Regiomontano" (1436-1476) e il danese Tycho Brahe (1546-1601). Saranno proprio gli studi di Brahe, che verranno canalizzati nel sistema "ticonico", ad essere faro dei gesuiti per il loro lavoro nei grandissimi cambiamenti in corso in Europa in materia astronomica.

Infatti, l'opera di riforma dei gesuiti in Cina si pone cronologicamente all'interno della lotta tra il sistema geocentrico e quello eliocentrico: le nuove teorie copernicane stavano spazzando via il vecchio sistema tolemaico. Le autorità ecclesiastiche si posero come principale difesa del vecchio sistema, condannando l'eliocentrismo e contrastando l'opera di Galileo.

I missionari della riforma del calendario erano al corrente delle nuove teorie, ma, pur condividendole, non potevano aderirvi. Presentarono quindi ai cinesi il sistema ticonico, il quale teorizzava che i cinque pianeti fino ad allora conosciuti (Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno) orbitassero intorno al Sole, il quale, insieme alla Luna, orbitava a sua volta intorno alla Terra, che rimaneva comunque il centro dell'Universo.

Ponendosi tra eliocentrismo e geocentrismo, le teorie di Brahe rappresentarono il modello ideale per i gesuiti in Cina, poiché, seppure incorretto, non andava a inficiare negativamente sui calcoli, anche grazie all'impegno di tavole astronomiche avanzate e strumenti molto più efficaci rispetto a quelli utilizzati dai cinesi.

Il sistema ticonico venne mantenuto in Cina fino a quando, nel 1761, le teorie copernicane furono presentate attraverso il *Kunyu quantu* 坤輿全圖 (*Mapa completa del Mondo*) di P. Michel Benoist (1715-1774). Ritroviamo le teorie ticoniche come base dell'intero corpo del *Chongzhen lishu*, soprattutto in trattati inseriti al suo interno ma scritti precedentemente, quali il *Yuanjing shuo* 遠鏡說 (*Spiegazione del telescopio*, 1626) di Schall e il *Cetian yueshuo* 測天約說 (*Breve trattato sulle misurazioni astronomiche*, 1628) di Schreck, che introducevano ai cinesi gli studi di Brahe, e il *Wuwei lizhi* 五緯曆指 (*Trattato astronomico sui cinque pianeti*, 1635) di Giacomo Rho, basato

¹⁶⁹ Martzloff, "Space and Time in Chinese Texts of Astronomy and of Mathematical Astronomy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in *Chinese Science*, 1993-1994, n.11, p. 68.

¹⁷⁰ Zhang Baichun 張柏春, "The Introduction of European Astronomical Instruments and the Related Technology into China during the Seventeenth Century", in *East Asian Science, Technology, and Medicine*, n.20, 2003, pp. 101-102.

sull'*Astronomia Danica* (1622) di Christen Sørensen "Longomontanus" (1562-1647), il quale apportava delle piccole revisioni agli studi di Brahe¹⁷¹.

La riforma del calendario rappresenta certamente una delle imprese più grandi della missione gesuita in Cina, portando prestigio e autorevolezza alla figura dei missionari, facilitandoli in tal senso nel lavoro di evangelizzazione in tutte le residenze, che andavano gradualmente aumentando. Al contempo, l'opera non portò i risultati sperati dai propri patrocinanti, i sovrani Ming, che non riuscirono comunque a frenare la decadenza della propria dinastia, che verrà spodestata dai mancesi Qing nel 1644. Malgrado il cambio della casata regnante i gesuiti riuscirono a mantenere il proprio prestigio culturale in campo astronomico, come conferma la nomina di P. Schall von Bell a capo dell'Ufficio astronomico anche sotto i Qing¹⁷².

III.4 La produzione scientifica di Longobardo: il mappamondo, gli scritti di anatomia e la balistica

L'impegno dei gesuiti in campo scientifico, a partire dal ritorno di Trigault dall'Europa nel 1619, si diramò in molte direzioni oltre la riforma del calendario e la ricerca astronomica. Il sapere ottenuto dalla propria formazione accademica permise ai gesuiti di indirizzare la produzione letteraria e culturale su vari rami del sapere. Ciò è sicuramente da inserire nel contesto storico in cui si inserisce la missione, ovvero nel pieno della rivoluzione scientifica che stava prendendo piede in Europa grazie alle nuove scoperte, portate in Cina grazie al contributo dei missionari-scienziati della Compagnia di Gesù.

Un ramo della conoscenza che certamente si sviluppò fu la cartografia, soprattutto in seguito alle grandi spedizioni degli avventurieri europei del XV e XVI secolo. Gli interessi commerciali di quelle che sarebbero divenute le grandi nazioni coloniali, tra le quali Portogallo e Spagna, erano strettamente collegati sia alla rivoluzione del sapere astronomico, per le conferme delle teorie della sfericità della Terra e dell'eliocentrismo, sia, soprattutto, allo stravolgimento e all'ampliamento delle mappe terrestri negli studi dei cartografi europei.

Le nuove mappe che si stavano tracciando in Europa andavano senza dubbio a costituire un punto di contatto tra Oriente e Occidente a disposizione dei gesuiti. Matteo Ricci colse quanto prima l'occasione per aggiornare le mappe cinesi, attingendo ai lavori dei cartografi fiamminghi Gerhard Kremer (1512-1594) e Abraham Oertel (1527-1598). Il maceratese lavorò sulle mappe europee

¹⁷¹ Halsberghe, Hashimoto, "Astronomy", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., p.714.

¹⁷² Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., p. 298.

mettendole a confronto, con l'aiuto di Michele Ruggieri, con quelle cinesi, quali la *Gujin xing sheng zhi tu* 古今形勝之圖 (Mappa della topografia e dei luoghi passati e presenti, 1555)¹⁷³. Attraverso i loro studi, i due gesuiti portarono delle significative correzioni e ampliamenti sia alle carte europee, che a quelle cinesi.

Per queste ultime saranno indispensabili le correzioni sul mondo occidentale, sia per il continente europeo, sia per le nuove scoperte coloniali, mentre le mappe europee furono corrette, soprattutto quelle di Kremer, nella geografia dell'intera area estremo orientale, dal Gange fino all'imboccatura fluviale per Guangzhou.

Le ricerche e il lavoro di Ricci confluiranno nel già citato *Kunyu wanguo quantu* del 1602, che costituirà a lungo un caposaldo della cartografia di provenienza occidentale in Cina. La mappa di Ricci venne riprodotta in numerose versioni, di cui, tra le prime, troviamo il *Liangyi xuanlan tu* 兩儀玄覽圖 (*Mappa del mondo visibile*, 1603) di Li Yingshi 李應試 (1559-1620?)¹⁷⁴.

Tra i lavori dei missionari successivi a Ricci è senza dubbio di notevole importanza il *Zhifang waiji* 職方外紀 (*Geografia dei paesi stranieri alla Cina*) del 1623 di P. Giulio Aleni, un atlante completo di descrizione geografica scritta dei vari luoghi del mondo¹⁷⁵. Altra componente fondamentale nella produzione in campo cartografico fu certamente il mappamondo.

Al riguardo, già nel *Zhifang waiji*, Aleni scriveva: “Poiché la Terra è sferica la sua unica riproduzione accurata sarebbe su una sfera in legno”¹⁷⁶. Probabilmente Aleni, quando scriveva queste parole, era già a conoscenza del fatto che P. Longobardo e P. Diaz Jr. stessero lavorando al primo mappamondo in lingua cinese. Il globo, chiamato in cinese *Diqiuyi* 地球儀, realizzato dai due padri nel 1623 era realizzato in legno su cui era dipinto il planisfero con lacca. Esso aveva un diametro di 59 cm, con una mappatura in scala 1:21 milioni ed era completo di descrizioni iscritte sul globo stesso¹⁷⁷.

Queste iscrizioni vengono riprese dagli studiosi curatori della collezione del British Museum di Londra, dove il globo è oggi conservato, Helen Wallis ed Eric D. Grinstead (1962):

Terra e mare, interconnessi, sono sospesi nel cielo. Ora il cielo sovrasta e circonda completamente la terra, cosicché il cielo sta sempre al di sopra di essa. Tutte le direzioni dalla superficie terrestre ai

¹⁷³ Li Xiaoxiong 李孝聰, *Descriptive catalogue of pre-1900 Chinese maps seen in Europe*, Pechino, Guoji wenhua chubanshe 國際文化出版公司, 1996, pp. 61-62

¹⁷⁴ Li Yingshi 李應試 (1559-1620?) fu un letterato amico di Ricci, battezzatosi con il nome di Paolo il 25 settembre 1602.

¹⁷⁵ Luk, “A Study of Giulio Aleni's "Chih-fang wai chi" 職方外紀”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 40, n. 1, 1977, pp. 58-84.

¹⁷⁶ Tradotto da Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, *Chinois*, nn. 1519-1520.

¹⁷⁷ Wallis, Grinstead, “A Chinese Terrestrial Globe, A.D. 1623”, in *The British Museum Quarterly*, vol. 25, n. 3/4, 1962, p. 85.

cieli sono pertanto rivolte verso l'alto. La terra è come il grosso e torbido tuorlo di un uovo, concentrato in un unico luogo. La concentrazione all'interno di una sfera ha necessariamente un limite, ovvero un punto, il quale è il centro della terra. Pertanto il centro della terra è il punto più basso di questa concentrazione. Tutti gli oggetti che possiedono una massa tendono ad esso per loro natura. Un ago che viene attratto verso il basso in direzione di una calamita rappresenta una spiegazione abbastanza inadeguata a ciò. Gli studiosi cinesi, vedendo unicamente una superficie piatta, dissero che la terra è piatta. Gli occidentali, usando il principio dei paralleli, viaggiarono in lungo e in largo attraverso gli oceani. Alcuni andarono da ovest a est senza interruzione finché non tornarono infine al proprio punto di partenza. Alcuni videro il Polo Nord raggiungere il suo picco, per poi sprofondare nella terra ed emergere come Polo Sud. Alcuni osservarono le differenze [nel tempo in luoghi diversi] durante le eclissi solari e lunari, e notarono che [il tempo trascorso era proporzionale alla differenza di longitudine]. Tramite il confronto scoprirono che la terra era sferica, in corrispondenza ai cieli sopra di essa. Quindi essi presero i poli come riferimento per i meridiani e l'equatore come riferimento per i paralleli, definendo nord e sud e calcolando est ed ovest.

Tutti i paesi del mondo sono stati quindi disposti secondo il numero di *li* in ogni grado di longitudine e latitudine su una mappa piatta, che non dimostra adeguatamente la teoria della terra rotonda. Noi ne abbiamo realizzato un modello a forma di globo sferico¹⁷⁸.

I due gesuiti, andando quindi a fornire le motivazioni del loro lavoro e delle teorie scientifiche che stavano dietro ad esso, rappresentano la mappa terrestre secondo i cinque continenti indicati nelle mappe di Ricci: Europa, Asia, le Americhe, Africa e la Magellanica¹⁷⁹. L'iscrizione continua con una descrizione del telaio su cui è realizzato il mappamondo, che venne posto in asse verticale, seguendo le errate teorie tolemaiche sull'inclinazione assiale della Terra. I due missionari concludono l'iscrizione con un'annotazione di carattere religioso, seguita dalla data, riportata sotto il regno dell'imperatore Tianqi 天啓 (1605-1627), e dalle loro firme in cinese:

“Possiamo quindi collocare l'origine [del cielo e della terra] nel Re della Creazione. Quanto dovremmo porci rispettosamente a questi studi! Terzo mese del terzo anno del regno di Tianqi, gli ufficiali Long Huamin e Yang Manuo 陽瑪諾.”

Il mappamondo di Longobardo e Diaz, pur rappresentando il primo esempio in Cina di globo terrestre in scala, non susciterà l'attenzione sperata nei cinesi loro contemporanea, ottenendo l'attenzione solo di pochi letterati di corte esperti in materia geografica.

Per quanto riguarda la produzione scientifica di Longobardo, seppure inferiore rispetto a quella di altri missionari come Rho o Schreck, si dirama su altri settori della conoscenza. Un discreto contributo

¹⁷⁸ Wallis, Grinstead, “A Chinese Terrestrial Globe, A.D. 1623”, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹⁷⁹ Con questo nome si fa riferimento alla *Terra australis*, l'ipotetico continente che occuperebbe l'intero emisfero meridionale del globo terrestre e la cui esistenza venne postulata per la prima volta nel Medioevo.

da parte di Longobardo è ritrovabile nella produzione di campo medico. Le nuove scoperte di anatomia in Europa da parte di Andreas van Wesel (1514-1564), Bartolomeo Eustachi (1524-1574) e Gabriele Falloppio (1523-1562) andarono a rivoluzionare il sapere medico del vecchio continente, fino ad allora rimasto ai concetti di Aristotele, di Ippocrate e di Galeno.

I gesuiti erano istruiti in maniera completa sui precetti della medicina e della fisica, come previsto dalla formazione della *Ratio studiorum*. Ricci poté quindi trovare molte similitudini tra gli antichi sistemi medici europei. Tuttavia, il primo a introdurre i concetti di medicina occidentale ai cinesi, sia nelle nuove scoperte sia nelle teorie più arcaiche, fu P. Johann Schreck nel 1625 con il *Taixi renshen shuogai* 泰西人身說概 (*Teorie occidentali sul corpo umano*) pubblicato postumo nel 1634 in due volumi. Il trattato di Schreck spiegando, appunto, il sistema medico occidentale, riporta le nuove scoperte anatomiche, arrivando fino a descrivere i processi fisiologici che influenzano la memoria umana. Benché il testo non si possa definire una traduzione di testi occidentali, esso trae certamente ispirazione da trattati europei di medicina, quali il *De Humani Corporis Fabrica Libri Septem* (1543) di Andreas van Wesel¹⁸⁰.

Sarà però nel secondo trattato di medicina occidentale di produzione gesuita che avremo la partecipazione attiva di Longobardo in materia. Nel 1630, infatti, abbiamo la pubblicazione del *Renshen tushuo* 人身圖說 (*Trattato illustrato di anatomia*), frutto del lavoro congiunto di Rho, Schreck e Longobardo. L'opera si presenta in due volumi, dei quali il primo consiste nel trattato vero e proprio, mentre il secondo è composto da ventuno illustrazioni. In particolare, il primo volume va a trattare la struttura del cuore, descrivendo il funzionamento dei ventricoli e delle arterie e di come il sangue scorra all'interno di esso, riportando la nuova teoria delle quattro camere interne al cuore di van Wasel¹⁸¹.

Inoltre, l'opera può essere ritenuta una traduzione del trattato di anatomia parte della raccolta *Thesaurus Chirurgiae* (1610) del medico francese Ambroise Paré (1510-1590). Dai trattati di Paré sono tratte anche due illustrazioni intitolate *Zhengmian quanshen zhi tu* 正面全身之圖 (*Immagine con veduta frontale del corpo umano*) e *Beimian quanshen zhi tu* 背面全身之圖 (*Immagine con veduta posteriore del corpo umano*)¹⁸².

¹⁸⁰ Holler, "Medicine", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., pp. 787-788.

¹⁸¹ Huang Heqing 黃河清, "'Xinfang' 'xinshi' kao '心房' '心室' 考", in *Zhongguo keji shuyi* 中國科技術語, vol. 22, n. 2, 2020, p. 61.

¹⁸² Holler, "Medicine", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., pp. 787-788. Per la riproduzione delle illustrazioni come riportate nell'opera di Paré e nel *Renshen tushuo* cfr. Yuan Yuan 袁媛, Yan Shiyun 嚴世芸, "Luo Yagu *Renshen tushuo* zaiyi 羅雅谷《人身圖說》再議", in *Study in Philosophy of Science and Technology* 科學技術哲學研究, vol. 34, n. 6, pp. 90-91.

Ma l'ambito del sapere tecnico-scientifico più singolare che vedrà occupato Longobardo è, molto probabilmente, la balistica. I cinesi entrarono a conoscenza dei cannoni di matrice europea attraverso i portoghesi di stanza a Macao, ma per poterne comprendere a pieno il funzionamento sarà indispensabile la mediazione dei gesuiti. I “tre pilasti” saranno particolarmente impegnati sul coinvolgimento dei missionari in questo campo, in virtù anche degli interessi che li legavano alle gerarchie militari e al Ministero della Guerra. Li troviamo, infatti, nel 1620, al lavoro per ottenere cannoni e truppe portoghesi da Macao.

Quest'impellenza, presentata loro dal Ministero della Guerra, era causata principalmente dal crescente clima di instabilità che stava attraversando la Cina in quel periodo, sia per le insurrezioni interne sia per le sempre più numerose scorrerie dei mancesi nel nord del paese. Xu Guangqi, quindi, propose al Ministero della Guerra P. Longobardo e P. Diaz Jr., i quali, pur non potendo realizzare i progetti per i cannoni, riuscirono a ottenere dalle autorità portoghesi a Macao dei pezzi di artiglieria in serie, accompagnati da artigieri portoghesi¹⁸³. In queste trattative saranno impegnati anche Li Zhizao e Yang Tingyun, i quali elargiranno dei fondi per la causa, inviando anche il loro discepolo Michele Zhang Dao 張燾 ad intrattenere le trattative. I quattro cannoni portati da Macao saranno fondamentali in campo di battaglia, aiutando le truppe Ming a sbaragliare gli invasori mancesi che assediavano la città di Ningyuan 寧遠 nel 1626¹⁸⁴.

Una situazione simile si ripeterà nel 1630, quando Xu Guangqi impegnerà Nicola Longobardo e Francesco Sembiase (1582-1649), che in quel periodo si trovava a Jiading 嘉定, vicino Shanghai¹⁸⁵. Essi ottennero dalle autorità portoghesi dieci cannoni, accompagnati da un discreto numero di truppe guidate dal capitano Gonzalez Texeira Correa (?-1632), ai quali si aggiunse, come interprete, uno dei missionari gesuiti esiliati dal Giappone, P. João Rodrigues Tçuzu (1561 o 1562-1633 o 1634)¹⁸⁶. Il piccolo contingente portoghese arrivò in tempo, nella primavera del 1630, per evitare la conquista da parte dei mancesi della città di Zhuozhou 涿州.

La fondamentale presenza dei portoghesi, che vennero anche ricevuti dall'imperatore a Pechino, fece comprendere quanto gli eserciti cinesi avessero necessità di aggiornarsi nella tecnologia bellica, soprattutto tramite lo sviluppo dei cannoni. A tal riguardo venne impegnato nel 1636 Schall von Bell dai regnanti Ming, mentre la vera introduzione tecnica in materia balistica venne effettuata per conto dei sovrani Qing da P. Ferdinand Verbiest (1623-1688).

¹⁸³ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, op. cit., p. 187.

¹⁸⁴ Liu, “The Religiosity of a Former Confucian-Buddhist: The Catholic Faith of Yang Tingyun”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n. 1, p. 39.

¹⁸⁵ Corsi, “SAMBIASE, Francesco”, ad vocem, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 90, 2017.

¹⁸⁶ Yang, “HSÜ Kuang-chi 徐光啓”, ad vocem, in Hummel, *Eminent Chinese of the Ching period (1644-1912)*, op. cit., p. 318.

III.5 La dottrina cristiana post-conciliare in Cina

L'obiettivo principale della missione gesuita in Cina è stato, sin dall'ingresso di Ricci, l'evangelizzazione del Celeste Impero. Il traguardo finale per ogni azione dei gesuiti è sempre stato convertire la popolazione cinese. Se la strategia missionaria dei gesuiti in Cina avrà da un lato un peculiare aspetto divulgatorio scientifico-culturale, che porterà diversi malumori all'interno degli ambienti cattolici esterni alla missione, bisogna anche analizzare l'aspetto teologico-religioso che andrà a caratterizzare il metodo dei missionari di applicare la dottrina cattolica a un contesto tanto diverso da essa quale quello cinese. Infatti, nel contesto della missione gesuita in Cina, è indispensabile comprendere il fondamentale collegamento tra materia di fede e scienza.

Negli ambienti culturali europei, le teorie filosofiche e scientifiche dell'Umanesimo avevano definitivamente accantonato la visione teocentrica del mondo medioevale. Inoltre, la Chiesa Cattolica in Europa stava cavalcando la cresta dell'onda sulle novità portate dalla Controriforma, dal Concilio di Trento e dalla costituzione della Compagnia di Gesù ad opera di Ignazio di Loyola.

Nonostante ciò, questi cambiamenti andarono ad interessare più aspetti quali la funzione della Chiesa stessa nella società europea o aspetti molto controversi della liturgia, delle decisioni tese più a rispondere alla riforma luterana, più di stampo pastorale che teologico. Il Concilio di Trento, infatti, andò a cambiare radicalmente la disciplina dei sacramenti da parte della Chiesa, i metodi di formazione del clero e pose delle regole ben stabilite sulla disciplina del clero, andando a rivedere anche la propria concezione del potere temporale e spirituale. Sul piano teologico, il Concilio invece puntò con forza sul riproporre i dogmi e i principi dell'ortodossia cristiana, modificando la dottrina cristiana quasi unicamente sulla possibilità dell'interpretazione da parte delle autorità ecclesiastiche delle Sacre Scritture.

La dottrina cristiana, infatti, poneva, e pone tutt'oggi, le proprie basi, oltre che nelle Sacre Scritture, nel pensiero elaborato dai Padri della Chiesa, quali Agostino d'Ippona (354-430), Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) e Tommaso d'Aquino (1225-1274).

La visione religiosa dei Padri costituì per i teologi cattolici la base da cui partire per confrontarsi con qualsiasi aspetto della vita umana. Questa base comprendeva i complessi concetti che i gesuiti si troveranno a dover presentare agli occhi dei cinesi da convertire: Dio, la creazione del mondo, gli Angeli, l'Incarnazione di Dio tramite Gesù Cristo, la sua Resurrezione, l'importanza dei sacramenti,

il significato della preghiera, la morale, la vita dopo la morte e le sue componenti, ovvero il giudizio finale, il Paradiso e l'Inferno.

Se vediamo tra tutti questi concetti quello principale, ovvero la figura di Dio, è essenziale capire come il Dio dei cristiani, specialmente nella sua concezione medioevale, non sia una figura astratta e distaccata dal mondo, ma un Dio concreto, onnipresente e onnipotente, partecipe delle azioni del mondo e causa di ogni cosa che esiste, in quanto Dio Creatore, ma soprattutto è un Dio che usa misericordia con chi lo teme e agisce correttamente, mentre castiga coloro che si allontanano dalla retta via indicata dalla Chiesa e dalle Sacre Scritture. Anche la composizione dell'uomo presenta un dato abbastanza rilevante in ambito teologico, specialmente se rapportato alla concezione cinese: l'uomo sarebbe infatti composto di corpo, che a sua volta i quattro elementi naturali (terra, aria, acqua e fuoco), e anima, immateriale e immortale¹⁸⁷.

Ricci, Longobardo e compagni avranno il compito di presentare ai cinesi un sistema teologico molto complesso, anche in virtù della grande differenza tra la dottrina cristiana e il pensiero filosofico-culturale cinese.

La missione di Cina si propone di convertire quelli che agli occhi della Chiesa erano definiti "pagani", termine usato in contrapposizione agli "eretici", ovvero i cristiani non cattolici come gli ortodossi e i protestanti, e agli "infedeli", ovvero gli ebrei e i musulmani. La conversione dei "pagani", cioè coloro che non seguono nessuna delle fedi "abramitiche", sarà una questione che sorgerà in epoca moderna, con la scoperta delle nuove terre in America, Africa e Asia.

Il sistema "pagano" cinese, tuttavia, presenta delle caratteristiche estranee a qualsiasi altro sistema religioso con cui i missionari cattolici dovranno interfacciarsi nel resto del mondo. Ciò a causa del fatto che è impreciso parlare di religione come intesa nel modello occidentale all'interno del sistema sociale cinese. Ricci stesso, approcciandosi alla religiosità cinese come applicata al suo arrivo in Cina, comprese quanto il concetto di religione in senso occidentale fosse estraneo ai cinesi dell'Impero Ming. Egli, infatti, anche grazie agli studi congiunti con il Visitatore P. Valignano, elaborerà una strategia di pensiero secondo cui vi era un punto di contatto tra Cristianesimo e religiosità cinese, che è da ricercare nelle popolazioni indigene dell'antichità, le quali, secondo Ricci, seguivano un sistema monoteistico naturale.

Nell'elaborazione ricciana, i cinesi avevano costituito una religione naturale con l'uso della ragione¹⁸⁸. Confrontandosi con i sistemi religiosi cinesi, Ricci individua tre "leggi": "de' *leterati*",

¹⁸⁷ Standaert, "Theological Background", in *Handbook of Christianity in China*, op.cit., pp. 592-594.

¹⁸⁸ Ricci, Del Gatto (a cura di), *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, op. cit., p. 90.

ovvero il Confucianesimo, “de’ *sciechia*”, ovvero il Buddhismo¹⁸⁹, e “de’ *Lauzu*”, con riferimento a Laozi 老子, il fondatore del Taoismo¹⁹⁰.

Riguardo a queste dottrine, il Buddhismo e il Taoismo vennero definiti da Ricci e dai teologi cristiani come totalmente incompatibili con il Cristianesimo, appellandole come “sette di idolatri e stregoni” di cui era necessario distruggere statue e idoli¹⁹¹. Questo netto contrasto sarà la causa della maggior parte delle contese politico-religiose che i gesuiti dovranno affrontare in Cina, specialmente nel XVII secolo.

Al contempo, Ricci fu meno propenso a rigettare il pensiero confuciano, anche in virtù della strategia di pensiero che aveva elaborato sulla religione cinese delle origini. Ricci e i primi missionari a entrare in Cina osservarono il pensiero e il relativo modo di agire “de’ *leterati*” e ne restarono impressionati a tal punto da avere difficoltà a definirlo “falso”, al pari di Buddhismo e Taoismo. Infatti, la componente umana dominante la formazione cristiana dei gesuiti si trovava molto spesso in concordanza esatta con gli insegnamenti di Confucio¹⁹².

I missionari della Compagnia di Gesù si interfacciarono agli studi dei testi del canone Neo-Confuciano, i *Sishu* 四書, i *Quattro libri*, e andarono a elaborare dei trattati esegetici attraverso cui cercavano di provare la presenza di Dio negli scritti confuciani. Tuttavia, le opinioni in merito alla quieta coesistenza tra pensiero confuciano e dottrina cristiana erano tutt’altro che concordi all’interno degli ambienti cattolici; anzi il dibattito si trasformerà presto in uno scontro a viso aperto negli ambienti ecclesiastici ed anche all’interno della Compagnia di Gesù, uno scontro che molto spesso assumerà connotati anche di natura politica e che prenderà il nome di “questione dei riti”.

Ricci, Longobardo e i gesuiti della missione di Cina si troveranno quindi impegnati su più fronti nella loro opera evangelizzatrice: il fronte interno cattolico per difendere le proprie posizioni di apertura alle tradizioni culturali cinesi; lo sforzo teso alla conversione dei cinesi con le relative difficoltà e complessità dal punto di vista dottrinale; lo scontro feroce con i buddhisti e i taoisti, che spesso avranno anche l’appoggio delle autorità cinesi.

III.6 L’evangelizzazione nei testi scritti: l’impegno teologico-letterario di Longobardo e dei missionari

¹⁸⁹ Il termine *sciechia* sta per *shijia* 釋迦, ovvero la tribù nord-indiana Sakya, di cui faceva parte il Buddha Gautama.

¹⁹⁰ Ricci, *ivi*, p. 93.

¹⁹¹ Standaert, “Theological Background”, in *Handbook of Christianity in China, op.cit.*, p. 598.

¹⁹² *Ibidem*.

L'impresa missionaria in campo evangelico, come per l'opera di divulgazione scientifica, avrà il suo punto di riferimento strategico. La produzione letteraria sarà indispensabile per veicolare la dottrina cristiana. A tal proposito sarà essenziale da parte dei gesuiti imparare bene la lingua cinese e, al contempo, l'apporto che daranno i neofiti, in particolare i letterati come Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Tingyun e i tanti confratelli cinesi che entreranno nel tempo nei ranghi della Compagnia a supporto della missione. I gesuiti, con la loro produzione di libri e manoscritti, si collocano nel filone della fiorente industria letteraria che caratterizzò la Cina del tardo periodo Ming¹⁹³.

A mostrare la reale portata dello sforzo letterario dei missionari gesuiti, sia in ambito scientifico che letterario, sono i numeri degli scritti sia stampati che manoscritti prodotti sino al 1636: si contano 107 titoli, che vanno a comporre un totale di 340 volumi¹⁹⁴. Ricci, Longobardo e compagni avvertirono sin dal loro ingresso in Cina l'esigenza di incanalare nella carta stampata i concetti fondamentali della dottrina cristiana. Fecero ciò in diverse occasioni, modificando il proprio modo di trattare i singoli temi o variando da tematica a tematica in base alle esigenze che si presentavano e, soprattutto, in base a chi si rivolgevano.

Infatti, si vedrà come missionari come Longobardo alterneranno diversi tipi di concetti e modi di scrivere in base al fatto che si rivolgessero, ad esempio, ai letterati di corte a Pechino o se ritenessero più necessario approfondire un determinato tema per la comunità di cui avevano cura per un determinato periodo.

La produzione umanistico-letteraria dei gesuiti può essere distinta tra testi di natura teologica e religiosa e testi umanistici. Ricci sarà il primo ad impegnarsi nel tentativo di riportare la cultura umanistica europea e la dottrina teologica cattolica in lingua cinese, creando anche un modello per le generazioni di missionari future.

Un chiaro esempio della produzione ricciana per quanto riguarda l'ambito umanistico non strettamente legato alla teologia troviamo due scritti molto importanti per quanto riguarda il contesto letterario cinese del tardo periodo Ming, ovvero il *Jiaoyou lun* 交友論, chiamato anche *De Amicitia*, del 1595 e il *Ershiwu yan* 二十五言, le *Venticinque sentenze* del 1605. Questo tipo di scritti ha il chiaro scopo per Ricci di intercettare un pubblico prevalentemente di letterati umanisti, cercando di intercettare gli stessi alla cultura trasmessa dai gesuiti trattando tematiche non legate alla dottrina cristiana.

Il *De Amicitia*, un'operetta morale dedicata al principe di Jian'an 建安, rappresenta la prima opera in cinese del Ricci, stampata in più edizioni tra 1595 e il 1608. Essa tratta attraverso un proemio e

¹⁹³ Chow, "Writing for Success: Printing, Examinations, and Intellectual Change in Late Ming China", in *Late Imperial China*, vol. 17, n. 1, 1996, pp.145-146.

¹⁹⁴ Standaert, "Theological Background", in *Handbook of Christianity in China, op.cit.*, p. 598.

settantasei sentenze del tema dell'amicizia ispirandosi ad autori classici come Orazio, Cicerone, Seneca, Plutarco e Marziale, oltre ad Agostino d'Ipbona ed Erasmo da Rotterdam¹⁹⁵. Sulla scia tematica del *De Amicitia*, P. Martino Martini (1614-1661) scriverà probabilmente nel 1647 il *Qiuyou pian* 球友篇, il *Trattato sull'amicizia*, pubblicato poco dopo la sua morte nel 1661.

L'*Ershiwu yan* invece è uno scritto di natura morale che si pone come traduzione da parte di Ricci dell'*Encheiridion*, il *Manuale* del filosofo greco Epitteto, rimodulandolo in certi aspetti¹⁹⁶. Un'altra importante opera di carattere umanistico è il *Xiguo jifa* 西國記法, *Mnemotecnica occidentale*, scritto da Ricci ma rivisto e pubblicato nel 1625 da P. Alfonso Vagnoni e Zhu Dinghan, che tratta dello studio e dell'uso della memoria nella concezione occidentale¹⁹⁷. Tra le opere degli altri gesuiti di trasmissione del sapere classico-umanistico occidentale troviamo senza dubbio il *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (1624), di P. Francesco Sembiassi e Paolo Xu Guangqi, dove vengono riportate le teorie sull'essenza dell'anima formulate da Aristotele nel *De Anima*. Sempre riguardo al corpus aristotelico abbiamo, ad esempio, il *Huanyou quan* 寰有詮 (1628), traduzione da parte di P. Francisco Furtado di un commentario gesuita sul *De Coelo* del filosofo greco¹⁹⁸, o il *Kongji gezhi* 空際格致 (1633), in cui P. Vagnoni traduce il *De Coelo et Mundo* e il *Meteorologica* di Aristotele.

Prendendo invece in analisi la produzione di carattere religioso è senza dubbio indispensabile partire dal testo che sarà la prima base di catechetica e teologia utilizzata dalle prime generazioni dei gesuiti in Cina durante la loro opera di evangelizzazione: il già citato *Tianzhu jiaoyao*, la *Dottrina Christiana* di P. Matteo Ricci. Chiamata anche con il titolo di *Shengjing yuelu* 聖經約錄, la *Dottrina* era un piccolo volumetto di catechetica pubblicato nel 1605, composto dai fondamenti della teologia cristiana, che verrà utilizzato molto durante la predicazione dei gesuiti.

Questo volumetto, corrispondente a un catechismo sia nella sua forma che nell'uso che ne venne fatto, contiene le preghiere più importanti in cinese (il Padre Nostro, l'Ave Maria e il Segno della Croce), i Dieci Comandamenti, il Credo, i sette sacramenti, le opere di misericordia corporali e spirituali, le otto beatitudini, i sette peccati e le sette virtù capitali. Questo testo, come i molti altri testi catechetici che vennero prodotti successivamente in cinese, fu destinato alla formazione dei catecumeni, come supporto al lavoro dei Padri delle residenze nel percorso di iniziazione cristiana che portava al battesimo, come fece Longobardo durante il periodo a Shaozhou.

¹⁹⁵ Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, op. cit., pp. 134-136. D'Elia, "Il Trattato sull'Amicitia. Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)", in *Studia Missionalia*, vol. 7, 1952, pp.425-515.

¹⁹⁶ Spalatin, "Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheiridion", in *Gregorianum*, vol. 56, n. 3, pp. 551-557.

¹⁹⁷ Standaert, Dudink, "Apostolate through books", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., p. 605.

¹⁹⁸ Il commentario in oggetto fa parte di una serie raccolta nel *Commentarii Collegii Conimbricensis SJ* (1592-1606 ca.).

I fondamentali riportati da Ricci nella *Dottrina* vennero approfonditi in vari testi catechetici successivi: Giacomo Rho si concentrerà sul Padre Nostro con il *Tianzhu jing jie* 天主經解 (1631), sull'Ave Maria con il *Shengmu jing jie* 聖母經解 (1631) e sulle opere di misericordia nel *Aijin xing quan* 哀矜行詮 (1634); P. Diego Pantoja si occuperà del Credo in lingua cinese, con il *Pangzi yiquan* 龐子遺詮 (1609), e dei sette peccati e le sette virtù capitali, con il *Qike* 七克 del 1614; per quanto riguarda l'elaborazione e l'approfondimento sui Dieci Comandamenti troviamo il *Tianzhu shengjiao shijie zhijie* 天主聖教十誡直解 (1642) di Manuel Diaz Jr.; i restanti aspetti teologici espressi nella *Dottrina* verranno ripresi da P. Francesco Brancati nel *Shengjiao sigui* 聖教四規 (1662 ca.)¹⁹⁹. Sull'esempio della *Dottrina* di Ricci, avremo altri catechismi successivamente, volti soprattutto all'iniziazione cristiana dei bambini, come il *Tianzhu shengjiao qimeng* 天主聖教啟蒙 (1619) di P. João da Rocha e il *Tianzhu shengjiao sizi jingwen* 天主聖教四字經文 (1642) di Giulio Aleni.

Se con la *Dottrina Christiana* Ricci andava a concentrarsi sulla spiegazione dei fondamentali della catechetica cristiana, il maceratese si impegnò in un'altra fatica letteraria per spiegare l'essenza del Cristianesimo adeguatamente per il contesto cinese. Fece ciò con il *Tianzhu shiyi*, ovvero il *Vero significato del Signore del Cielo*, del 1603.

Ricci con questo testo dà inizio a una produzione letteraria teologica volta a presentare dei concetti della dottrina e dell'esegetica cristiana totalmente estranei alla cultura cinese. In particolare, egli qui si sofferma sul significato del concetto di Dio all'interno del pensiero cristiano, usando dei concetti razionali per spiegarne l'esistenza.

Proprio nel *Tianzhu shiyi*, Ricci, citando i Classici confuciani, porta la propria teoria di vicinanza tra la visione del mondo della religione cinese dell'antichità e il credo cristiano in Dio.

Appellandosi a Tommaso d'Aquino, il gesuita maceratese afferma come i valori e le prospettive dell'uomo siano condivisibili a prescindere dalle proprie credenze. Il testo, che riprende anche il catechismo in latino di Valignano, intitolato *Catechismus Crhristianae Fidei* (1586), pone le basi dei successivi testi di teologia cristiana applicata al contesto cinese.

Su questo filone troviamo, per quanto riguarda la creazione divina dell'uomo e di tutte le cose, il *Renlei yuanshi* 人類原始 (*L'origine dell'umanità*, 1610 ca.) di Pantoja, il *Wanwu zhenyuan* 萬物真原 (*Sulla vera origine di tutte le cose*, 1628) di Giulio Aleni e il *Zhuzhi qunzheng* 主制群徵 (*Trattato sull'evidenza dell'ordine divino*, 1636) di Schall von Bell. Abbiamo poi il *Tianshen mogui shuo* 天神魔鬼說 (*Trattato sugli angeli e i demoni*, 1610) di Pantoja e il *Shengui zhengji* 神鬼正紀 (*Racconti sugli angeli*, 1633) di Vagnoni, per quanto riguarda l'approfondimento sugli angeli. Il *Yuanran kuiyi*

¹⁹⁹ Standaert, Dudink, "Apostolate through books", in Standaert, *Handbook of Christianity in China*, op.cit., pp. 609-610.

原染虧益 (*Il peccato originale*, 1662 ca.) di P. Inácio da Costa (1603-1666) si propone di spiegare il significato del peccato originale. Verbiest tratterà della distinzione tra bene e male nel *Shan'e bao lieshuo* 善惡報略說 (*Trattato sulla divisione tra bene e male*, 1670)²⁰⁰.

Abbiamo quindi gli scritti sulla descrizione del concetto di anima: oltre al *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (1624) di Sembiasi e al *Xingxue cushu* 性學輟述 (1624/1625) di Aleni, abbiamo una delle principali opere di carattere teologico di Longobardo, ovvero il *Linghun daoti shuo* 靈魂道體說, ovvero il *Trattato sull'anima e le vie dell'esistenza* o *Trattato sull'anima* del 1636.

L'opera, tradotta in tempi più recenti da Henry Benrard (1888-1975) con il titolo di *Dissertation sur la substance de l'âme*, tenta di spiegare il significato del concetto di anima secondo la dottrina cattolica. Longobardo punta sulla mediazione linguistica già dal titolo, dove traduce anima con il termine *linghun*, che sta per sostanza spirituale differente dalle cose concrete. Egli spiega che l'uomo è composto per natura di corpo e anima ed è proprio l'anima a distinguere l'uomo da un oggetto, poiché creata in imitazione di Dio. In questo modo Longobardo dà una chiara definizione del termine *linghun*, elevandolo oltre il significato originale di spirito.

Per Longobardo, l'anima è quella parte dell'uomo che non ha forma, immortale e incorruttibile e, in quanto tale, è la presenza di Dio nell'essere umano. Essa, per propria ascendenza, è quella parte dell'uomo che permette di seguire le vie di Dio. Al concetto di *linghun* viene contrapposto quello di *daoti*, ovvero l'ordine dell'esistenza l'essenzialità dell'essere, con lo scopo di distinguere e separare i due concetti che, secondo Longobardo, vengono spesso confusi nella cultura cinese come coincidenti di significato.

In questo caso viene fatto un quasi esplicito riferimento al Neoconfucianesimo e al concetto da esso introdotto di *li* 理, ovvero il principio razionale su cui si basa l'esistenza, che sarebbe molto più vicino al *daoti* di quanto lo sia il concetto d'anima, il *linghun*. Questi concetti, in definitiva, sono differenti in quanto il *daoti* è più riferibile al creato, mentre il *linghun* tende più al Creatore: sono simili, ma non sono assolutamente la stessa cosa. Longobardo si sofferma, inoltre, sulla creazione dell'anima che riesce a spiegare appellandosi al fatto che Dio è onnipotente e, in quanto tale, non necessita di alcun materiale preesistente per procedere nella creazione di ogni cosa: Dio ha creato l'anima dell'uomo dal nulla e l'ha modellata a sua immagine per crearne l'uomo. L'opera di Longobardo, prima della sua pubblicazione nel 1636 venne esaminata e corretta da Giacomo Rho, Johann Schall von Bell e Francisco Furtado²⁰¹.

²⁰⁰ Ivi, pp. 612-613.

²⁰¹ Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A reinterpretation of the Jesuit approach to Confucianism during the late Sixteenth and early Seventeenth Centuries*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1996, pp. 182-209.

Tra i più importanti testi religiosi di produzione del gesuita calatino troviamo anche il *Sheng Ruosafa Shimo* 聖若撒法始末, la *Biografia di San Josaphat*, uno scritto che racconta la storia di un santo di nome Josaphat. L'opera si pone nel filone delle biografie dei santi avviato dai gesuiti di Cina a partire dal terzo decennio del XVII secolo. La storia venne riportata per la prima volta tra il terzo e il quarto secolo in Europa nel *Vitae Patrum* e venne successivamente tradotta nel *Vita de' Santi Padri* del tredicesimo secolo, opera del domenicano Domenico Cavalca (1270 ca. - 1342).

Il testo tratta di un uomo di nome Josaphat, il figlio di un re indiano del quarto secolo. Dopo la sua nascita, il re, suo padre, ordinò a molti maghi di predire il suo destino: la maggior parte gli annunciarono felicità e longevità. Uno di questi gli riferì che avrebbe ricevuto l'ispirazione divina, dicendo che il principe ereditario seguirà a lungo il Cristianesimo e ne sarà entusiasta. In quel periodo, il re aveva proibito il Cristianesimo in India, così, per impedire che ciò avvenisse, fece crescere il figlio in un grande palazzo, proibendogli di uscire e incontrare altre persone, credendo così che il nome del Cristianesimo non sarebbe giunto all'orecchio del principe. Il principe Josaphat, mentre era in viaggio, incontrò lebbrosi, non vedenti e anziani e incominciò a capire le sofferenze del popolo. Poi incontrò un monaco che aveva ricevuto il consiglio di Dio, il quale disse a Josaphat: Il luogo davvero benedetto sta nella fede in Gesù, convertiti alla vera fede e sull'esempio del principe, i servitori saranno battezzati al Cristianesimo. Il re, venuto a sapere ciò, si adirò e usò una trappola, facendolo diventare re, per allontanarlo dal credo differente. Tuttavia, Josaphat non solo non ritornò sui suoi passi, ma ordinò la conversione dei Templi buddhisti in Chiese e la promozione del Cattolicesimo nel paese. Infine, anche suo padre, il vecchio re, cambiò il suo credo, battezzandosi al Cattolicesimo.

L'opera fa spesso riferimento a testi ed autori della letteratura occidentale quali le *Favole* di Esopo, il poema francese *Lai de l'oiselet* risalente al XIII-XIV secolo o direttamente ai Vangeli, come accade con la "Parabola del seminatore" che ritroviamo nei Vangeli di Matteo (13, 1-23), Marco (4, 1-20) e Luca (8, 4-15)²⁰². La *Biografia di San Josaphat*, come molte altre biografie dei santi in cinese, si propone come fine ultimo di fornire degli *exempla*, dei modelli concreti della teologia cristiana, come rappresentanti del Cristianesimo impersonificato nella vita d'ogni giorno, in modo da portare i convertiti a non scoraggiarsi di fronte alle difficoltà e continuare a seguire il cammino di grazia che avevano intrapreso con il battesimo.

Longobardo sarà, inoltre, autore del *Sishuo* 死說, il *Trattato sulla morte*, del 1630, di cui è presente la traduzione nel capitolo successivo.

²⁰² Yu Sanle 余三乐, "Li Madou de jirenren. Yidali yesuhuishi Long Huamin 利瑪竇的繼任人。意大利耶穌會士龍華民", in *Revista de cultura* 文化雜誌, vol. 91, pp. 113-114

III.7 Il dibattito teologico, tra il nome di Dio in cinese e la questione dei riti

L'apostolato tramite i libri, sia in campo scientifico che teologico, sarà una colonna portante per la strategia evangelica dei missionari gesuiti in Cina, portando alla conversione di un numero considerevole tra i cinesi e, specialmente, tra i letterati. Tuttavia, se guardiamo al di fuori del contesto cinese, la strategia di Ricci, Longobardo e compagni susciterà molte antipatie, specialmente all'interno degli ambienti ecclesiastici. Il dibattito sulla dottrina cristiana e il suo metodo di applicazione al contesto cinese risulterà infatti, seppure necessario, un aspetto scomodo nelle relazioni tra la missione di Cina e la maggioranza degli ambienti cattolici estranei ad essa, includendo anche certe parti della Compagnia di Gesù.

Gli attriti tra i gesuiti di Cina e le frange più ortodosse della Chiesa nasceranno sin dall'ingresso di Ricci in Cina, a causa della modalità di evangelizzazione che contraddistinguerà tutta la sua opera missionaria. Tuttavia, per comprendere il motivo degli scontri teologici che affrontarono i missionari gesuiti è indispensabile analizzare come essi affrontarono certi concetti legati alla dottrina e alla liturgia cristiana in relazione al contesto cinese e, in particolare, al Confucianesimo. Innanzitutto, la natura monoteistica del Cristianesimo, in cui Dio rappresenta una figura tangibile e centrale nella vita degli uomini, si pone come uno dei principali tratti distintivi della religione portata dai gesuiti.

Il monoteismo cristiano viene fatto coincidere da Ricci, come già visto nel *Tianzhu Shiyi*, con la religione cinese dell'antichità, il cui credo riconducibile al Cristianesimo è evincibile dal canone confuciano. Con il Dio cristiano, il *Signore del Cielo*, si vanno a simboleggiare i concetti centrali di riferimento dell'antico culto cinese. In virtù di questo collegamento, i cristiani cinesi avranno l'essenza fondamentale della propria fede nell'adorare Dio, che diventa principio e base di tutto ciò che è il Cristianesimo in Cina. Tuttavia, sarà intorno al concetto di Dio, sia teologicamente e, soprattutto, linguisticamente, che si creeranno i primi attriti, che riguarderanno sia la missione al proprio interno che ambienti esterni ad essa.

Vediamo infatti come la questione traduttologica e linguistica su concetti occidentali e cristiani, come quello di Dio, verso un contesto non-cristiano e cinese terrà banco per svariati secoli dall'arrivo di Ricci in Cina. Il maceratese, entrato in contatto con i testi confuciani ed avendo elaborato le proprie teorie sul collegamento tra culto ancestrale cinese e Cristianesimo, decise di informare i letterati confuciani riguardo al fatto che i termini *Shangdi* 上帝, *Tiandi* 天帝 e *Tianzhu* 天主, utilizzati all'interno del canone confuciano per indicare il *Signore del cielo*, il principio regolatore per ciò che

è sulla terra, non siano altro che alcuni dei differenti nomi con cui Dio viene chiamato in tutte le lingue del mondo²⁰³.

In questo modo, Ricci riusciva a dare una giustificazione di significato all'uso dei termini stessi in cinese per riferirsi a Dio, oltre ad essere più facilmente compreso dai lettori cinesi che si interfacciavano per la prima volta con testi di natura teologico-cristiana, dando un esempio antesignano di quella che Lawrence Venuti (1995) definirà come “domestication”²⁰⁴.

Questa sua capacità, che gli venne riconosciuta da molti letterati, permise ai suoi scritti di essere accettati più facilmente negli ambienti cinesi, particolarmente in quelli confuciani.

La strategia di Ricci, appunto, punterà sull'adattamento nella traduzione della terminologia teologica occidentale al contesto cinese, dove i concetti base del Cattolicesimo vanno a coincidere linguisticamente con i principi del Confucianesimo. Una strategia che, a partire dalla scelta traduttologica del termine Dio, venne contestata o messa in discussione su vari fronti. La discussione principale nacque in seno alla missione stessa dopo la morte di Ricci. Longobardo, diventato superiore della missione proseguì la strategia missionaria del suo predecessore, specialmente in campo scientifico. Tuttavia, nella trattazione delle tematiche di fede, Longobardo si pose in contrapposizione a Ricci.

Bisogna riconoscere che Ricci aveva una preparazione di gran lunga maggiore dei testi del canone confuciano rispetto al suo successore, ma, specialmente ad occhi esterni alla missione, la scelta ricciana di apertura al Confucianesimo poteva apparire assai azzardata in un periodo come quello della Controriforma. Il pericolo maggiore stava, secondo Longobardo, nel fatto che i cinesi, non essendosi mai interfacciati con una religione e una spiritualità come quella cristiana, potessero facilmente confondere concetti tanto diversi dalla loro cultura quali Dio, Anima o Paradiso, portandoli su un piano spirituale meno elevato e più carnale rispetto a quello realmente espresso dalla dottrina cristiana²⁰⁵. Il gesuita siciliano arrivò a questa conclusione, anche in accordo con alcuni confratelli come Sabatino de Ursis²⁰⁶, confrontandosi con i diversi letterati confuciani entrati in contatto con i testi cristiani del primo periodo della missione.

Da ciò l'elaborazione nel 1623 del *Resposta breve sobre as Controversias do Xamty, Tiemxin, Limhoen e outros nomes e termos sinicos*, latinizzato poi con il titolo *De Confucio eiusque doctrina tractatus*, in cui Longobardo dava propria della fondatezza dei suoi timori attraverso le testimonianze dei letterati da lui intervistati: il trattato accusava indirettamente la concezione ricciana, mostrando quanto l'essenzialità concettuale del Cristianesimo fosse ancora lontana da una piena comprensione

²⁰³ Golden, “God’s Real Name is God”, in *The translator*, vol. 15, 2009, p. 378.

²⁰⁴ Venuti, *L'invisibilità del traduttore: una storia della traduzione*, Roma, Armando Editore, 1999, p. 44.

²⁰⁵ Golden, “God’s Real Name is God”, in *The translator*, op. cit., p. 382.

²⁰⁶ Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 31.

e acquisizione da parte dei cinesi, convertiti o meno, non tanto per le intenzioni dei cinesi stessi, ma per come gli fosse stata trasmessa la dottrina cristiana²⁰⁷.

Longobardo non rigettava tanto la forma delle traduzioni utilizzate, quanto il significato strettamente legato al Confucianesimo che esse assumevano. Egli, rigettando fondamentalmente lo stretto legame teorizzato da Ricci tra dottrina cristiana e culto cinese ancestrale, pone il Confucianesimo come una dottrina incompatibile con quella cristiana, in quanto legata a riti idolatri e credenze materialistiche. Egli propone, quindi, un adattamento nelle traduzioni del termine Dio simile a quello fatto in Giappone, dove venne usata la romanizzazione *Deusu* da “Deus”, traslitterando come *Tusi* 徒斯 o, prendendo il termine ebraico “Yehowah”, *Yehehua* 耶和華. Il trattato, tuttavia, non fu ben accolto all’interno degli ambienti dei letterati, causando attriti con molti di essi. Per tale motivo, nacquero tensioni tra i gesuiti della missione che erano contrari alle argomentazioni del trattato di Longobardo e chi ne era a favore.

A tentare di dirimere la questione fu il nuovo Visitatore, il portoghese P. Andrè Palmeiro (1569 - 1635), il quale giunse a Macao nel 1626. Il dibattito aveva diviso la missione in due fazioni rispettivamente rappresentate da Diego Pantoja e Alfonso Vagnoni, che tendevano alla visione ricciana della religione cinese e del Confucianesimo, e da Sabatino de Ursis e João Rodrigues, che invece non accettavano la contrapposizione tra dottrina cristiana e pensiero confuciano. In merito alla questione della traduzione del nome di Dio, de Ursis e Rodrigues riggettavano le traduzioni di *Tianzhu* e *Shangdi*, in quanto troppo vicine a principi confuciani. La controversia portò l’intervento del Generale della Compagnia, Vitelleschi, il quale proibì l’utilizzo del termine *Shangdi* per riferirsi a Dio nei testi religiosi cristiani²⁰⁸.

La questione, tuttavia, si dimostrò tutt’altro che risolta e, per tanto, venne impugnata da Palmeiro, il quale decise di organizzare una conferenza presso Jiading 嘉定 alla quale avrebbero preso parte tutti i missionari per dare una risoluzione definitiva alla controversia. Tutti i missionari presenti concordarono sull’impossibilità di usare, come è accaduto in alcuni casi, semplicemente *Tian* 天 (*Cielo*) per riferirsi a Dio. Il dibattito diveniva decisamente più intricato passando alla possibilità di usare *Shangdi*. A tal riguardo si espressero i Padri più esperti in materia letteraria, avendo una conoscenza più profonda della lingua cinese. Essi, ovvero Alfonso Vagnoni, Giulio Aleni, Nicolas Trigault e Rodrigo de Figueiredo (1594–1642), dopo un’attenta analisi e uno studio accurato si espressero a favore dell’utilizzo del termine *Shangdi*. Tuttavia, è proprio in questo contesto che viene alla ribalta il *De Confucio eiusque doctrina tractatus* di Longobardo, con il suo autore che, in virtù delle testimonianze raccolte tra i letterati, non solo definisce illegittimo l’uso di *Shangdi*, ma rigetta

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, op. cit., p. 87.

in qualsiasi modo anche l'utilizzo di *Tianzhu*²⁰⁹. Le posizioni di Longobardo, supportate da Rodrigues, portarono a concludere la conferenza di Jiading senza aver trovato una risoluzione, con una tensione ancora maggiore tra i missionari.

Il clima di discordia che si era creato si risolse in tragedia: P. Nicolas Trigault il 14 novembre 1628 si tolse la vita. Il Procuratore della missione per conto di Longobardo, nella schiera dei confratelli difensori dell'utilizzo del termine *Shangdi*, non aveva retto alla grande tensione che si era creata in seno alla missione. Il suo stato mentale era infatti inficiato da lungo tempo come testimoniato dal suo confessore Lazzaro Cattaneo, quando scrisse a Palmeiro riguardo al fatto che la "questione riguardante *Shangdi*" lo avrebbe potuto uccidere²¹⁰.

Della condizione di Trigault era a conoscenza anche Longobardo sin da quando lo proponeva ad Acquaviva nel 1612 come Procuratore, elencandone i grandi pregi, ma anche le debolezze, tra cui la sua situazione mentale²¹¹. Il suicidio di Trigault fu accolto con sgomento dalla comunità di Hangzhou, dove si trovava il missionario belga alla sua morte, e dai gesuiti della missione. Tuttavia, Palmeiro, in accordo con i superiori della Compagnia, ordinò che la morte per suicidio di Trigault fosse messa sotto silenzio, evitando totalmente che questa notizia uscisse dai confini cinesi e dai ranghi gesuitici più alti a Roma²¹².

Oltre che all'insabbiamento delle cause della morte di Trigault, Palmeiro si premurò di distruggere le copie prodotte del trattato di Longobardo, col fine di porre da sé una risoluzione definitiva alla questione. Per tradurre il nome di Dio la scelta ricadde sul termine *Tianzhu*: i termini *Shangdi*, *Tian* e altre possibili interpretazioni venivano banditi dall'utilizzo nei testi cristiani in lingua cinese²¹³. Il Vice-Provinciale Diaz si disse soddisfatto della decisione del Visitatore, affermando con sicurezza che la questione riguardante il nome di Dio non si sarebbe riproposta più, o perlomeno non in un breve periodo²¹⁴.

Eppure, le previsioni di Diaz non si rivelarono corrette, né tantomeno funzionarono gli insabbiamenti operati da Palmeiro. Infatti, mentre il suicidio di Trigault, sebbene rimasto sotto silenzio per diverso tempo, è storicamente accertato grazie al carteggio dei gesuiti, risultò che del trattato di Longobardo ne sfuggì alla distruzione almeno una copia che tornerà alla ribalta qualche anno più tardi nel contesto della questione dei riti. Ciò accadde in conseguenza a un'escalation di fatti che aveva portato la missione gesuita di Cina a guadagnarsi diverse inimicizie negli ambienti cattolici.

²⁰⁹ A.R.S.I., *F.G.*, 730-I, f. 12.

²¹⁰ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 161-II, f. 117r.

²¹¹ A.R.S.I., *Iap. Sin.*, 15-II, f. 196r.

²¹² Logan, Brockey, "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens", in *Metropolitan Museum Journal*, vol. 38, 2003, pp. 161-166.

²¹³ Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, *op. cit.*, p. 88.

²¹⁴ A.R.S.I., *F.G.*, 730-I, f. 21v.

Queste inimicizie furono generate innanzitutto dalla politica di apertura di Ricci, contestata, come abbiamo già visto, all'interno della missione stessa ma ancor più da esponenti dell'ortodossia cattolica in Europa venuti a conoscenza della strategia di Ricci. Tra questi ultimi i principali attacchi provennero da esponenti dell'Ordine Domenicano e dell'Ordine Francescano, i quali contrastavano i gesuiti sia per argomentazioni di natura teologica, ma anche per motivi strettamente politici. Infatti, sia i domenicani che i francescani si ponevano nei territori asiatici sotto l'egida della corona spagnola, fortemente avversa a quella portoghese che tutelava i gesuiti nei propri territori coloniali.

Inoltre, la spedizione di Trigault su ordine di Longobardo portò una spaccatura definitiva nelle relazioni tra i missionari di Cina e i gesuiti esiliati dal Giappone. Questi ultimi, capeggiati dal Provinciale Carvalho, contestarono l'insubordinazione di Longobardo nello spedire Trigault in Europa senza l'approvazione dei diretti superiori, nonché si opposero alla scelta di continuazione della politica ricciana di divulgazione scientifica da parte del gesuita siciliano. L'autonomia ottenuta dalla Vice-Provincia di Cina grazie al viaggio di Trigault non farà altro che deteriorare ulteriormente i rapporti tra le due frange di pensiero interne ai ranghi della Compagnia in Estremo Oriente.

La tensione esterna andò aumentando sempre più quando gli ordini avversi ai gesuiti portarono pressioni sempre più insistenti al Papato per ottenere il permesso di proselitizzare in Cina, dato che Gregorio XIII aveva concesso questo diritto esclusivamente ai missionari della Compagnia di Gesù con il Breve apostolico *Ex Pastoralis Officio* del 1585.

Tuttavia, il bando imposto agli altri ordini da Gregorio XIII venne rimosso dalla Costituzione apostolica *Onerosa pastoralis officii cura* di Clemente VIII del 12 dicembre 1600, sebbene per una reale attuazione dei desideri di domenicani e francescani, bloccati dall'entrare in Cina dai divieti di passaggio delle autorità portoghesi a Macao, bisognerà attendere il Breve apostolico *Ex Debito Pastoralis Officii* di Urbano VIII del 22 febbraio 1633²¹⁵.

Con il loro ingresso in Cina, i domenicani e i francescani fecero ancora più pressanti le loro critiche al sistema di evangelizzazione gesuita. Proprio in questo clima sempre più teso tornò a galla il trattato di Longobardo, in un contesto che tratterà una linea netta tra la missione della Generazione dei Giganti e il Cristianesimo di Cina nel ciclone della questione dei riti. Ciò accadrà nel 1666, quando il Ministero dei Riti, per conto dell'imperatore, decise di confinare i missionari cattolici, indistintamente dall'ordine di appartenenza, a Guangzhou, in seguito a pressioni di letterati, quale Yang Guangxiang 楊光先 (1597-1669), apertamente avverso alla riforma del calendario attuata da Schall von Bell.

²¹⁵ Dunne, *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, op. cit., pp. 234-235.

I ventitré missionari gesuiti, francescani e domenicani, in esilio a Guangzhou tra il 1666 e il 1676, organizzarono una conferenza in cui discussero dei riti cinesi, con il fine di trovare una comune strategia di evangelizzazione. Nel corso della conferenza emerse il trattato di Longobardo del 1623 a causa del gesuita francese Jean Valat (1599-1696), in disaccordo con i propri confratelli ancora speranzosi di proseguire il metodo ricciano²¹⁶. Ne entrò quindi in possesso uno dei missionari più avversi alle posizioni gesuite, il domenicano Domingo de Navarrete. Egli, rientrato in Spagna nel 1676, nello stesso anno pubblicò a Madrid il *Tratado Historicos, Politicos, Ethicos y Religiosos de la Monarchia de China*, all'interno del quale inserì il *De Confucio eiusque doctrina tractatus* di Longobardo.

Il trattato fece emergere agli occhi degli europei i dissidi teologici attraversati dai gesuiti di Cina, prendendo in analisi in particolare una visione opposta a quella di Ricci. Lo scritto di Longobardo ebbe ancora più risalto con la sua traduzione in francese del 1701, il *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois, par le R. P. Longobardi, ancien Supérieur des Missions de la Compagnie de Jésus à la Chine*, che polarizzò ancora di più il dibattito anche negli ambienti europei.

Dalla Conferenza di Guangzhou, tuttavia, emerse una chiara situazione: la questione dei riti era ufficialmente iniziata e si sarebbe chiusa solo con l'istruzione della Congregazione "de Propaganda Fide" *Plane Compertum*, approvata da Pio XII nel 1939, che poneva la parola fine all'incompatibilità tra dottrina cattolica e riti confuciani.

²¹⁶ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First translation of the Confucian Classics*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, p. 6.

CAPITOLO IV

LA CONCEZIONE DELLA MORTE IN OCCIDENTE E CINA: I RITI FUNEBRI E IL *SISHUO*

III.1. I riti funebri cinesi di epoca Song e Ming

Nella Cina del XVII secolo, Longobardo e i padri della missione trovarono un panorama variegato per quanto riguarda il mondo religioso-spirituale, su cui svettavano prevalentemente le cosiddette Tre dottrine (*Sanjiao* 三教): il Taoismo, il Buddhismo e il Confucianesimo. Già con Matteo Ricci si pongono le condizioni di relazione tra Cristianesimo e queste tre dottrine: le prime due, ritenute come effettive religioni, furono considerate incompatibili con il pensiero e la morale cristiana e, quindi, i loro seguaci come infedeli da convertire. Ciò non rappresentò un problema per l'operare dei missionari, dato che le due religioni coinvolgevano soltanto la vita privata dei seguaci: basti pensare che vari imperatori furono devoti buddhisti, al pari di molti membri della corte imperiale²¹⁷.

Diverso era il caso del rapporto con il Confucianesimo. Considerato l'ideologia di stato, ad esso aderivano ufficialmente i funzionari statali a tutti i livelli, seguendone i dettami in ogni aspetto della vita pubblica e, soprattutto, nell'amministrazione. I mandarini, infatti, dovevano adeguarsi ai *Cinque classici* del canone confuciano e ai *Quattro libri*, attribuiti a Confucio e ai suoi discepoli. Questi stessi testi erano alla base degli esami di stato per il reclutamento dei funzionari. Per questo motivo, il Confucianesimo non era una dottrina che poteva essere screditata o rinnegata, e tanto meno si poteva andare contro i suoi principi: Ricci, analizzando la dottrina, spiegò ai suoi colleghi e superiori che essa conteneva insegnamenti morali che si potevano adattare alla religione cristiana, dalla carità alla pietà filiale, considerando anche il *Tian* (il Cielo) confuciano, ovvero la massima autorità dell'essere e della storia, alla stregua del Dio cristiano.

Tuttavia, la componente fondamentale del pensiero confuciano sono i riti (*li* 礼), cioè le forme sociali, i rituali antichi e le cerimonie da rispettare nei vari aspetti della società cinese. In Cina, chi non voleva essere visto come un barbaro doveva prendere parte a questi riti. I riti costituirono un vero e proprio problema per i missionari, poiché includevano cerimonie di carattere religioso in onore di Confucio e degli antenati, oltre all'erezione di templi in tutto il Paese. Ricci, nella propria visione tesa alla mediazione tra i costumi cinesi e il Cristianesimo, "giustificò" gli onori a Confucio da parte dei convertiti cinesi come riti civili²¹⁸.

²¹⁷ Corradini, "La figura e l'opera di Nicolò Longobardo", in Luini, *op. cit.*, pp.76-77.

²¹⁸ *Ibidem*.

Di diverso avviso furono però i successori di Ricci, a partire dal Longobardo: egli, studiando i canoni confuciani e vedendo l'applicazione di essi alla vita quotidiana dei cinesi, trovò varie incongruenze con il pensiero cristiano e cercò di porvi rimedio facendone disamine indirette nei propri scritti in cinese riguardo agli usi e al pensiero cristiani, in particolare riguardo a ciò che riguarda i riti funebri.

Tuttavia, per capire gli scritti del Longobardo, è necessario andare analizzare i riti cinesi, in particolare quelli funebri.

Zheng Wang 征王 definisce la Cina come “una nazione di riti e etichetta”, *liyi zhi bang* 礼仪之邦²¹⁹. Di questa definizione, proprio riguardo i riti funebri, è interessante analizzare il primo carattere, *li* 礼, il cui significato è appunto “rito”, nella sua forma tradizionale 禮: esso si compone di due parti principali, *shi* 示 e *li* 豊. Il primo, *shi* 示 è la variante in composizione di 示, il radicale 113, che sta per “manifestazione, dimostrazione” legata anche all’aspetto trascendentale e spirituale. Il concetto di ‘rito d’ offerta’ vero e proprio è invece suggerito dalla componente *li* 豊, che deriva dalla stilizzazione di una coppa contenente primizie o altre offerte sacrificali.

Il rito in epoca imperiale è disciplinato da uno dei *Cinque classici* confuciani, il *Classico dei riti* (*Liji* 礼记), reinterpretato in epoca Song (960-1279) e per i periodi successivi dai teorici del Neo-Confucianesimo, in particolare dal suo massimo rappresentante Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), attraverso i *Rituali domestici* (*Jiali* 家礼), ovvero una raccolta di prescrizioni sui rituali da rispettare nel privato, come i matrimoni, i sacrifici ancestrali e, appunto, i funerali²²⁰. Nel *Jiali*, Zhu Xi definisce il funerale come il rito che rappresenta al massimo una delle virtù confuciane, la pietà filiale (*xiaoshun* 孝顺), in quanto è la massima dimostrazione del rispetto nei confronti del padre al momento della morte. Il *Jiali* riporta un complesso insieme di pratiche da osservare che andavano dal letto di morte fino all’inumazione²²¹. Inizialmente venivano individuate cinque principali figure addette al lutto per il rito funebre: una figura maschile, una femminile, il direttore della cerimonia funeraria, il segretario delle lettere e il segretario dei doni. La famiglia del defunto cambiava i propri abiti e faceva il digiuno durante un periodo di tempo, anch’esso regolato dal *Jiali*. Veniva preparata la bara e annunciata la morte del defunto per lettera a parenti e amici, veniva preparato il corpo del defunto per porlo, infine, all’interno del feretro. La mattina successiva la servitù preparava i vestiti e i sudari per la deposizione

²¹⁹ Zheng Wang 征王, *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*, New York, Columbia University Press, 2014, pp. 43-44.

²²⁰ Standaert, *The interweaving of rituals. Funerals in the cultural exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington, 2008, p. 11.

²²¹ *Ibidem*.

iniziale, chiamata *xiaolian* 小殮, quindi la famiglia faceva oblazioni e sacrifici in onore del defunto, mentre l'uomo e la donna prescelti abbracciavano la salma e piangevano battendosi il petto.

La mattina dopo cominciava la deposizione finale (*dalian* 大殮): la servitù alzava il feretro e lo portava nell'atrio principale della casa, dove avveniva la deposizione del corpo. A questo punto i pianti di lutto terminavano. Il giorno dopo, tutti coloro che erano a lutto indossano i vestiti, calzature e copricapi bianchi per un periodo di tempo dettati dal rapporto tra il defunto e la persona a lutto stessa, secondo cinque dettami di categoria.

Nel periodo successivo, venivano fatti sacrifici due volte al giorno e del cibo veniva offerto al defunto ad ogni pasto. In questo periodo, i parenti e amici, indossando abiti semplici, giungevano alla casa del defunto, per portare il proprio cordoglio con vari doni, come incenso, candele, vino o frutta, denaro e seta. Trascorsi tre mesi e scelta l'ubicazione della sepoltura, la salma veniva inumata e, al momento dell'apertura della fossa, venivano preparati il catafalco, gli oggetti funebri e la lapide: il giorno prima dell'inumazione, i familiari del defunto sollevano il feretro, presentandolo agli antenati e portandolo all'ingresso della casa, per poi sistemarlo, all'alba del giorno dopo, sul catafalco. A questo punto, una processione composta dai familiari del defunto disposti per grado di importanza, i parenti senza obblighi di lutto e, infine, gli ospiti e gli amici, accompagnava il feretro al sepolcro. Ivi giunti, il defunto era seppellito assieme agli oggetti funebri e alla lapide. Veniva quindi officiato il rito finale da un liturgista scelto e per due anni la famiglia doveva continuare le offerte in commemorazione del defunto.

La complessità del rito non ne semplificava certo la diffusione, motivo per cui i cinesi preferivano spesso il rito buddhista, meno complesso e semplificato ulteriormente nei compiti dei familiari per la partecipazione dei monaci. Inoltre, il rito buddhista dava ai familiari maggiore speranza nei confronti, ad esempio, dell'esistenza di una sorta di aldilà (*Xianjin* 先进) mentre Confucio si disinteressava della morte. Nei suoi *Dialoghi* si legge: *Wei zhi shang, yan zhi si?* 未知生, 焉知死? (“Non conosciamo la vita, come possiamo conoscere la morte?”)²²².

Per il Buddhismo, come spiega Tieser, la ritualità funeraria è legata strettamente alla spiritualità e si basa sul postulato che non tutto è perduto con la morte; anzi, i vivi possono persino attenuare la posizione dei defunti nell'aldilà. Nella concezione buddhista cinese, dopo la morte, il defunto necessita di quarantanove giorni per passare dal mondo dei vivi a quello dei morti, rimanendo in uno stato non del tutto umano, la cui condizione si definirà in base al suo karma, ma anche alle preghiere dei vivi in onore del defunto²²³. Tutto ciò, unito alla presenza attiva, consolatrice e di guida dei monaci

²²² *Dialoghi*, XI, 12

²²³ Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1994, p.27.

nei momenti di lutto, permise la grande diffusione del rito buddhista a scapito del canonico rito neoconfuciano.

Questa situazione venne denunciata nel tardo periodo Ming da una minoranza di notabili (*shenshi* 紳士) che rivendicava il fatto che i mandarini *in primis* avrebbero dovuto adempiere ai riti confuciani piuttosto che a quelli buddhisti, o “confuciano-buddhisti”. Questi proposero di adottare un testo più agile per l’espletamento dei riti funebri, ovvero *L’etichetta dei Riti domestici* (*Jiali yijie* 家礼仪节) scritto da Qiu Jun 邱浚 (1420-1495) nel 1474 e ripubblicato, appunto, nel 1608. Con questo testo, la *gentry* dava fondamento alle proprie pretese sulla classe mandarinale, facendo leva sui loro obblighi morali legati ai riti confuciani, ma anche andando a semplificare nei tempi e nelle modalità il rituale funebre. Grazie a ciò, pur restando preponderante il rito buddhista, vi fu una discreta ripresa del rito funebre confuciano, soprattutto all’interno della classe dei mandarini.²²⁴

III.2. Il rito funebre europeo e la proposta longobardiana: il *Sishuo*

Alla questione sui riti funebri cinesi, si aggiunse anche la proposta dei gesuiti. Nell’Europa del XVI secolo, dove era appena scoppiata la riforma protestante, la Chiesa cattolica andava riorganizzandosi attraverso la Controriforma attuata principalmente con il Concilio di Trento (1545-1563).

In esso trovava una svolta anche la ritualità funeraria cattolica: prima del concilio, ogni regione, o diocesi, amministrava indipendentemente i propri riti funebri, chiamandoli anche in maniere differenti, come *obsequiale*, *agenda sive exequiale sacramentorum*, *ordinarium sacramentorum*²²⁵. Il primo cambiamento arrivò con il domenicano P. Alberto Castellano (1450 ca. -1523 ca.), che, agli inizi del XVI secolo, compose il proprio “*liber sacerdotalis*”, che sarebbe poi divenuto il *Sacerdotale romanum*. Egli intese le esequie funebri come rito annesso al sacramento dell’unzione degli infermi, un rito che accompagnava la famiglia del defunto e il defunto stesso dopo la morte, confortandoli con la presenza del sacerdote, che recitava preghiere e brani tratti dalla Passione di Cristo.

La diffusione del testo centerà lo scopo principale dell’autore domenicano: l’unificazione del rito dell’unzione con quello delle esequie. La svolta però arrivò soltanto con il Concilio di Trento: il 22 gennaio 1588, con la Costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei*, viene introdotta all’interno della

²²⁴ Standaert, *The interweaving of rituals. Funerals in the cultural exchange between China and Europe*, op. cit., pp. 20-22.

²²⁵ Righi, “Il nuovo rito delle esequie della chiesa cattolica latina”, in *in_bo*, n.12, 2017, p.53.

Curia romana da papa Sisto V la Congregazione dei Riti²²⁶, la quale avrà lo scopo di regolare e dirigere i riti sacri della Chiesa cattolica, oltre che occuparsi della canonizzazione dei santi.

Grazie a questa istituzione, nel 1614, sotto il pontificato di Paolo V, uscì il *Rituale Romanum*, in cui si condannavano tutti quei rituali non ufficiali che avevano preso piede in maniera eterogenea nelle diocesi europee e non solo. L'unico rituale ammesso dalla Chiesa cattolica doveva essere quello ripreso dal testo del Castellano: la processione funebre, officiata da uno o più sacerdoti, procedeva verso la chiesa dove veniva celebrata la messa *ad Requiem*, per poi procedere per il sepolcro tombale, dove il celebrante incensava e benediceva il fercolo con la salma, elevando a Dio preghiere e suppliche per il passaggio dell'anima del defunto nell'aldilà.

Per quanto riguarda la concezione della morte in Cina secondo la visione cristiana, il Longobardo mosse più verso la spiritualità. Il paradiso e l'inferno cattolici, legati a una basilare e profonda credenza nell'esistenza di un'anima scindibile dal corpo, va a costituire la base di uno dei trattati del Longobardo rivolti alla comunità cinese: il *Sishuo* 死說, ovvero il *Trattato sulla morte*.

Il *Sishuo* si presenta come un breve trattato di natura teologico-morale, completo di un'introduzione composta da P. Giacomo Rho. Il *Trattato* è oggi presente in due edizioni conservate alla *Bibliothèque nationale de France*. Le due edizioni, catalogate come *Chinois 6872* e *Chinois 6873*, si differenziano per la presenza nella prima di una breve prefazione (*xiaoyin* 小引) di Luca Cheng Tingrui 程廷瑞, autore dell'*Aijing xingquan ba* 哀矜行詮跋. Claudia von Collani²²⁷, Nicolas Standaert²²⁸ e altri studiosi datano la produzione del testo al 1631, mentre il Longobardo si trovava a Pechino con Rho.

Con questo testo, Longobardo ha il chiaro intento di portare ai cinesi la concezione della morte secondo il pensiero cattolico. L'opera, in particolare, ha una doppia valenza poiché l'autore, oltre a presentare dei concetti teologici completamente nuovi al contesto cinese, ha come fine ultimo di lanciare un messaggio a fondo morale che pone i cristiani e i giusti in una prospettiva eterna di salvezza: per essi la morte non sarà la fine di tutto, ma l'inizio della vita vera. Longobardo introduce inoltre il concetto di retribuzione ultraterrena, individuando in coloro che non saranno macchiati dal peccato come destinatari dell'eterna beatitudine, mentre coloro che avranno agito con egoismo durante la loro vita avranno vissuto invano e saranno castigati con la dannazione eterna. Il gesuita parla del peccato originale di Adamo ed Eva come causa della sofferenza umana sulla terra, indicando il Diavolo come nemico principale dell'umanità e origine di ogni male. Egli presenta infine la morte

²²⁶ Ancora oggi presente con il nome di Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

²²⁷ von Collani, "Nicola Longobardo", *ad vocem*, in *Bibliographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, vol.4. Herzberg, Friedrich Wilhelm Bautz 1992, pp.217-219.

²²⁸ Standaert, "Theological Background", in *Handbook of Christianity in China, op cit.*, pp. 629-630.

come una livella che va oltre i confini della scala sociale, poiché nel giorno finale ricchi e poveri saranno uguali davanti al giudizio divino, e conteranno soltanto le azioni fatte in vita.

Nell'introduzione, redatta dal confratello Giacomo Rho, troviamo spiegata la principale motivazione che spinse Longobardo a scrivere questo trattato. Rho parla di un ospite cinese presso il luogo in cui abitava Longobardo, probabilmente presso la dimora di Pechino. L'ospite chiese spiegazioni al gesuita riguardo a "un dipinto relativo alla morte", che si trovava appeso sopra al letto del missionario. Sul dipinto erano raffigurate alcuni elementi allegorici, quali scheletri, falci, clessidre e serpenti, che riconducevano appunto al tema della morte, ed alcune frasi in lingua occidentale, di cui l'ospite chiedeva spiegazione. Al fine di chiarire la curiosità di questo ospite, Longobardo avrebbe composto il *Trattato sulla morte*.

Oggi non abbiamo alcuna riproduzione accurata del dipinto descritto nell'introduzione. Tuttavia, una immagine simile a quella descritta da Rho, almeno per quanto riguarda le iscrizioni, è presente nel trattato dal titolo *Simo zhenlun* 四末真論 (*Discorso veritiero sulle quattro mete finali*; 1676), del gesuita belga Philippe Couplet (1622-1693). Inoltre, la descrizione di Rho riporta al *Trionfo della morte*, un tema iconografico molto diffuso durante il tardo medioevo in Europa. Andando ad analizzare uno dei più famosi esempi riportanti il tema della morte, ovvero *La signora del mondo*, facente parte del ciclo di affreschi realizzato da Giacomo Borlone de Buschis tra il 1484-1485 presso l'Oratorio dei Disciplini a Clusone (BG), ritroviamo molte delle figure allegoriche (l'arciere, i serpenti, gli scorpioni) presenti nell'introduzione al *Sishuo*.

Di seguito è riportata una proposta di traduzione del *Trattato della morte*, riportato per la prima volta in una lingua occidentale:

Sishuo yin 死説引

Introduzione al 'Trattato sulla morte'

龍先生榻側粘死鑑一圖旁有西文。一幅客偶見而問之先生答曰：此死説也。

Di fianco al letto di Padre Longobardo era appeso un dipinto relativo alla morte che recava un'iscrizione in lingua occidentale. Un ospite giunto per caso lo vide e chiese di cosa si trattasse, e il padre rispose: "È uno scritto sulla morte".

客欲聞其語，先生因詳譯以復客既以質之予予，因知古聖作為此說以誨人善渡兩世之交也。

Avendo l'ospite espresso il desiderio di udirne il contenuto, il Padre glielo tradusse dettagliatamente con semplicità, per fare capire cosa i Dottori della Chiesa avessero scritto agli uomini su come affrontare al meglio il passaggio da un mondo all'altro.

人死必棄此世適他世，如渡江河離此往彼者然，一去不回永留于彼。留之所報視，去之所取善惡不爽，故曰兩世之交。

Gli uomini, morendo, devono lasciare questo mondo, dirigendosi verso un'altra vita, come attraversando il Fiume Azzurro o il Fiume Giallo da una riva all'altra, ma senza tornare e restando di là per sempre. Rimane ciò che si è meritato, e viene tolto senza fallo ciò che nel bene e nel male si è acquisito: questo è ciò che si chiama 'passaggio da un mondo all'altro'.

夫死非體、非物、非色、非神。西文特假設其像而解之如有身体有靈魂之物，能話，能問答其類。

La morte non ha corpo, non ha materia, né coloritura e non è uno spirito. Il testo in lingua occidentale su quel ritratto spiega che ci sono un corpo e un'anima, in grado di parlare e di interloquire con i propri simili.

頗多有畫全髑髏手持一沙漏晷，者喻時漏而夾也。又有手持一鑿，者，喻如割草不拘大小嫩一鑿而割之也，死亦如此老幼同盡。

Sono raffigurati diversi scheletri che tengono in mano una clessidra, per simboleggiare lo scorrere del tempo, e una falce, ricordando che, come questa taglia ogni erba grande o piccola, così la morte coglie allo stesso modo vecchi e giovani.

又有書一蛇在其圍，者，每年天寒脫皮似死然天熱復活。人死但脫郭廓而活或日人死則尸為蛇虫之食。

Vi è un serpente che li circonda, il quale ogni anno nella stagione fredda cambia pelle e sembra morto, ma quando il clima si riscalda torna a vivere; così anche l'uomo, morendo, abbandona il suo involucro esterno e torna a vivere, ma dal giorno in cui muore il suo cadavere diviene cibo per vermi e insetti.

又有書弓箭以帶遮其眼者蓋射而不見無憐恤之意也。

È rappresentato anche un arciere con gli occhi bendati, che tira senza vedere e senza alcun senso di compassione.

像下有云：我昔日如汝，今日何？不思。汝異日如我，今日何？不戒噫其所以驚醒我輩者深切矣。說亦甚多特為選而錄之如左。

Sotto all'immagine sta scritto: "Un tempo ero come te; oggi che sono? È impensabile. Un giorno tu sarai come me; cosa sei oggi?" Non allarmarsi e lamentarsi ci permetterà di scuoterci e svegliarci nel profondo.

Pur essendoci ancora moltissimo da dire, ho qui scelto di scrivere quanto è a sinistra riportato.

速西羅雅谷譯

Stilato da Giacomo Rho dal lontano Occidente

死說

Il Trattato sulla morte

遠西龍華民譯

Stilato da Nicola Longobardo dal lontano Occidente

天主原初生我人類，欲其常生，不欲其死。

Dio in origine creò l'umanità, desiderando per essa la vita eterna e non la morte.

惟人墮於誘惑，以自罪召之。

L'uomo, cadendo in tentazione, commette peccato, e con le proprie colpe la chiama a sé.

有罪必有罰，死乃罪罰之酬也，罪前之人。

Esistendo il peccato, deve esistere una pena e la morte è il pagamento di questa pena, che mette l'uomo di fronte alla propria colpa.

不死，惟得罪天主之後始，罰而歸其命。是死，乃自召之耳。

Se non ci fosse la morte, chi ha peccato contro Dio potrebbe ricominciare [a farlo], subendo una punizione e tornando alla propria vita. La morte è dunque [qualcosa che l'uomo] richiama a sé.

邪魔為死之元。蓋邪魔妬人之福始，誘惑人類之祖，以得罪而受罰。從此天主始以死，酬其罪也。因人類之祖罪惡，見於斯世故人生帶有原罪，死俱不得免焉。

Il demonio è l'origine della morte. Essendo geloso della felicità dell'uomo, tentò i progenitori dell'umanità, [Adamo ed Eva], affinché peccassero e ricevessero la debita punizione. A partire da ciò, Dio, attraverso la morte, riscattò il loro peccato. Per colpa dei progenitori dell'umanità, la vita terrena degli uomini è macchiata dal peccato originale e pertanto la morte è inevitabile.

孰爲人而生而不見其死哉？

Quale uomo, nascendo, non va incontro alla morte？

自人祖死厥後，人類肉身生必有死，並無長生之說。

In seguito alla morte dei progenitori, gli esseri umani che nascono devono morire, non potendo il corpo, come alcuni dicono, vivere per sempre.

凡出于土者，將歸于土也。

Chiunque viene dalla terra, ritornerà alla terra.

人有肉身靈魂，二者合而成人。靈魂是神類天主所造不死不壞；肉身是父母所生。

L'uomo è composto di corpo e anima, che si combinano per dare forma all'essere umano. L'anima è la componente spirituale creata da Dio, immortale e incorruttibile; il corpo fisico è invece generato da padre e madre.

初間天主生人，以土造之，又生後，以土所產，以養之 非土所出而何。

In origine Dio generò l'uomo plasmandolo con la terra, e fece sì che la terra producesse il necessario per il suo sostentamento; senza i prodotti della terra, infatti, cosa accadrebbe？

我衆赤身而生，赤身而死。既死之骸無所別白富者高堂，貧者茅屋；死則齊青疇分貴賤。青乃死之色也。

Tutti noi nasciamo nudi e nudi moriamo. La morte corporale non fa differenza tra le grandi sale dei ricchi e le capanne dei poveri, ed è una nera livella per ogni classe sociale. Il nero è dunque il colore della morte.

提死之念若人素以財富為快戀者比甘于貧窶者為更苦矣。

L'idea della morte è più dolorosa per le persone che abitualmente legano la loro felicità alle ricchezze, piuttosto che per coloro i quali sono disposti a vivere in povertà.

吾人日日近死，盖日日減損本生之一分方，其長時即其消時。

Ogni giorno ci avviciniamo alla morte, quindi ogni giorno una parte delle nostre vite viene meno e quanto più tempo si è vissuti, tanto meno tempo si ha a disposizione.

人之生有期有限，越一日則減一日，前期多則後期必少。

La vita dell'uomo ha una durata limitata, e ogni giorno che passa è un giorno in meno da vivere; all'inizio è lunga, e col passare del tempo inevitabilmente si accorcia.

吾儕之生脆于玻璃。死之一日乃斷定平生之諸日。

Le nostre vite sono fragili come il vetro. Tutti i giorni della vita saranno giudicati nel giorno della morte.

平生之諸日須時時安排如臨終之末日。

Bisogna agire tutti i giorni della vita come se si stesse andando incontro al giorno della morte.

死後之永福永禍，皆憑末日之所定。

L'eterna felicità o l'eterna dannazione dopo la morte sono stabilite per ciascuno nel giorno finale.

人年未老務期善生，年既老務期善死。

Quando si è giovani è bello vivere, e quando si è vecchi è bello morire.

死不明定何處何時就汝，汝隨處隨時嚴備待之。

Non si sa quando o dove la morte verrà a te; tu comunque in qualunque luogo e in qualsiasi momento attendila con rigore.

死于行德之人乃睡寐耳第有死之名。

Per colui che muore praticando la virtù, ciò che si chiama morte sarà come un cadere nel sonno.

善者以死為安穩之地也。不嚴修于平日至其界域而徒生怖畏者醜孰甚。

I buoni di spirito considerano la morte un luogo sicuro. Cosa vi è di peggio di non coltivare rigorosamente tutti i giorni ciò che è all'interno del proprio seminato, temendo così di avere vissuto invano?

夫死未來之先，倘常思念會與習熟，則實來時易能迎之。汝于諸功記念，汝未必永久不犯罪也。

Prima che la morte arrivi, se penserai costantemente all'incontro con essa e ti ci familiarizzerai, allora sarai in grado di affrontare facilmente il momento in cui essa arriverà. Avendo impresse in mente le tue azioni, certamente non cadrà mai più nel peccato.

待死之險已及乃備其藥晚矣。

Quando l'attesa della morte terminerà, sarà troppo tardi per trovare un rimedio.

夫死倘于未至為我等所懼，及其已至必為我等所勝。人愈少喜樂于其生，亦愈少恐懼于其死。

Se arriveremo a non temere la morte, arriveremo addirittura a sconfiggerla: meno un uomo è attaccato alla propria vita, meno egli temerà la propria morte.

為私不願死者鮮德之驗也。

Chi, per egoismo, non vuol morire dà prova di scarsa virtù.

何為私？蓋多聖人為主為民不願死而祈生乃或以補其罪而立功或以救人之靈魂，救人之肉身。此則公也。若戀功名富貴而不願死則私矣。

Chi è egoista? Vi sono moltissimi santi uomini che, servendo Dio e il popolo, pur non desiderando morire, pregarono in vita per espiare i propri peccati ed ebbero il merito di salvare le persone nello spirito e nel corpo. Questo vuol dire essere altruisti. Coloro che sono attaccati alle cariche pubbliche e alle ricchezze e non vogliono morire sono invece egoisti.

天主隱藏末日正欲人時時密伺于諸日。

Dio, desiderando che l'uomo stia ogni giorno pronto nell'attesa, tiene nascosto il momento in cui verrà il giorno finale.

主曰：汝等可時時防備。蓋方不思之時室女之子即至焉。

Dio ci dice di stare sempre pronti: infatti il Figlio della Vergine arriverà nel momento inatteso.

室女之子乃吾主耶穌蓋吾。

Il Figlio della Vergine è Nostro Signore Gesù Cristo.

主時時鑒察我等若不防備必以缺漏獲罪。故言，此以警懈怠于善者。

Dio ci osserva sempre in questa attesa, poiché se non saremo pronti, saremo colpevoli di omissione. Perciò guardiamoci sempre dall'allontanarci dal bene.

聖人之死在天主臺前為至珍寶。蓋為享福之始。

Poter stare al cospetto di Dio è il vero tesoro della morte dei santi, è anche l'inizio della loro beatitudine.

罪人之死為甚凶惡。蓋為嘗萬苦之始。

La morte dei peccatori sarà terribile. Essa sarà l'inizio di un'eterna sofferenza.

生而為善，死二受福必也。

Se in vita avrai agito con rettitudine, nella morte sarai certamente beato.

生而行惡，死而欲免禍焉難矣。

Se in vita avrai agito con malvagità, nella morte difficilmente potrai evitare la rovina.

凡人欲不懼死全在生平防備。凡人思及將死必易棄却目前萬有。凡人知死決難免，必賤微世間虛物。

Ogni uomo desidera essere pronto alla morte per tutta la vita senza averne timore. Ogni uomo, pensando che dovrà morire, rinuncerà più facilmente a tutto ciò che è momentaneo. Ogni uomo, sapendo che è impossibile sfuggire alla morte, disprezzerà le cose vane del mondo.

死于世人為萬苦之極，于善人為萬苦之藥。

Morire, per gli uomini comuni, rappresenta il culmine delle sofferenze, mentre per i giusti ne è la cura.

死之記念如水滅愛欲之火。

Il pensiero della morte è come acqua che spegne il fuoco dei desideri carnali.

人晨起而想今日或不能到夕晚臥，而想今夜或不能到明朝，知此者必神福也。

L'uomo che, alzandosi la mattina, pensa che potrebbe non arrivare ad addormentarsi la sera e che la sera pensa che potrebbe non vedere il giorno dopo, è certamente beato.

人避萬讐我者有三：魔鬼、世俗、肉軀。人之萬罪所積其害或在今世或在後世俱由此三根而來。

L'uomo deve assolutamente evitare i suoi tre nemici: il Demonio, il Mondo e la Carne. Tutti i peccati umani, causa di sofferenza nella vita terrena e in quella ultraterrena, scaturiscono da questi tre nemici.

死說終

Fine del "Trattato sulla morte".

CONCLUSIONE

Il *Trattato sulla morte* di Longobardo rappresenta lo sforzo di un'intera generazione di gesuiti missionari in Cina, quella chiamata da George Dunne la "Generazione dei giganti". La produzione scientifica, tecnologica, umanistica e teologica dei gesuiti di Cina, posta all'interno dell'opera missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente, è di fatto il primo punto di mediazione tra due mondi, la Cina e l'Occidente, che fino al XV secolo avevano avuto pochissimi contatti diretti. Essi si pongono come la prima reale presenza occidentale all'interno della corte degli imperatori del Celeste Impero, nonché come prima figura di dialogo con la classe dei letterati, centro reale del potere territoriale cinese.

Il merito di ciò può essere dato ai gesuiti in virtù dell'approccio che essi ebbero con le autorità e la popolazione cinese: a differenza dei portoghesi e dei missionari che provarono precedentemente a entrare in rapporti con i cinesi, i gesuiti capirono che per avere successo avrebbero dovuto abbandonare la mentalità comune europea degli ultimi quattrocento anni, ovvero dell'"occidentale dominatore".

I missionari gesuiti presentarono il Cristianesimo agli occhi dei cinesi come una "proposta di salvezza", piuttosto che un'imposizione, cercando di ottenere un dialogo e un confronto con l'ideologia dominante tra i letterati, il Confucianesimo. Ciò portò parecchi dissidi all'interno della missione stessa, ma anche con molti esponenti di altri ordini religiosi e non solo, più propensi a una visione ortodossa del pensiero cristiano. Gli scontri di carattere teologico scaturirono nella "Questione dei riti", che andrà a minare alla base la strategia messa in atto da Ricci e Longobardo.

Tuttavia, il lascito letterario e storico dei gesuiti della "Generazione dei giganti" resta impresso nelle relazioni Cina-Europa come uno dei più grandi esempi di mediazione linguistica e culturale dell'età moderna.

Longobardo, consapevole dell'esigenza di proporsi ai cinesi avvicinandosi alla loro visione del mondo, si impegnò in una produzione letteraria in cinese che avvicinasse il pensiero cristiano alla Cina. Il *Sishuo* è parte di questo sforzo, concentrandosi sul tema della morte. Esso presenta l'atto finale della vita dell'uomo in una visione rivoluzionaria rispetto alla visione storica della morte nel pensiero cinese. Nelle parole di Longobardo, la morte si presenta non come la fine di tutto, ma come l'inizio della felicità eterna per chi lo avrà meritato attraverso le azioni in vita, per chi avrà condotto la propria vita secondo gli insegnamenti del Vangelo.

La grandezza di Longobardo e degli uomini della "Generazione dei giganti", si pone, in conclusione, nel saper coniugare, in un ambiente tanto avverso, cultura e scienza in una maniera che

riterei moderna anche per la contemporaneità: per fare breccia in un popolo come quello cinese è inutile l'imposizione di modelli, ma è di straordinaria efficacia la mediazione e il dialogo tra culture.

APPENDICE

Manila, 14 maggio 1613
 n. Longobardo
 Molto Rev. P. Padre Nro.
 Para gli etc.
 Sivola 1613

Come può occorrere che le lode che sono scritte a D. S. negli ultimi tre anni, non gli siano capitate: mi pare dover per in questa la somma d'essi, per quel che tocca al governo di questa missione sinica. Havendo dunque, passato io in questa cura per la morte del buon Padre Matteo Ricci, mi parve di dover uero Richino, per farli le meglio conglabati Padri che in questo Vicario visitano la Città di Nanchino e Nanchino, e pigliano la sua Sede di Nanchino. In Richino fecimo il Consilio colla Capella e Sepultura, conforme al modello che si manda già a D. S. Colche si dieda cura e rigoro condegno agull'ora, ^{quanto} meritelli del P. S. cuius Memoria in benedictione est, non meno appresso i gentili, che i nostri. In quello mentre i Matematici di quella Corte, havendo provato alcuni saggi della Matematica Europea, parte per li ragionanti e parte per alcuni spaziali la loro, si chiesero con grande importuna, che addestrino a usarli nella conversione del loro Calendario con tradurli in lingua cinese in un libro. Furocci questa cosa del cielo et così l'offriamo l'opera loro, di maniera però, che intendessero che facevamo ciò per compiacere, e non per alcun interesse o questo loro, poiche la mira principale e primaria s'hauevamo posta nella conversione loro, et uoi i Matematici, diedero ragguaglio al Col. conglabati più grandi di Richino et gli diedero memoriale al Re, il quale sapendo, e vedendo che si fosse auanti, ma come nell'esecuzione non approvate il Re. Memoriale, si passarono quasi due anni senza mai por mano all'opera: tetti però dicono che all'ultimo si ha d'ottenere la ubertà e possessione delle in favore. Nel medesimo tempo, si fecero alcuni instrumenti di Rinar segua le rivi e de fiumi, con singolar ammirazione de Mandarini e credito della Comp. come si uedra per la Stanua. In questa uerba del Giappone il P. S. visitò Fran. Pavia e rispedire in Macao, et intrare que dentro a uisitar gli Residente. Per uoi mi mando chiamare, guardar a Macao e darli ragguaglio della Missione. Venendo poi intrinseca alla Città di Nanchino, ritrovai auiso della sua morte, per uoi mi uolli a mandar costà al P. Nicolas Trigault per uoi Procuratore come feci hora per sei mesi per uia dell'India Orientale: e adesso mando due uie delle sue informazioni, il Giappone e India Occidentale, a finche di camino la uogga il uoi P. S. nel Giappone, e l'incamini dila a D. S.

Doppo di partiti il detto P. Procuratore, entrarono qua tre Padri di nuovo cioè il P. Giulio Alessi, P. Fran. Ambiasi, e P. Pietro Spira: quali aggiuncati conglabati, fanno qui in questo uento della Comp. tredici Padri, e sette fratelli, ripartiti della sua n. seguente. In Richino il P. Diego Pertusa sup. con il P. Sabbatini de' Vesi, P. Marcello Diaz de' Capella France, fratello Jacobo Nina, e fratello Vices Mendef. In Nanchino il P. Alfonso Vagnorio sup. con i tre Padri entrati di nuovo et il fratello Edoardo Fernandez. In Nanchino il Padre Lorenzo Sacconi sup. con il P. Feliciano de' Silva, et il fratello Fran. Sages. In Nanchino il P. Giovanni della Rocca sup. con il P. Pietro Tibero et il fratello Brigante Mendef. Qui in Nanchino il P. Ezzare Ferr. con i fratelli Marcello Perera, et Simasare Ferr. nandez et so. Tutti per la diuina grà con tanta e pace domi foriss: impiegandoci parte nella conversione, e parte nelle lode finche, conforme al solito.

Quarto tocca al stato di questa Missione in comune, e della Residente in parte, lo uedra V. S. con preuisione delle informazioni che adesso uanno costà. Lito parra qui due parti, sono intorno

P. Longobardo, Nic. Longob.
 4. maggio 1613

269

Prima pagina della Lettera di P. Nicola Longobardo al Priore Generale della Compagnia, P. Claudio Acquaviva, del 14 maggio 1613 in cui parla delle proprie intenzioni a inviare P. Nicolas Trigault in Europa come Procuratore, In A.R.S.I., Iap. Sin., 15, II, f.269r

a questi fellei Casti, b'elto sopra il governo di questa giurisdictione. I fellei Casti sono di molte diffidenc
 condictione dalli fellei Giapponesi, anche glii nipotini nel m'esso della gerarchia, doue non uggono
 ne odono se non esse di gentili. E' d'olatori, ne sappiamo se tutti sono di Parenti gia xpianii.
 ma questi di Macao oltre all'esser tutti nati di xpiani, non uggono ne odono se non qualche
 si udo e odo nel m'esso della xpianita europea. atteso che i Casti gentili che hanno essi, son
 pochi e non vengono ugn' ne fellei, ma solamente sinuano ai Portughesi, quali come se fo
 roo fellei di quella terra, tengono la sua Parochia con le Religioni, osacene e chierici,
 fanno la sua processioni, frequentano le Prediche e sacramenti giusti come nel curia di
 Portogalla, e percio questi xpiani sono gia come Portughesi; si guarda alla formella della
 fide xpiana, come g'nti alla notitia e fides del fellei Religioso. E' peron esser lungo, la
 sol' d'istione che ha dato qui in uenit' opia anni che cominciamo a d'esser amolati, alla
 Comp. Inuendiamo tutti che pu' eguale all'i an' Europei. Sono di bello ingegno e auuiliati,
 prudenti e modesti, capaci e affezionati alle cose del f'el, tengono pronta suppettione e
 in questo uisio i Padri, molto ottenerati della Regla, zelosi e applicati alla conversione,
 amicitissimi della poverta, e compulsi alle uita piu del honore di farsi se camini le spese necessa
 rie. confidati e chierici in suopri' anima sua ai Superiori. E' in f'oma non se che piu si
 possa desiderar in essi. Per ilche ci afflisse un uisio qual detto del P'el Portuguesi, che
 erano ancor nuovi nella fide; ad' i piu che ad' i portuguesi comparar con i Giapponesi.
 perche se il P'el fauore portogese di Giapponesi con i Casti che si conuertono e ch'essano
 qui nella Cina ueniti, consideriamo che quei procedono nell'auuicchia della fide. ma se
 cooperano con quelli che nascono nella Cina di Macao, (come sono tutti questi fellei) par
 esta certa che quelli restano molto inferiori. Se non dicano per che causa piudicemo
 lo i an' Padri, che Giapponesi mandar i fellei del Giappone a Macao, padrone la di
 natione ch'ha tra Religiosi e secolari. In f'ua si P'ara buon giudice. Redigo
 questo p' d'imitar' p' uisio il credito di quelli, se non p' auuicere la ragione di questi:
 degnati uenire il nouo uisio si han di trauerare alcuna este, che non puotano
 inuenir ad'esso nelle informazioni.

Per il buon governo di questa xpianita es pare a uisio expediente che si facci la Cina
 Viaggio. p' che ha bisogno che il sup' abaltato f'el qui dentro, e ad' i dipenda di quei
 di fuori che mai uiddero ne potono ben intendere il stile della Cina eccettuando f'el f'el
 che costano entrar qua di q' in q' come si fa nella Comp. 2.°. Quanto apparisce
 alla formelle e finiti in questo Regno, siamo questi uisio che non s'hano di andar fuori,
 per qual' uisio la loro affeccioni de ad' d'indiscreto, come si dice nella informazione
 della Missioni in comune num. 3. e 4. 3.°. Hauendo giudicata esta, si questione pi
 g'ha uisio uisio, altre Residua, anzi altre D'ei e ueniti, e sparar uisio uisio.
 esperte nelle migliori Cite della Cina, quali appionate con il Coll. di Macao, fanno
 un corpo assai competente per puotarsi gouernar la se stessa. Doue mancherà al Vicegou
 ch'andar uisio uisio. perche di Macao a Pechino u' e molto maggior di uisio che della
 f'elia o Portogalla. C'ontar al Coll. di Macao, par che uisio pregiudichi al Giappone,
 che sia subordinato alla Cina, perche gli si fara che troua in il suo Procurator. come
 uisio detto. che del resto (come in Macao ha d'haues uisio uisio, Seminario, Nouitiate,
 e Academia de Padri q' uisio uisio anni della lingua f'elica) non comiore che sia guidato
 senza la subordinatione et intellig. della Cina dentro. Ma tosta che d'ichiamo nelle info
 mationi, che non se deve frequentar il tratto e abnuciat' d' Macao, yche eis si
 due intendere q'nti alla informatione, che ad' auuicere si dia piu ai Casti, che la uisio
 informatione ci uisio f'el uisio. e est' haude col d'ne fauore la fondatione di q'nti Cite
 qui dentro, non san necessaris andar a uenire di Contore, come d'esso si fa due
 ue, spia uisio nell' stesso anno. ma solamente di guardare in guardare, p' intendere
 il Padri.

P. Nicola Longobardo

i Pa
 de i
 uisio
 l'ano
 cia
 ni n
 are
 Cen
 ne i
 del
 f'el
 f'el
 f'el
 al
 con
 han
 L'An
 del
 P'el
 C'p
 U
 con
 ap
 sed
 on
 se n
 ar
 no
 che
 lie
 Com
 de
 im
 h.
 Alu
 q'
 e
 co
 P'el
 e

Seconda pagina della Lettera di P. Nicola Longobardo al Priore Generale della
 Compagnia, P. Claudio Acquaviva, del 14 maggio 1613 in cui parla delle proprie
 intenzioni a inviare P. Nicolas Trigault in Europa come Procuratore,
 in A.R.S.I., Iap. Sin., 15, II, f.269v

De
ipsum
ni.
lehe
son
for
r
la
la
la
visti,
e
a,
essa
ti
che
masi
no
che
par
no
di
no
sti
s
na
ei
tri
vna
fura
non
pi
no.
una
pulle
della
ipone
come
visti,
ceduto
e paper
o si
lavora
la casa
la due,
dove
Padri:

i Padri: per quali habbiamo amato in modo non facile e sicuro. come fu nell'entrata
de tre Padri sop' detti. In somma Dio Nord sig. mostra meglio a N. P. quel che più con-
viene est in questo, come in tutte laltre cose della Cina. che di mia parte non preucendo
senza rappresentare a N. P. il stato di questa impresa, et il comit' desiderio de' Compagni.
Stiamo adesso aspettando il nono N. P. per dar calore e ajuto all'impresa comin-
ciata. piaccia al sig. che venga q. m. perche senza di lui in Macao, restiamo come ope-
ri nel mezzo di questa nostra gentilita. E' certo più, q. m. i Padri di quel Coll. si ritruovano
ancor essi in grande necessit' del temporale.
Intorno alle cose interiori, benedetto sia il sig. tutti i Padri spelli si portano affai
bene, procurando al possibile di far tutto come se Colleggi. E' consiglio mio molto con alcu-
ne di N. P. scrivere al Pri' Ricci, nelle quali mostrava il pensiero che tiene molto parte
della mia Cina. quell'anni e ricordi spelli si comunicaron a tutta la Residenza, et
fuoto che ebberno il desiderio della mia professione. Et che si comincia ad intrinca
il ritrouamento quale di ciascuna di noi ogni anno. et di più i tre giorni (che adesso habbiamo
i ultimi Padri) innanzi alla Rinouazione de' voti. Una informazione deu' qui in ordine
al governo, che m'ordinò fuere il Pri' Ricci la parte d'esso al Pri' Ricci nel Giappone,
conforme all'ordine dato nella formula proibendi. E' con questo finisco, raccomandandomi
humilmente nella benedictione est. sancti spiritus di N. P. Di Nanchino 14. di Maggio del 1613.
L'Anno di questa Residenza, et la Historia
della compagnia della Cina lasciata dal
Pri' Ricci, si mandon già con il Pri' Ricci.
Comunque oua alla Historia, desiriamo
qui molto di sapere, se quel modo d'hab-
bita' accetto, ouero se si desidera alcuna cosa,
afinche nel restare si possa dar compia
satisfattione a tutti, o almeno facciano di
mia parte q. m. più si può.
Se voi sig. sopra scrisse che il Pri' Ricci
amua e conchiude bene i rapporti che li son-
no raccomandati: speriamo nell'istesso sig.
che amato qua, si puotano ottenere molte cose desiderate dall'istesso Pri' Ricci, e mag' quella
licenza, di che N. P. si diceua esser tornarsene uicino, come nel uero è, e la firmessa della
Comp. in questa, e q. m. si fa sicura come si per probabile, per la predicatione publica
della mia Religione. Per questo, come cosa di tanta importanza, per uentura saria bene
impetror di sia sentita tra l'istesso Pri' Ricci per la mia della Comp. della mia Religione, che va tempo
si facesse coll'occasione di quell'ambasciata de' Giapponesi.
Alcuni trattati, che adesso son tra mani d'istesso N. P. se per poter son fatti, potriano mandarsi.
qua col Pri' Ricci, perche la carostia de' libri e del tempo, e qual N. P. sape immaginarsi.
e i Casti non si conuenano di qualunq.ua concessione uinciale: si puota uincella dell'ingegno,
come per la copia de' libri che tengono più di mille parole, come sono i libri sanche
Plutarchi e simili caratti. e ben uero che non tengono molto conueniente, ne di farsi scitili
e Philosophici. la gentia rimane molto la cosa mia, con il modo di trattarla.

D. N. Latt.
figlio nel sig.
Nicolas Longobardo

Terza pagina della Lettera di P. Nicola Longobardo al Priore Generale della Compagnia,
P. Claudio Acquaviva, del 14 maggio 1613 in cui parla delle proprie intenzioni a inviare P.
Nicolas Trigault in Europa come Procuratore,
in A.R.S.I., Iap. Sin., 15, II, f.270r

†
 P. Catalogus Patrum et Fratrum Societatis Jesu, qui sunt
 in Missione Sinae Anno 1621.

Numeri Cognom.	Patria	Etas Agit	Vires et qualitates	Tempus Societatis	Tempus Societatis	Memoria	Locales
1 P. Nicolaus Longobardus	Italius Civitas Longobardi	Annorum agit 56	Robustus et bonae moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 39.	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 2. Philosophia an. 3. Theologia an. 2. et eo- rumque punctis selectivis.	Docuit lit. Sinae. an. 9. Sine Societate Sinae an. 2. Missionis Sinae an. 1. in Missa Sinae 12. 4. leg. Sine Societate an. 12.	Professus in Sinae an. 1621. an. 1617. die 24. Dec.
2 P. Lazarus Catanus	Italius Catanensis	Annorum agit 61	Robustus et fortis moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 40.	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 1. Philosophia an. 15. Theologia an. 2. et eo- rumque punctis selectivis.	Suit Sine Societate Sinae an. 1. Missionis Sinae. Punctis Sinae. Sine Societate an. 1617. die 25. Aug. in Sinae.	Professus in Sinae an. 1621. die 25. Aug.
3 P. Joannes Ducha	Lusitanus Brachensis	Annorum agit 56	Moderatus et bonus moleculatus	Suit in So- cietate an- nos	Studuit in Societate Philosophia an. 9. Theologia an. 4.	Suit in Missione Sinae an. 1621. die 14. Aug. in Sinae.	Professus in Sinae an. 1621. die 14.
4 P. Cyprianus Ferrarius	Lusitanus Civitas Ferrariae	Annorum agit 49	Moderatus et bonus moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 33	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 1. Philosophia an. 9. Theologia an. 9.	Docuit Sinae. lit. an. 1. Sine Societate Sinae an. 1. Missionis Sinae an. 1. Sine Societate in Sinae.	Professus in Sinae an. 1621. die 25. Dec.
5 P. Petrus Duchus	Lusitanus Civitas Duchensis	Annorum agit 49	Robustus et moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 31.	Studuit in Societate Philosophia an. 13. Theologia an. 4.	Suit in Missione Sinae an. 1621.	Professus in Sinae an. 1617. die 25. Feb.
6 P. Emmanuel et Frater	Lusitanus Civitas Francicae	Annorum agit 48	Moderatus et bonus moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 39.	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 2. Philosophia an. 9. Theologia an. 4.	Docuit Sinae. lit. an. 5. Sine Societate Sinae an. 10. Sine Societate Sinae an. 10. Sine Societate Sinae an. 10.	Professus in Sinae an. 1621. die 25. Sept.
7 P. Nicolaus Jorgantus	Italius Civitas Jorgantensis	Annorum agit 48	Robustus et bonus moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 27.	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 1. Philosophia an. 4.	Docuit lit. Sinae. an. 10. Sine Societate Sinae an. 10. Missionis Sinae an. 10. Missionis Sinae an. 10.	Professus in Sinae an. 1621. die 25. Dec.
8 P. Franciscus Sinaensis	Italius Civitas Sinaensis	Annorum agit 41	Moderatus et bonus moleculatus	Suit in So- cietate an- nos 19.	Studuit in Societate Sinae. lit. an. 2. Philosophia an. 9. Theologia an. 3. cum dilecto.	Docuit Sinae. lit. an. 1. Sine Societate Sinae an. 1. Sine Societate Sinae an. 1.	

Primus Catalogus dei Patrum della Compagnia di Gesù presenti in Cina nel 1621;
 le informazioni riguardo a P. Nicola Longobardo si trovano alla riga n.1
 in A.R.S.I., Iap. Sin., 134, f.301v

Ego Nicolaus Longobardus Professionem facio, et promitto Omnipotenti Deo coram eius Virgine Matre, et uniuersa caelesti curia, ac omnibus circumstantibus, et tibi Reuerendo Patri uice Praepositi Generalis Societatis Iesu, et successorum eius, locum Dei tenenti; perpetuam Paupertatem, Castitatem, et Obedientiam; et secundum eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem, iuxta formam uiuendi, in Literis Apostolicis Societatis Iesu, et in eius Constitutionibus contentam.

Insuper promitto specialem Obedientiam summo Pontifici, circa missiones; prout in eisdem Literis Apostolicis, et Constitutionibus continetur. In Regio Sinarum, in Urbe Nanceana Provinciae Cerkianensis, in domicilio Doctoris Michaelis Samiqueni, quod est in eius horto extra muros. Die 24. Decembris, Anni 1617. ~~est~~

In manibus Reuerendi Patris Lazari Cattanei, Superioris Residentiae Nanceanae eiusdem Societatis.

Nicolaus Longobardus

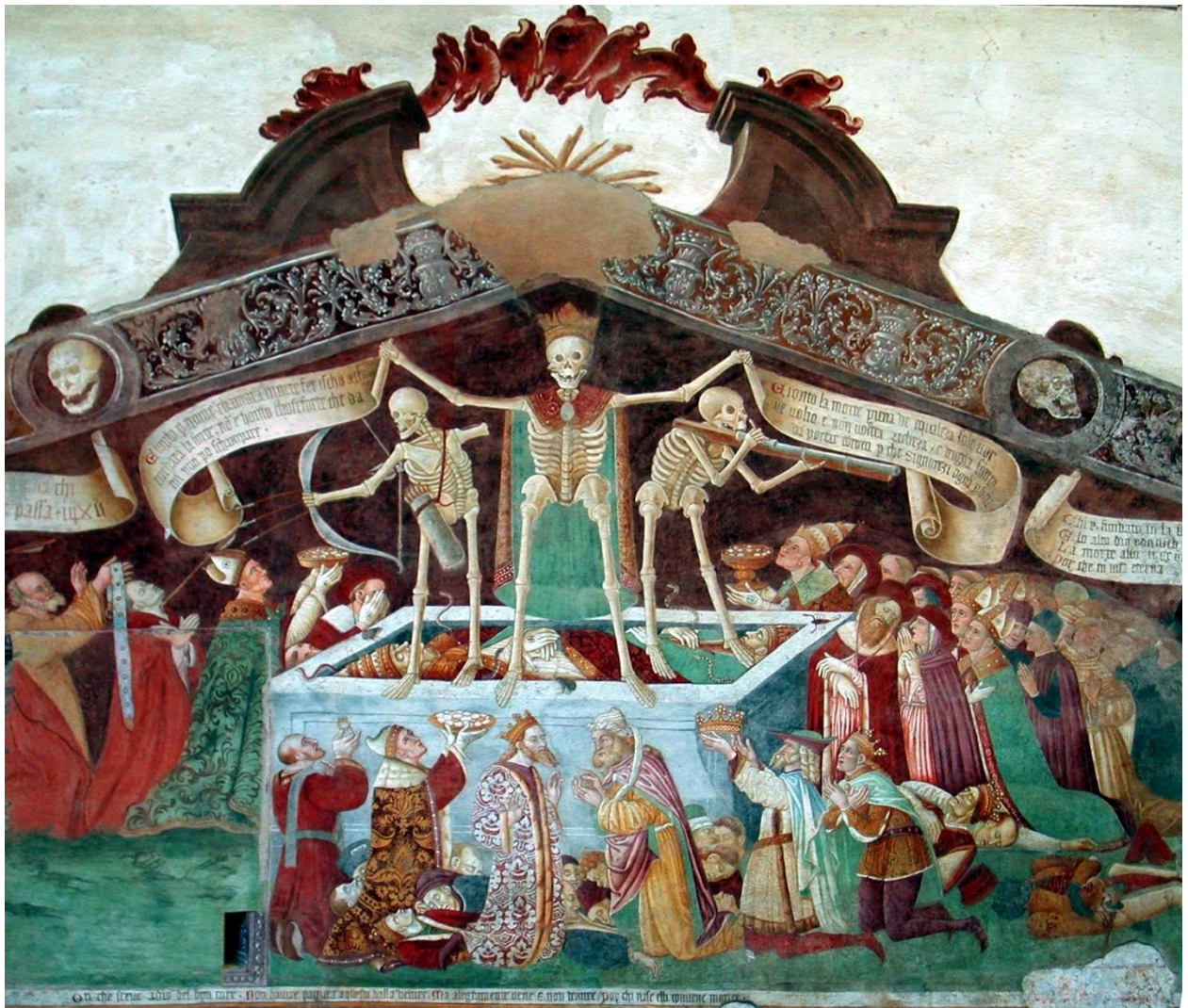
Voti solenni emessi da P. Nicola Longobardo nelle mani di P. Lazzaro Cattaneo il 24 dicembre 1617, in A.R.S.I., Lus., 4, f.101

+

Ego Nicolaus Longobardus promitto omnipotenti Deo
coram eius Virgine Matre et tota caelesti curia, et
tibi R. Patri vice Praepositi Generalis Societatis Jesu
et successorum eius, locum Dei tenenti; perpetuam Pau-
peritatem, Castitatem, et Obedientiam, et secundum
eam peculiarem curam circa puerorum eruditionem,
iuxta modum in literis Apostolicis et Constitutionibus
dictae Societatis expressum. Facti, in sacello Socie-
tatis Jesu, duodecimo die Novembris, anni millesimi
quingentesimi nonagesimi noni ———
In manibus Patris Lazari Cattanei.

Nicolaus Longobardus

Voti perpetui emessi da P. Longobardo nelle mani di P. Lazzaro Cattaneo il 12 novembre 1599,
in A.R.S.I., Lus., 4, f.123



Giacomo Borlone de Buschis, *La Signora del Mondo*,
affresco, XV secolo, Oratorio dei Disciplini, Clusone.

CC BY-SA 3.0



Raffigurazione della morte,

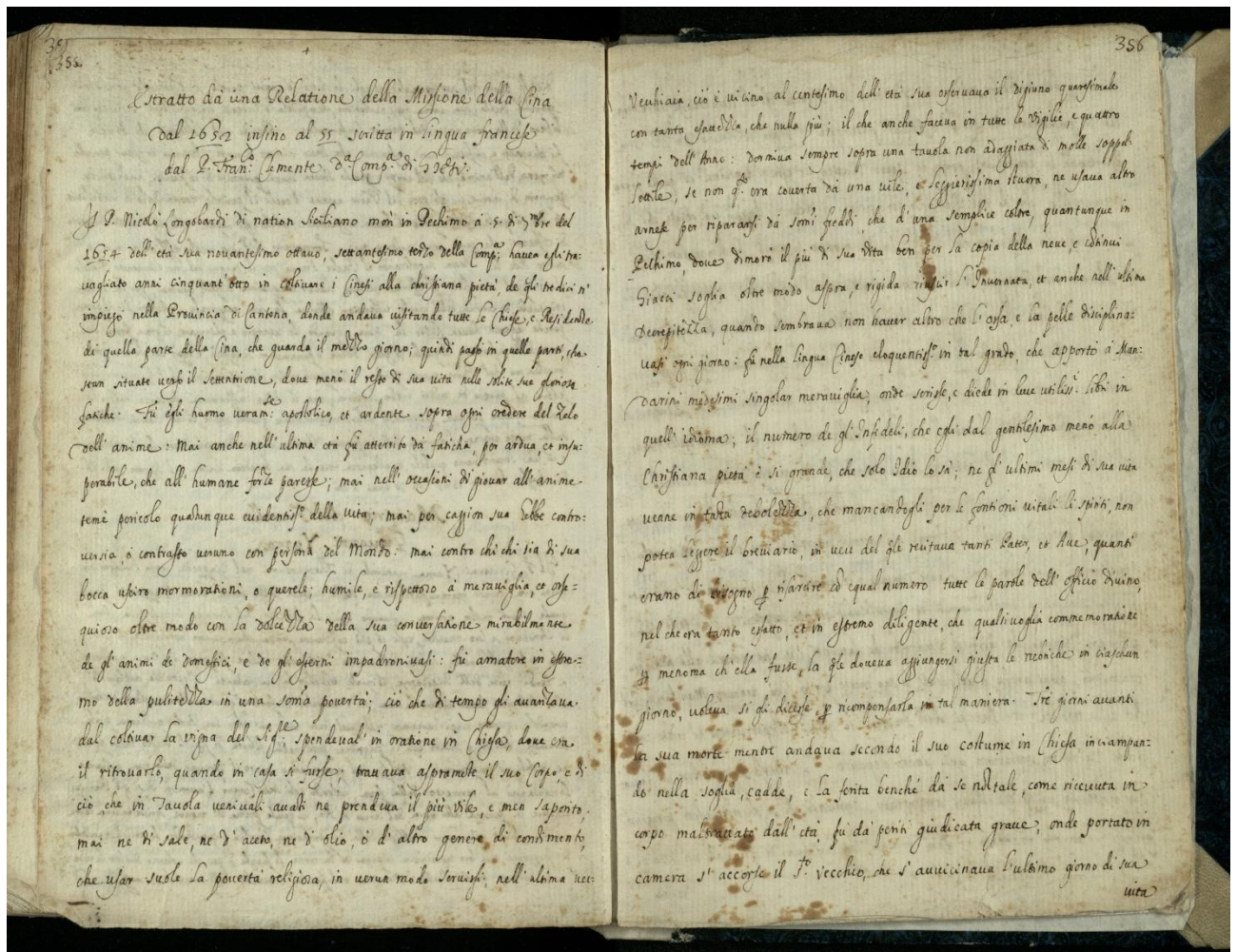
in Philippe Couplet, *Si mo zhen lun* 四末真論, 1676, Shanghai.

BNF, *Chinois* 6998



Manuel Diaz Jr., Nicola Longobardo, *Diqiuyi* 地球儀 (*Globo terrestre*), 1623, Pechino.

Presso British Library (Londra).



Estratto da una Relatione della Missione della Cina
dal 1652 infino al '55 scitta in lingua francese
dal P. Fran. Clemente. 2.^a Comp. di 264.^a

Il P. Nicolo' Longobardi di nation Siciliano mori in Pechino il 5. 8.^o del
1657 dell' eta sua novantesimo ottavo, settantesimo terzo della Comp; hauea egli ha-
uogato anni cinquante otto in Chiana i fini alla christiana pietà, de gli ordini p'
impoujo nella Provincia di Canton, donde andaua uisitando tutte le Chiese, e Resi delle
di quella parte della Cina, che guarda il mezzo giorno; quindi passò in quelle parti, che
son situate uerso il settentrione, doue menò il resto di sua uita nelle Chiese sue gloriosis-
sime. Fu egli habuuto ueramente apostolico, et ardente sopra ogni ordine del Cielo
nell' anime: mai anche nell' ultima età fu auerito da fabrica, per ardua, et im-
possibile, che all' humane forte garese; mai nell' occasioni di giouar all' anime
teme pericola quahqua euidentiss.^a della uita; mai per cagion sua ebbe contro-
uerua, o contrasto ueruno con persona del Mondo: mai contro chi chi sia di sua
bocca uisò inuersione, o querel; humile, e rispettoso a meraviglia, et de-
quissimo oltre modo con la delicatezza della sua conuersatione: mirabilmente
de gli animi de domesticis, e de gli spouati impadronuati: fu amatore in espe-
mo della quietudine in una somà povertà; ciò che di tempo gli auantaua
dal celebrare la uirga del S.^o Spendeual in oratione in Chiesa, doue era
il ritrouarlo, quando in casa si uisò; trouaua aforamente il suo corpo, e di
ciò che in tavola ueriuale auati ne prendeva il più uisò, e men sapente
mai ne di sale, ne d' aceto, ne d' olio, o d' altro genere di condimento,
che usar uisò la povertà religiosa, in uerua modo seruissi nell' ultima uita

356
Nell' ultima, cioè in uita al centesimo dell' eta sua obseruauo il digiuno quaresimale
con tanto exactezza, che nullo più; il che anche faceua in tutte le vigilie, e quattro
tempi dell' anno: dormiua sempre sopra una tavola non adagiata di molle soppal-
lettole, se non gli era coerta da una rete, e leggierissima stera, ne uisaua altro
arnate per ripararsi da semi freddi, che d' una semplice coltra, quantunque in
Pechino doue dimorò il più di sua uita ben per la copia della neue, e d' inui-
Sicilia sopra altro modo aspra, e rigida uisò. Inuenerua, et anche nell' ultima
deueuella, quando sembraua non hauer altro che la cotta, e la pelle disciplin-
uati ogni giorno: fu nella lingua singe eloquentiss.^a in tal grado, che apportò a Man-
darini mirabilissimi singolar meraviglia; onde sempre diceu in lue uisò: sibi in
quell' idioma; il numero de gli infideli, che egli dal gentilesimo menò alla
Christiana pietà: si granat, che solo Iddio lo sa; ne gli ultimi mesi di sua uita
uenera in tanta debilitate, che mancandogli per le fortiori uitali il spirò, non
potea leggere il breuiario, in uisò del gli restaua tanti Sacer, et huc, quanti
erano de' digiuno, e uisò de equal numero tutte le parole dell' officio di uisò,
nel che era tanto exacto, et in estremo diligente, che qualche uolta commemorare
si menoma ch' ella fusse, la gli douea aggiungere giuola le ricorde in ciascun
giorno, uisò si gli diceua, e ricompensarla in tal maniera: Tre giorni auanti
la sua morte mentre andaua secondo il suo costume in Chiesa in compagnia
de nella soglia, cadde, e la fonta benchè da se indiale, come riceuuta in
corpo maltrattato dall' età, fu da peniti giudicata graue; onde portato in
camera s' accorse il 7.^o vecchio, che s' auuicinaua l' ultimo giorno di sua
uita

Estratto da una relazione della missione della Cina dal 1652 infino al '55 di P. Francesco
Clemente,
in A.R.S.I., Vitae, 16, pp.355-356.

BIBLIOGRAFIA

- BALDACCI, Osvaldo (1985) “Le comunicazioni marittime dal Mediterraneo all’Estremo Oriente nel sec. XVII” in LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma: Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, pp. 41-50.
- BARTOLI, Daniello (1829). *Dell’Istoria della Compagnia di Gesù. La Cina, terza parte dell’Asia*, vv.1-8. Firenze: Leonardo Ciardetti.
- BERNARD, Henry (1973). *Matteo Ricci's scientific contribution to China*, Westport: Hyperion Press.
- BORTONE, Ferdinando S.I. (1969), *I Gesuiti alla corte di Pechino, 1601-1813. Due secoli e mezzo di eroismi per la diffusione della fede cattolica in Cina*. Roma: Desclée & C. – Editori Pontifici.
- BROCKEY, Liam M. (2007). *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.
- CASARIN, Elettra (2010). “La Burocrazia Celeste. Formazione, selezione e ruolo dei funzionari imperiali in Cina.” *I quaderni del museo*, 17. Milano: Centro di Cultura e Animazione Missionaria Pime.
- CATTO, Michela (2015). “L’ateismo dei cinesi in Matteo Ricci e Niccolò Longobardo”. *Giornale di Storia*, n.18/2015.
- CHENG, Anne (2000). *Storia del pensiero cinese. Dall’introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*. Torino: Einaudi.
- CHOW, Kai-wing (1996). “Writing for Success: Printing, Examinations, and Intellectual Change in Late Ming China”, in *Late Imperial China*, vol. 17, n. 1, pp. 120-157.
- CORRADINI, Piero (1985). “La figura e l’opera di Niccolò Longobardo” in LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma: Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, pp.73-81
- CORSI, Elisabetta (2005). “LONGOBARDO, Niccolò”, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol.65, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana Treccani.
- CORSI, Elisabetta (2017). “SAMBIASE, Francesco”, *ad vocem*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 90, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana Treccani.

- CRISTIANI, Leone e GALUZZI, Alessandro (1981). *La Chiesa all'epoca del Concilio di Trento (1545-1563)*, FLICHE Augustin, MARTIN Victor (a cura di). "Storia della Chiesa", Vol. XVII. Torino: Scuola Grafica Salesiana.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1938). "De primigenia forma baptismatis signis sinensibus expressa" in *Periodica de re morali canonica liturgica*, n.37, pp.340-348.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1942-1949). *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*. Roma: La Libreria dello Stato.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1940). "Il P. Matteo Ricci S. I. introduce definitivamente il cristianesimo in Cina" in *Gregorianum*, vol.21, n.2/4, pp. 482-526.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1952). "Il Trattato sull'Amicizia. Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)", in *Studia Missionalia*, vol. 7, pp.425-515.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1939). *Le origini dell'arte cristiana cinese (1583-1640)*. Roma: Reale Accademia d'Italia.
- D'ELIA, Pasquale M. S.I. (1951). "Sunto storico dell'attività della Chiesa Cattolica in Cina dalle origini ai nostri giorni (635-1294-1948)" in *Studia Missionalia*, vol.6, pp.3-68.
- DAWSON, Samuel E. (1899). "The Lines of Demarcation of Pope Alexander VI and the Treaty of Tordesillas A. D. 1493 and 1494", in *Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. 5, pp. 467-527.
- DE GRANADA, Luis O.P. (1788), *Obras del V.P.M Fr. Luis de Granada: libro de la oración y meditación ... con otros tres breves tratados ... de las principales obras penitenciales que son, limosna, ayuno y oración, y los quatro primeros tratados del memorial de la vida christiana. Volume I. Tomo II*. Madrid: Real Compañía de Impressores y Libreros del Reyno
- DE ROSA, Giuseppe (2006). *Gesuiti. La Compagnia di Gesù ieri e oggi*. Roma: Ancora.
- DI COSMO, Nicola (2010). "Gli imperi nomadi nella storia della Cina imperiale". In SABATTINI, Mario (a cura di) e SCARPARI, Maurizio (a cura di). *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*. Torino: Einaudi, pp. 219-260.
- DORÉ, Henri S.I. e KENNELLY, Michael (1914). *Researches into Chinese superstitions*, I, Parte I. Shanghai: T'Usewei Printing Press.

- DUNNE, George (1968). *Generation of Giants. The Story of Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- DUDINK, Ad (2001). “Opposition to Western Astronomy and the Nanking Persecution (1616-1617)”, in Jami, Engelfriet, Blue, *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China*, Leiden: Brill, pp. 191-223.
- ENGELFRIET, Peter M. (1998). *Euclid in China: The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden: Brill.
- FAILLA, Francesco (2017). “‘Sino ab antico’. Per una storia della santità e della spiritualità nel calatino” in BRANCATO, Francesco (a cura di). *La Diocesi di Caltagirone nel bicentenario della sua fondazione 1816-2016. Note teologiche e prospettive storiche*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, pp.103-114.
- FERLAN, Claudio (2015). *I Gesuiti*, Bologna: Il Mulino.
- FILESI, Teobaldo (1968). *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Como: Casa Editrice Pietro Cairoli.
- FONTANA, Michela (2005). *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
- GERNET, Jaques (1984). *Cina e Cristianesimo. Azione e reazione*. Casale Monferrato: Marietti.
- GOLDEN Sean (2009). ““ God's real name is God": the Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication”. In *The Translator*, 15 (2): pp. 375-400.
- GOLVERS, Noël (2015). *Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca.1650–1750). Volume 3. Of book and readers*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute.
- GUARESCHI, Enrico (2006), *Espansione delle potenze occidentali in Asia sud-orientale (dal XVI al XX sec.)*, Rimini: Pietroneno Capitani Editore.
- GUERREIRO Fernão (1930). *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio [...] nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra

GUERREIRO Fernão, COLAÇO Antonio (1604). *Relacion anual de las cosas que han hecho los padres de la Compañia de Iesus en la India Oriental y Iapon, en los años 600 y 601 y del progreso de la conversion y Christiandad de aquellas partes*, Valladolid: Por Luys Sanchez.

HALSBERGHE, Nicole, HASHIMOTO, Keizō (2001). “Astronomy”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 711-737.

HASHIMOTO, Keizō (1988). *Hsü Kuang-Ch'i and astronomical reform: the process of the Chinese acceptance of western astronomy 1629-1635*, Osaka: Kansai University Press.

HENDERSON, John B. (1986). “Ch'ing Scholars' Views of Western Astronomy”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46, n. 1, pp. 121-148.

HOLLER, Ursula (2001). “Medicine”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 787-802.

HUANG Yinong 黃一農 (1996). “Hongyi dapao yu Ming Qing zhanzheng: yi huopao cezhun jishu zhi yanbian wei li 紅夷大砲與明清戰爭——以火砲測準技術之演變為例”, in *Qinghua xuebao* 清華學報 (Tsing Hua Journal of Chinese Studies), vol. 26, n. 1, pp. 31-70.

HUMMEL, Arthur S. (1944). *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Washington: United States Government Printing Office, vol. II.

JEDIN, Hubert (1975). *Storia della Chiesa. Volume VI. Riforma e Controriforma, XVI-XVII secolo*, Milano: Jaca Book.

LE TELLIER, Michel (1687). *Defense des nouveaux chrestiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes, contre deux livres intitulèz "la Morale pratique des Jésuites" et "l'Esprit de M. Arnauld"*, vol. 1. Parigi: Chez Estienne Michallet.

LI Xiaoxong 李孝聰 (1996). *Descriptive catalogue of pre-1900 Chinese maps seen in Europe*, Pechino: Guoji wenhua chuban gongsi 國際文化出版公司.

LIU, Yu (2012). “The Religiosity of a Former Confucian-Buddhist: The Catholic Faith of Yang Tingyun”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n. 1, pp. 25-46.

LOGAN, Anne-Marie, BROCKEY, Liam M. (2003). “Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens”, in *Metropolitan Museum Journal*, vol. 38, pp. 157-167.

LONGOBARDO, Nicola, TORO, Silvia (a cura di) e FAILLA, Francesco (prefazione di) (2017). *Trattato sui terremoti*. Bologna: EDB.

- LOSANO, Mario G. (2010). "Oceano, il mondo visto da Lisbona" in *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, n.5.
- LUK, Bernard Hung-Kay (1977). "A Study of Giulio Aleni's "Chih-fang wai chi" 職方外紀", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 40, n. 1, pp. 58-84.
- MARTZLOFF, Jean-Claude (1993-1994). "Space and Time in Chinese Texts of Astronomy and of Mathematical Astronomy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in *Chinese Science*, vol. 11, pp. 66-92.
- MELIS, Giorgio (1985). "L'eredità di Matteo Ricci. Problematica politica e culturale". In LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma: Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, pp.5-23
- MENEGON, Eugenio (2010). "Cina e Occidente dagli Han ai Qing". In SABATTINI, Mario (a cura di) e SCARPARI, Maurizio (a cura di). *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*. Torino: Einaudi, pp.289-354.
- MEYNARD, Thierry S. I. (2011). *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First translation of the Confucian Classics*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- MURIAS, Manuel (1940). *Storia breve della colonizzazione portoghese*, Lisbona: Agencia General das Colónias.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie (2009). "Christian Conversion in Late Ming China: Niccolo Longobardo and Shandong" in *The Medieval History Journal*, n.12, 2, pp. 275–301.
- RICCI, Matteo, DEL GATTO, Maddalena (a cura di, 2000). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Macerata: Quodlibet.
- RICCIARDOLO, Gaetano (1997). *Le lettere di Matteo Ricci S. I. e i commentari dalla Cina: il problema della loro autenticità, del loro valore e della loro originalità come fonte della storia cinese*. Roma: Università La Sapienza, Tesi di Dottorato.
- RIGHI, Davide (2017). "Il nuovo rito delle esequie della chiesa cattolica latina", in *in_bo. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*, n.12, pp.53-54
- RULE, Paul A., STEPHEN, Uhalley Jr. e XIAOXIN, Wu (a cura di) (2001). *Does Heaven speak? Revelation in the Confucian and Christian traditions, in China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk, USA: M.E.Sharpe.

- SABATTINI, Mario e SANTANGELO, Paolo (2015). *Storia della Cina*. Bari: Editori Laterza.
- SCHÜTTE, Josef F. S.I. (1981). “Il primo annuncio della fede Cristiana in Giappone. I missionari gesuiti del XVI e XVII secolo”. *La Civiltà Cattolica*, n.3136, I: pp.325-339
- SCHÜTTE, Josef F. S.I. (1980). *Valignano's Mission Principles for Japan: From his appointment as visitor until his first departure from Japan (1573-1582). pt. 1. The problem (1573-1580)*, St. Louis: Institute of Jesuit Sources.
- SEBES, Joseph (1985). “La strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente nel sec. XVII” in LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma: Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, pp.83-102
- SINATRA, Francesco (1985). “La formazione culturale in P. Nicolò Longobardo scienziato e sinologo” in LUINI, Alcide (a cura di). *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel Secolo XVII. Atti del convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*. Roma: Istituto Italo Cinese per gli scambi economici e culturali, pp. 103-116.
- SPALATIN, Christopher (1975). “Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheiridion”, in *Gregorianum*, vol. 56, n. 3, pp. 551-557.
- STANDAERT, Nicolas, DUDINK, Ad (2001). “Apostolate through books”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 600-631.
- STANDAERT, Nicolas (2001). “Chinese Christians. General characteristic”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 380-403.
- STANDAERT, Nicolas (2008). *The interweaving of rituals. funerals in the cultural exchange between China and Europe*. Saettle: University of Washington.
- STANDAERT, Nicolas (2001). “Theological Background”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 592-599.
- TACCHI VENTURI, Pietro (1913). *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I. II: Le lettere dalla Cina, 1580-1610, con appendice di documenti inediti*. Macerata: ed. Filippo Giorgetti.
- TEISER, Stephen F. (1994). *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- TORO, Silvia (2017). “Genius Loci e Ratio Studiorum. Gesuiti missionari siciliani in estremo oriente tra il XVI e il XVII secolo”. In NIGLIO, Olimpia e VISENTIN, Chiara (a cura di), *Conoscere, Conservare, Valorizzare il patrimonio culturale religioso. 3. Archivi, biblioteche musei*. Roma: Aracne Editrice.
- TWITCHETT, Denis, MOTE, Frederick (1998). “The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2”, in TWITCHETT, Denis, FARIBANK, John K. (a cura di). *The Cambridge History of China*, vol. 8.
- UDIAS, Agustin (1994). “Jesuit Astronomers in Beijing 1601-1805”, in *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, vol. 35, n. 4, pp. 463-478.
- VENUTI, Lawrence (1999). *L'invisibilità del traduttore: una storia della traduzione*, Roma: Armando Editore.
- VERMANDER, Benoit (2015). “Lóng Huámín yǔ zhōngguó shénxué de pǔxì xué - yì míng zhī zhēng, Lóng Huámín lùn wén yǔ zhōngguó zì rán shénxué de fā xiàn 龙华民与中国神学的谱系学 - 译名之争、龙华民论文与中国自然神学的发现 (Longobardo e la genealogia della teologia cinese- La disputa sulla traduzione, la tesi di Longobardo e la scoperta della teologia cinese sulla natura). *Jīdūjiào xuéshù* 基督教学术, 14: pp.82-97.
- VON COLLANI, Claudia (2001). “Missionaries”, in STANDAERT, Nicolas (a cura di). *Handbook of Christianity in China*, Leiden: Ed. Brill, vol. I, pp. 286-354.
- VON COLLANI, Claudia (1992). “Nicola Longobardo”, *ad vocem*, in *Bibliographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, vol.4. Herzberg: Friedrich Wilhelm Bautz, pp.217-219
- VON GLAHN, Richard (2010). “La storia economica della Cina imperiale dal 221 a.C. al 1850 d.C.”. In SABATTINI, Mario (a cura di) e SCARPARI, Maurizio (a cura di). *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*. Torino: Einaudi, pp.117-216.
- WALLIS, Helen, GRINSTEAD, Eric D. (1962). “A Chinese Terrestrial Globe, A.D. 1623”, in *The British Museum Quarterly*, vol. 25, n. 3/4, pp. 83-91.
- YANG, Y. C. (1964). “HSÜ Kuang-chi 徐光啓”, *ad vocem*, in Hummel, *Eminent Chinese of the Ching period (1644-1912)*, Taipei, Literature House, pp. 316-319.
- YU Sanle 余三樂 (2014). “Li Madou de jirenren- Yidali yesuishi Long Huamin 利瑪竇的繼任人——意大利耶穌會士龍華民” in *Revista de cultura* 文化雜誌, vol.19, pp.111-128.

YUAN Yuan 袁媛, YAN Shiyun 嚴世芸 (2014). “Luo Yagu *Renshen tushuo zaiyi* 羅雅谷《人身圖說》再議”, in *Study in Philosophy of Science and Technology* 科學技術哲學研究, vol. 34, n. 6.

ZHANG Baichun 張柏春 (2003). “The Introduction of European Astronomical Instruments and the Related Technology into China during the Seventeenth Century”, in *East Asian Science, Technology, and Medicine*, n.20, pp. 99-131.

ZHANG Cuo 張錯 (2017). *Lì Mǎdòu rù huá jí qítā* 利瑪竇入華及其他. Hong Kong: Huangshan shushe 黃山書社.

ZHANG Qiong 張瓊 (1996). *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A reinterpretation of the Jesuit approach to Confucianism during the late Sixteenth and early Seventeenth Centuries*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University.

ZHENG Wang 征王 (2014). *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press.

ZOTTOLI, Angelo (1879). *Cursus Litteraturae Sinicae; Neo-Missionariis Accommodatus. Studium Classicorum*. Shanghai: Typographia Missionis Chatolicae in Orphanotrophio Tou-Sé-Vé.