STORIA E LETTERATURA
RACCOLTA DI STUDI E TESTI
329

BRIDGING CULTURES

MISSIONARIES LANGUAGES EAST ASIA (XVI-XX CENTURY)

edited by

FRANCESCO BORGHESI

ROMA 2026
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BRIDGING CULTURES

STORIA E LETTERATURA
RACCOLTA DI STUDI E TESTI
329

BRIDGING CULTURES

MISSIONARIES LANGUAGES EAST ASIA (XVI-XX CENTURY)

edited by

FRANCESCO BORGHESI

ROMA 2026
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

First edition: September 2026

ISBN 979-12-5693-106-4
eISBN 979-12-5693-107-1
DOI 10.57601/SL_329_2026

This volume was prepared as part of the
PRIN 2022 PNRR: P2022RWWHN – *Images of China from the Renaissance to the Enlightenment* CUP: E53D23020250001 – Responsabile Scientifico prof. Francesco Borghesi – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – Missione 4 Componente C2 Investimento 1.1 – Fondo per il Programma Nazionale Ricerca (PNR) e Progetti di Ricerca di Significativo Interesse Nazionale (PRIN) finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU

All the essays underwent double-blind peer review

This book is distributed under a Creative Commons license
Attribution – NonCommercial– NoDerivatives 4.0 International



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

CONTENTS

Bridging Cultures: An Introduction by Francesco Borghesi vii

Giovanni Baffetti
Alle origini del neoumanesimo gesuitico: retorica e spiritualità..... 1

Luo Ying
Una nuova indagine sul manoscritto latino dei Quattro Libri
raccolti da Michele Ruggieri S.I. 13

Lucia Ruggieri
How to Translate Nomina Sacra*?*
A Path through Camillo Costanzo's Letters..... 31

Stefano Piastra
Gli scritti geografici di Giulio Aleni. Nuovi dati su temi, fonti,
impatto culturale 49

Daniel Canaris
The Franciscan Confucius. Typology and Hermeneutics in Antonio
de Santa María Caballero's Relatio Sinae Sectarum *(1662)*..... 67

Rodney Lokaj
The Sinarum Scientia Politico-Moralis..... 87

Andrea Balbo – Simone Mollea
Further Observations on the Presence of Western Classical Authors
in Jesuit Texts Related to China. Ricci's Xiguo Jifa *and the* Proemialis
Declaratio *of the* Confucius Sinarum Philosophus 95

Thierry Meynard
Conflicting Interpretations on Confucianism by the Early Jesuits
in China..... 109

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

Chiara Ombretta Tommasi
Tibetan Geography and Customs in Athanasius Kircher's China Illustrata 127

Michela Catto
Tradurre l'imperatore Kangxi. Autenticità, falsità e infallibilità della Chiesa nella controversia sui riti cinesi 149

Francesco Borghesi – Serena Vinci
Pietro Chiari's La cinese in Europa *(1779): The Representation of a Feminine China between Travel Literature and Eighteenth-Century Moralism* 163

Feng-Chuan Pan
Deciphering the Name of God in Ancient China: Jean-Pierre Abel-Rémusat's Translation of the Daodejing 181

Valentina Bottanelli
Digitising Confucian Classics: A Database of Jesuit Translations and Their European Dissemination 205

Gianni La Bella
Dall'inculturazione all'interculturalità: il nuovo paradigma missiologico della Compagnia di Gesù 221

Indexes
compiled by Serena Vinci
Index of archives 249
Index of works and passages 251
Index of places 255
Index of names 261

BRIDGING CULTURES: AN INTRODUCTION

This volume, the result of sustained collaboration between Australian and European research groups, brings together a selection of studies devoted to the complex and multifaceted relations between China and Europe in the early modern period. It arises from the convergence of two closely connected research initiatives – *Images of China from the Renaissance to the Enlightenment* and *Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics*[1] – which, while distinct in their immediate aims, share a common concern with the processes through which knowledge about China was produced, transmitted, and transformed within European intellectual culture. The former project investigates the role of China as a significant agent of change in the cultural and intellectual history of Europe between the sixteenth and eighteenth centuries, while the latter focuses on the history of Jesuit translations of the Confucian canon and their dissemination, examining how these texts contributed to shaping the philosophical landscape of the Enlightenment.

Taken together, these projects address a set of interrelated questions that lie at the heart of early modern global intellectual history: how did European scholars come to know China? Through which textual, linguistic, and material channels was this knowledge mediated? And to what extent did the encounter with Chinese thought contribute to the reconfiguration of European categories of knowledge, belief, and political reflection? The essays col-

I would like to express my gratitude to Valentina Bottanelli and Serena Vinci, who, at different stages, contributed significantly to the preparation of this volume and carefully read all the essays, offering valuable insights and suggestions. I am also grateful to Daniel Canaris, who read this introduction and provided thoughtful comments.

[1] For basic information about the projects, see https://www.focus.unimore.it/linfluenza-della-cina-in-europa-tra-xvi-e-xviii-secolo-il-prin-pnrr-del-desu/ and https://dataportal.arc.gov.au/NCGP/Web/Grant/Grant/DP210100458, and, for more details, see https://textus-sinici.org/. All websites were last accessed on 26 May 2026.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

lected in this volume do not seek to provide a single, unified answer to these questions. Rather, they approach them from a plurality of perspectives, examining the diverse forms through which China was translated – linguistically, conceptually, and imaginatively – into European contexts.

At the centre of this inquiry lies the recognition that Europe's engagement with China was neither marginal nor episodic, but deeply entangled with the processes that shaped the transition from Renaissance humanism to Enlightenment thought. Europe's first sustained encounter with Confucian classical texts took place through Jesuit translations, initially conceived as practical tools to support missionary activity. Yet these works soon acquired a significance that far exceeded their original purpose. They became the principal medium through which European intellectuals began to imagine, interpret, and, in many cases, appropriate Chinese civilisation. In translating the Confucian canon, Jesuit scholars did more than render one language into another: they reconfigured a complex philosophical tradition, presenting Confucianism as a largely secular system of ethics and governance[2].

This interpretative move was neither incidental nor merely strategic. It reflected a broader effort to establish a conceptual bridge between two distinct intellectual worlds, one grounded in Christian theological traditions, the other in a moral and political philosophy articulated without recourse to revelation. By framing Confucianism in terms that resonated with European categories of natural law, civic virtue, and rational ethics, Jesuit trans-

[2] A number of studies that have proved instrumental in advancing our understanding of the intellectual encounters between Chinese thought and the cultures of the Renaissance and Enlightenment are cited throughout the book. However, among those that have been particularly influential in shaping its aims, I would highlight the following: V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris, Libraire orientaliste Paul Geuthner, 1932; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972; E. Garin, *Alla scoperta del 'diverso': i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 327-362; J. Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982; P. A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Allen & Unwin, 1986; D. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; J. Israel, *Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)*, «Taiwan Journal of East Asian Studies», 4 (2007), 1: pp. 1-25; N. Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009; U. App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010; D. A. Harvey, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 2012; S. Pollock, *Introduction*, in *World Philology*, edited by S. Pollock – B. A. Elman – Ku-ming Kevin Chang, Cambridge-London, Harvard University Press, 2015, pp. 1-24.

lators made Chinese thought intelligible – and, to a significant extent, acceptable – to their intended audience. At the same time, this reframing inevitably involved processes of selection, simplification, and reinterpretation, which reshaped the meanings of the original texts. The resulting translations thus occupy an ambiguous position: they are at once acts of transmission and instruments of transformation[3].

The impact of these translations on European intellectual culture was profound. Enlightenment thinkers, most notably Voltaire, seized upon the Jesuit portrayal of Confucianism as evidence of the possibility of a well-ordered society grounded in moral philosophy rather than revealed religion. In this way, Chinese thought – mediated through Jesuit texts – became an important reference point in European debates on political authority, religious tolerance, and the foundations of ethical life[4]. Yet this influence was neither uniform nor uncontested. As subsequent developments would show, the same materials that had once inspired admiration could later be reinterpreted in more critical or even dismissive terms. What emerges, therefore, is not a simple narrative of influence, but a dynamic and often contradictory process of reception and reinterpretation[5].

Such a process can only be understood by attending to the conditions under which these texts were produced, circulated, and read. The encounter between Europe and China was mediated at every stage: by the linguistic choices of translators, by the editorial interventions of compilers, by the expectations of readers, and by the broader intellectual and institutional frameworks within which these texts were situated[6]. Jesuit translations did not

[3] See T. Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011; Id., *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West*, Leiden, Brill, 2015.

[4] S. Kow, *China in Early Enlightenment Political Thought*, London, Routledge, 2017. For a recent analysis of an Italian case-study, see F. Borghesi – D. Canaris, *Paolo Mattia Doria's Image of China in* La vita civile *and His Neapolitan Manuscripts*, in *Enlightened by China. Representations and Myths in 18th Century Europe*, edited by M. Catto, Roma, Viella, 2025, pp. 61-73.

[5] Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus*, Stuttgart, Steiner, 2000; Huiyi Wu, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle: les jésuites traducteurs de textes et le renouvellement des connaissances européennes sur la Chine*, Paris, Honoré Champion, 2017.

[6] See, *mutatis mutandis*, the analysis of how Jesuit Figurists christianised the *Yijing* and crafted a Christian version of Jesus advanced by Sophie Wei, *Christian Theology and Translation: The Christianity of the Jesuit Figurists and their Christianized* Yijing, London, Routledge, 2020.

circulate in isolation, but formed part of a wider network of writings that included missionary correspondence, travel narratives, encyclopaedic compilations, and cartographical representations. Through these various media, China was not only described but also imagined, its cultural and intellectual contours shaped by the interpretative frameworks brought to bear upon it[7].

The material forms through which this knowledge circulated played a crucial role in shaping its reception. Manuscripts, printed editions, abridgements, and translations into different European vernaculars each contributed to the transformation of the original texts. Editorial practices – ranging from the selective inclusion of passages to the reorganisation of material according to thematic or didactic criteria – introduced further layers of mediation. Compilations such as the *Lettres édifiantes et curieuses* exemplify these dynamics particularly clearly, as they reworked missionary reports into narratives tailored to the expectations of European readers, emphasising certain aspects of Chinese civilisation while omitting or reframing others. In this way, the transmission of knowledge about China was inseparable from the processes of adaptation and reinterpretation that accompanied it[8].

It is precisely this multiplicity of mediations that has made the study of early modern Sino-European relations both rich and methodologically challenging. Historiographically, the field has developed along partially divergent lines. On the one hand, research on the Jesuit mission to China has tended to concentrate on ecclesiastical history and on the doctrinal controversies that accompanied it, most notably the Chinese Rites Controversy[9].

[7] W. W. Davis, *China: The Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment*, «Journal of the History of Ideas», 44 (1983), 4, pp. 23-548.

[8] See the recent essays by M. Catto, *Jesuit China Challenges Rome. Jean-Baptiste Du Halde's* Description de la Chine *between Jesuit Knowledge and Roman Condemnation*, and by P. A. Fabre – S. Pavone, *China in the* Lettres édifiantes et curieuses *(18th-19th centuries). New Approaches to a Famous and Little-known Publishing Phenomenon*, in *Enlightened by China. Representations and Myths in 18th Century Europe*, edited by M. Catto, Rome, Viella, 2025, pp. 33-44 and pp. 45-59.

[9] Scholarship on the Chinese Rites Controversy is extensive. Here, I refer to a selected number of studies that have proved especially pertinent to the present discussion: D. Mungello – E. Malatesta, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler Verlag, 1994; P. A. Rule, *François Noël, S.J., and the Chinese Rites Controversy*, in *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven, Leuven University Press, 2003, pp. 137-165; C. Ginzburg, *Ancora sui riti cinese: documenti vecchi e nuovi*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione* (Roma, 21-23 febbraio 2008), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2011, pp. 131-144, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, edited by I. G. Županov – P. A. Fabre, Leiden, Brill, 2018.

On the other, intellectual and cultural historians have often approached Europe's engagement with China through the lens of shifting attitudes, characterised in terms of a movement from 'Sinophilia' to 'Sinophobia'[10]. While such approaches have yielded important insights, they risk obscuring the complexity of the processes through which knowledge was produced and transformed. They tend to privilege outcomes – ideas, representations, ideological positions – over the textual and material practices that made those outcomes possible.

The present volume seeks to redress this imbalance by placing the study of translation and textual mediation at the centre of inquiry. To understand how Chinese thought entered European intellectual life, it is not sufficient to trace its influence at the level of ideas; one must also examine the forms in which those ideas were articulated, transmitted, and received. This requires a methodological approach that is both philologically rigorous and historically expansive, capable of integrating close textual analysis with a broader understanding of intellectual and cultural contexts. Such an approach also demands a high degree of interdisciplinarity, bringing together expertise in languages, literatures, history, philosophy, and the history of science.

The need for such collaboration is underscored by the inherently transnational character of the materials under consideration. Jesuit translations of the Confucian canon were the product of an international enterprise, involving missionaries of diverse linguistic and cultural backgrounds working across multiple regions. Yet modern scholarship has often developed along national lines, constrained by linguistic boundaries that limit engagement with sources and secondary literature in multiple languages. The scarcity of reliable modern editions, whether in English, Italian, or other European languages, has further complicated efforts to undertake comprehensive and comparative analyses. By assembling contributions from scholars working across different traditions and disciplines, this volume aims to overcome some of these limitations and to foster a more integrated approach to the study of early modern intercultural exchange.

Within this broader European framework, Italy occupies a particularly significant position. As a central node in the intellectual and institutional networks of the Society of Jesus, it played a crucial role in the mediation and dissemination of knowledge about China. Italian scholars, missionar-

[10] C. Mackerras, *Sinophiles and Sinophobes: Western Views of China*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Chunjie Zhang, *From Sinophilia to Sinophobia: China, History, and Recognition*, «Colloquia Germanica», 41 (2008), 2, pp. 97-110.

ies, and publishers contributed not only to the production of translations and reports, but also to their circulation and reinterpretation within wider European contexts. The Italian peninsula thus functioned as a space of intersection, in which materials originating in China were reconfigured and redistributed, often in dialogue with other centres such as Paris, Lisbon, and Antwerp. Attention to this dimension allows for a more nuanced understanding of the geographical and cultural pathways through which knowledge travelled, highlighting the importance of intermediary contexts in shaping its reception.

In addition to its philological and historical dimensions, the volume also engages with the possibilities offered by digital methodologies. The increasing availability of digitised sources and the development of new tools for textual analysis, mapping, and network visualisation open up new perspectives on the circulation of knowledge in the early modern world. By incorporating these approaches, the projects underpinning this volume seek not only to advance scholarly research, but also to create resources that can support future work in the field. In this sense, the volume forms part of a broader effort to rethink the ways in which complex, multilingual, and transnational corpora can be studied and made accessible.

What emerges from the studies collected here is a picture of the early modern encounter between Europe and China as a process characterised by continual negotiation, adaptation, and reinterpretation. Translation, in this context, appears not as a neutral act of linguistic transfer, but as a central mechanism through which cultural and intellectual exchange takes place. It is through translation – understood in its broadest sense, encompassing not only language but also conceptual and cultural frameworks – that Chinese thought was incorporated into European debates and that European categories of knowledge were, in turn, reshaped.

By situating Jesuit translations and related texts within their broader historical and cultural contexts, this volume seeks to provide a more nuanced and historically grounded account of this encounter. It highlights the extent to which early modern intellectual history was shaped by processes of cross-cultural mediation and underscores the importance of attending to the textual and material conditions under which knowledge circulates. In doing so, it not only contributes to our understanding of the past, but also offers a framework for reflecting on the ongoing challenges of translation and intercultural dialogue in a globalised world.

Against this background, the volume is structured as a series of complementary inquiries that explore these processes from different methodological and disciplinary perspectives. The contributions, while diverse in scope,

are united by a shared attention to the dynamics of translation, interpretation, and transmission that underpinned the encounter between Europe and China. It is within this framework that the individual chapters may be read, each addressing a specific aspect of this complex intellectual exchange.

The opening chapter[11], entitled *At the Origins of Jesuit Neo-Humanism: Rhetoric and Spirituality* (*Alle origini del neoumanesimo gesuitico: retorica e spiritualità*), by Giovanni Baffetti, examines the emergence of a renewed Ignatian spirituality, which directs its analytical focus towards the inner dimension of consciousness. Starting from the Ignatian premise that human beings are guided through the world, along a path of ceaseless seeking, by an unquenchable desire for a *Deus* – in the Augustinian sense – *semper maior*, Baffetti explores the various interpretations of Jesuit pedagogy proposed by scholars such as Joseph de Guibert, Christoph Theobald, Michel de Certeau, and Marc Fumaroli.

From the role of rhetoric in its pragmatic-performative dimension, within a comprehensive and unified paideia founded on the power of the word, Baffetti's reflections extend to the function of the *humanae litterae*, which serves as a foundation for Jesuit-oriented theological science, as previously emphasised by Juan Alfonso Polanco. The article then outlines the history of the development of Ignatian intuition across successive generations of Jesuits, in which reference to Quintilian's *Institutio oratoria* is essential for an understanding of Jesuit neo-humanism.

This pedagogical approach, which originated with Quintilian, was based on observing the learning abilities of young students and was practised by an experienced teacher who had to be able to recognise and distinguish between different situations, alternately restraining and encouraging them; it was aimed at a teaching method founded on the two stages of *praelectio* and *lectio*.

Furthermore, the chapter highlights how Jesuit teaching was subsequently oriented towards practical application, following the example of the so-called 'modus parisiensis', which also accorded a central place to theatrical practice; this approach was adopted at the University of Paris, where Ignatius and his first companions had studied theology.

Finally, Baffetti provides an overview of the treatises on oratory that were in circulation in the seventeenth-century and which were situated within an open and evolved form of classicism.

[11] See *infra*, pp. 1-12.

The second chapter[12], entitled *A New Investigation of the Latin Manuscript of the* Four Books *Collected by Michele Ruggieri* (*Una nuova indagine sul manoscritto latino dei Quattro Libri raccolti da Michele Ruggieri*), by Luo Ying, examines the earliest complete Latin translation of the *Four Books* (*Sishu* 四書) currently known, preserved at the Vittorio Emanuele II National Central Library in Rome (no. FG [3314] 1185). While Luo acknowledges that the attribution remains uncertain – with some scholars ascribing it to Michele Ruggieri (1543-1607) and others attributing it to Matteo Ricci (1552-1610), her study analyses the translation of key concepts of Confucianism in the texts of the *Great Learning* (*Daxue* 大學), the *Doctrine of the Mean* (*Zhongyong* 中庸), and the *Analects* (*Lunyu* 論語).

In particular, Luo offers observations and reflections on calligraphy, textual layout, and the system used to transcribe Chinese words phonetically into the Latin alphabet (romanisation), comparing these features both with other sections of the manuscript and with later Jesuit translations of the *Four Books* produced in China.

In this way, the study examines, on the one hand, the early missionaries' actual understanding of Confucianism in China and, on the other, seeks to clarify the genealogical relationship between early Jesuit Latin translations, while also attempting to identify the translator of this manuscript.

Luo's contribution is divided into three parts. The first provides an overview of Michele Ruggieri's manuscripts of the *Four Books*, highlighting their contents, variations in their internal organisation and layout, and reconstructing the chronology of their compilation in relation to the possible identity of their translators.

In the second part, Luo examines the different approaches to translating Confucian concepts, noting that the practice of multiple renderings reflects the richness of these concepts, but at the same time leaves the reader with the impression of ambiguity and inconsistency, which does not facilitate the construction of a clear and coherent philosophical system.

Luo concludes that the work cannot be regarded as a true translation of the Confucian texts, but rather as a transcription of the translator's summary of the original ideas. Moreover, the currently available evidence does not allow for a definitive identification of the translator.

The contribution by Lucia Ruggieri[13], *How to Translate* Nomina Sacra*? A Path through the Letters of Camillo Costanzo*, sheds light on the debate

[12] See *infra*, pp. 13-30.
[13] See *infra*, pp. 31-48.

surrounding the translation of the nomina sacra, which represent one of the most effective means of conveying theological concepts and adapting them to a cultural context that conceived of the divine in fundamentally different terms. The chapter takes as its starting point the reflections of Camillo Costanzo (1571-1622), who lived at a time when the debate was already underway and whose work was highly regarded by Daniello Bartoli (1608-1685) in his landmark *History of the Society of Jesus* (*Istoria della Compagnia di Giesù*).

Ruggieri highlights how the translation of sacred texts required not only linguistic competence but also a profound understanding of local traditions and beliefs. Missionaries did not merely translate words and expressions; rather, they often had to reinterpret religious concepts, either by analogy with, or in contrast to, ideas already present within the host culture.

For instance, the concept of God had to be rendered through terms that carried comparable meanings within local religious systems, necessitating careful consideration of the correspondences between indigenous deities and the Christian conception of God.

Missionary grammars, therefore, were not simply linguistic tools but instruments of cultural mediation. Local languages were codified and analysed by missionaries in a process that effectively involved their reformulation and adaptation to the needs of evangelisation. Phonetic, morphological, syntactic, and lexical features were examined and systematised, always with a practical aim: the translation of sacred texts, the production of catechisms, the comprehension of Christian prayers, and the teaching of religious doctrine.

Ruggieri further notes that Costanzo's approach forms part of a relatively well-established tradition, particularly in Japan, originating with Francis Xavier (1506-1552). This practice stands in contrast to the approach advocated by Michele Ruggieri and Matteo Ricci. Such divergence highlights not only the diversity of perspectives within the Society of Jesus in East Asia, but also the broader methodological and doctrinal challenges faced by missionaries in attempting to reconcile European theological concepts with the linguistic and conceptual frameworks of Chinese culture.

This analysis of Costanzo's letters not only deepens our understanding of Jesuit linguistic and theological practices, but also invites broader reflection on the enduring complexities involved in translating religious ideas across cultural and conceptual boundaries. Costanzo's work exemplifies a careful balance between universal theological claims and culturally specific interpretative frameworks, offering a valuable case study for contemporary scholarship on translation, intercultural communication, and the history of Christian missions.

The contribution by Stefano Piastra[14], *The Geographical Writings of Giulio Aleni: New Data on Themes, Sources, and Cultural Impact*, focuses in particular on two of the most well-known works by Giulio Aleni (1582-1649): the *Xifang dawen* (西方答問), or *Questions and Answers about the West* (first printed in 1637, and, in a second edition, in 1642), a treatise structured in dialogic form, with questions and answers between two hypothetical interlocutors; and the *Zhifang waiji* (職方外紀), literally *Notes on [the lands] outside [the jurisdiction] of the Zhifang*, more freely translated as *Geography of Foreign Lands Relative to China* in the recent Italian edition edited by Paolo De Troia in 2009[15].

The latter is a geographical work combining text and cartography, intended for wide circulation in China and later also in Japan and Korea. Written in collaboration with Yang Tingyun (1557-1627), it was first published in Hangzhou in 1623 and in a second edition in Fuzhou in 1626.

For the *Zhifang waiji*, Piastra explores its sources, with particular attention to the second book devoted to Europe, in which volcanoes and related phenomena – largely unknown to the Chinese public – are described. In the case of the *Xifang dawen*, he instead analyses broader questions of geographical method, ranging from the dimensions of different countries to cartography and the Sinocentric conception endorsed by the literati of the Middle Kingdom.

Regarding Aleni's texts, Piastra argues that placing China at the centre of planispheres – as already done by Matteo Ricci and later by Francesco Sambiase (or Sambiasi; 1582-1646) – did not reflect a genuinely modern intercultural approach, as is sometimes claimed for Ricci's experience. Rather, it constituted a strategic adaptation intended to facilitate acceptance and dissemination of these works.

Thus, according to Piastra, Aleni's approach, like Ricci's before him, should be understood not in terms of contemporary interculturality but within the concept of 'inculturation' developed by Alessandro Valignano, that is, a form of encounter and dialectical exchange with Eastern thought.

Finally, the author notes that a critical assessment of the overall success of Aleni's geographical work requires further comprehensive investigation within the history of geography in the Far East.

[14] See *infra*, pp. 49-66.

[15] G. Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, edited by P. De Troia, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2009.

The contribution by Daniel Canaris[16], *The Franciscan Confucius: Typology and Hermeneutics in Antonio de Santa María Caballero's* Relatio Sinae Sectarum *(1662)*, is devoted to Caballero's most comprehensive reflections on Chinese philosophy, found in a report entitled *Relatio Sinae Sectarum* (*Report on the Sects of China*), completed on 18 November 1662 in Ji'nan, Shandong Province.

Canaris introduces the figure of Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) and outlines the structure of the work under study. He then discusses Caballero's views regarding the supposed demonic inspiration that, according to Matteo Ricci, led the 'idolatrous sects', including Buddhism and Taoism, to imitate Christian doctrine. Particular attention is paid to the role of Nicholas of Lyra, one of Caballero's preferred biblical commentators, whom he regarded as an authority on the origins of idolatry.

In the second part, the contribution analyses the depiction of Confucius as a «lily among thorns» and as a virtuous sage, whose biography, as written by Caballero, portrays him as a figure akin to Christ. Canaris surveys the sources on which Caballero may have drawn in constructing this analogy, highlighting how a hermeneutics of charity contrasts with the hermeneutics of suspicion characterising Longobardo's analysis.

Confucius' extraordinary virtues lead Caballero to conclude that he should be counted among those righteous pagans who attained the highest level of virtue possible through natural reason, and that he would have embraced higher truths had he had access to Divine Revelation.

Finally, Canaris argues that Caballero's systematic comparison between the Bible and the Confucian classics signals a departure from Jesuit rationalist hermeneutics. A close reading of the *Relatio Sinae Sectarum* helps contextualise his exegetical efforts: although influenced by the Jesuits and possibly having access to draft Jesuit translations of the Confucian classics, Caballero likely produced his translations independently, as well as the apocryphal accounts of Confucius' birth. For this reason, he made a significant contribution to the development of Western sinology.

Canaris concludes that, in linking passages from the Confucian classics to Christian Scripture, Caballero did not aim to construct a Confucian Christianity, but rather to frame Confucianism as a *praeparatio evangelica* of divine inspiration which, although largely unsuccessful in converting Chinese literati, nevertheless played an essential role in the economy of salvation.

[16] See *infra*, pp. 67-86.

The contribution by Rodney Lokaj[17], *The* Sinarum Scientia Politico-Moralis, examines the recent edition of this work, edited by Lokaj himself and Alessandro Tosco and published in 2021[18], which offers a modern translation and analysis, in both English and Italian, of Prospero Intorcetta's volume of the same title.

Composed in China in the 1660s, the work contains the *Zhongyong* in Chinese – the second book of the Confucian canon – together with the Jesuit's Latin translation and a revised Latin biography of the Chinese philosopher, the *Vita Confucii*.

The editors' aim – Lokaj, a philologist specialising in medieval and modern Latin and Italian, and Tosco, a sinologist – is to highlight the strengths and weaknesses of Intorcetta's translation method. The philological focus is not on the Chinese text included by Intorcetta, but rather on what his Latin text sought to convey, given that the primary difficulty lies in transferring Eastern concepts into a different, Western cultural context.

Lokaj translated the entire work from Latin into English and Italian, while Tosco clarified the Chinese text and provided a modern interpretation of the *Zhongyong* to serve as a basis for comparison, thereby revealing Intorcetta's translation method. The contribution presents several examples and also addresses difficulties arising from the scholarly tradition on Intorcetta, such as Melchisédech Thévenot's 1672 French translation, which, although useful in some respects, introduced errors and misunderstandings.

The contribution by Andrea Balbo and Simone Mollea[19], *Further Observations on the Presence of Western Classical Authors in Jesuit Texts Related to China: Ricci's* Xiguo Jifa *and the* Proemialis Declaratio *of the* Confucius Sinarum Philosophus, proposes a general approach to Western classical authors in Jesuit texts through a case study of Matteo Ricci.

In the first part, Balbo examines the relationship between the Jesuits and Western classical authors, since rereading the Latin of the Jesuit Fathers presents challenges from several perspectives. Considering the crucial role of the *Ratio Studiorum*, he observes that the Latinist approaching the Fathers' writings encounters a multifaceted language, undoubtedly indebted to medieval and patristic tradition, with a markedly Christian character, as

[17] See *infra*, pp. 87-94.

[18] Prospero Intorcetta, *Sinarum Scientia Politico-Moralis. La Scienza Politico-Morale dei Cinesi / The Political and Moral Views of the Chinese*, a cura di/edited by R. Lokaj e/and A. Tosco, Palermo, Fondazione Federico II Editore, 2021.

[19] See *infra*, pp. 95-108.

one would expect, yet at the same time deeply rooted in the legacy of Western classical authors, particularly Latin ones.

Balbo presents a case study from the *Xiguo Jifa* (西國記法), the treatise on Western mnemonic techniques composed by Ricci in 1596, which aimed to explain to Chinese readers methods for memorising characters. References to classical *exempla* are numerous and include well-known passages from Western classical texts.

In the second part, Mollea focuses on the *Proëmialis Declaratio* of the *Confucius Sinarum Philosophus*, the Latin translation of three of the Four Confucian Books through which the Jesuits Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, François de Rougemont and Christian Wolfgang Henriques Herdtrich began to promote the dissemination of Confucianism in early modern Europe.

Mollea's aim is to understand which criteria or purposes informed the overall selection and use of Western classical authors in the *Proëmialis Declaratio*, that is, the lengthy introduction preceding the Latin translations of the Confucian texts and clarifying the objectives of the translations themselves. To do so, building on the work of Noël Golvers, he focuses on a single text and only on Western authors, paying attention not only to quotations but also to mere mentions of their names.

What emerges is an extension and evolution of Christian Gnilka's theory of the «right use» of pagan authors by the early Church Fathers. This is evident from the list of Western philosophers – Plato, Lactantius, Cicero and others – cited in the *Proëmialis Declaratio*, where the author states that the main objective was to translate the Confucian texts into Latin in order to provide Jesuits preparing to leave for China with the intellectual weapons needed to win the favour of the Chinese and, possibly, convert them to Christianity.

The contribution by Thierry Meynard[20], *Conflicting Interpretations of Confucianism by the Early Jesuits in China*, explores the reasons why Jesuits in Japan paid little attention to Confucianism, highlighting the limitations of their adaptation to local culture. Meynard focuses on the initial decision to adhere to Confucianism at the outset of the mission in China and on how this choice was soon called into question.

In particular, the positions of four Jesuit authors are outlined, along with the different ways in which they identified points of convergence or divergence between Christian thought and Confucianism. The contribu-

[20] See *infra*, pp. 109-126.

tion offers insight into Michele Ruggieri's adoption of ancient Confucianism, Matteo Ricci's Confucian Christianity, Niccolò Longobardo's rejection of both ancient and contemporary Confucianism, and Philippe Couplet's historical account of the transmission of monotheism in relation to the Canton debates.

Meynard shows that the first encounter between Jesuit missionaries and Confucianism took place with Ruggieri in the 1580s, rather than with Ricci, as had previously been believed. Ruggieri described Confucius as a philosopher and Confucianism as a moral philosophy, with clear indications of an ancient belief in *Shangdi* and in *guishen*, although his interpretation was not always consistent.

Subsequently, Ricci systematised the monotheistic reading of the Four Books and extended it to the Five Classics, relying on a limited selection of ancient texts but failing to engage with the dominant Song philosophy. The contribution argues that Longobardo was the first to undertake a more thorough analysis of Song philosophy, but he reached extreme conclusions, rejecting Confucianism in its entirety as materialistic and atheistic.

By contrast, Intorcetta and Couplet adopted a historical approach, seeking to demonstrate – on the basis of Chinese history – that the monotheism of ancient China had been transmitted to the Chinese by the descendants of Noah.

In conclusion, Meynard argues that during this first century the Jesuits were more successful as 'reverse missionaries', exporting numerous ideas from China to Europe, particularly Confucianism.

The contribution by Chiara Ombretta Tommasi[21], *Tibetan Geography and Customs in Athanasius Kircher's* China Illustrata, is based on reflections arising from the author's research carried out in preparation for a commented edition of Kircher's monumental *China Illustrata* (1667). This work is part of a new series by the publisher Pacini of Pisa, *Documenta Orientalia*, which aims to present Latin texts relating to East Asia, accompanied by translation and commentary, and constitutes one of the outcomes of the SERICA project.

Tommasi presents Kircher's major work in all its aspects, characterised by a strong encyclopaedic impulse combined with the Jesuit drive to spread the Christian faith everywhere – an ambition which, according to the scholar, does not achieve systematic coherence, although such criticism does not fully do justice to Kircher's erudition. This is evident, for instance, in his at-

[21] See *infra*, pp. 127-148.

tempt to link hieroglyphic writing with Chinese ideograms, in line with the prevailing interpretation of the time.

The contribution focuses on Kircher's combinatory method, achieved through the interweaving of diverse citations and references of highly uneven value, ranging from Marco Polo's travel accounts to references to the mythical figures of Gog and Magog mentioned in the Book of Ezekiel and in the Book of Revelation.

The scholar highlights how, unlike other contemporary missionaries who were deeply interested in topography and scientific cartography, Kircher's approach exemplifies a particular kind of geography, less concerned with mapping space and more with negotiating meaning at the boundaries of the cultural imagination associated with China in relation to other places such as Cathay, Nepal, and Tibet.

With regard to the latter, Tommasi observes that what is offered is not so much a scientific account as a Baroque meditation on spiritual alterity, leaving Tibet suspended between mystery and missionary desire, as if it were a spiritual enigma rather than a knowable place.

Taken together, these descriptions constitute a clear example of Tibet's fluctuating position between its legendary and mythical past and the new first-hand information provided by Jesuit missionaries – an outlook that would change only with the more empirical observers of the following century.

The contribution by Michela Catto[22], *Translating the Kangxi Emperor: Authenticity, Falsification, and the Infallibility of the Church in the Chinese Rites Controversy* (*Tradurre l'imperatore Kangxi. Autenticità, falsità e infallibilità della Chiesa nella controversia sui riti cinesi*), focuses on how the translation of the emperor's words became a source of the misunderstandings that arose in Rome during the Chinese Rites Controversy.

The document analysed by Catto in the first part of the contribution, *Atti imperiali autentici* (*Authentic Imperial Acts*), demonstrates in many instances a particular care aimed at assuring the reader of the veracity of what is presented in the Italian translation, thereby dispelling any suspicion that the texts might be forgeries or that they had been altered in one or more words by interpreters.

As the scholar argues, the predominant issue in current debates on the Chinese Rites is no longer the misunderstanding of Chinese texts or insufficient knowledge of the language leading to incorrect interpretations of ritual practices, but rather the deliberate alteration and falsification carried out

[22] See *infra*, pp. 149-162.

in bad faith by European missionaries in the process of translation from one language to another.

However, as emerges in the second part of the contribution, Catto observes that the Church adopted a neutral terminology, thereby signalling its intention not to adhere to any particular interpretation and to move beyond both the vagueness of earlier decrees and the contradictory testimonies and descriptions. This was achieved through a new decree aimed at condemnation, leaving no room for missionaries to misinterpret its prohibitions or to continue with independent practical initiatives.

The contribution thus seeks to show how Chinese culture increasingly appeared as a pretext for attacking the Society of Jesus in Europe and, conversely, from the Jesuit perspective, as a starting point for questioning papal infallibility.

The contribution by Francesco Borghesi and Serena Vinci[23], *Pietro Chiari's* La cinese in Europa *(1779): The Representation of a Feminine China between Travel Literature and Eighteenth-Century Moralism*, examines a little-known novel by Pietro Chiari from the period of his maturity, *La cinese in Europa, ossia storia d'una principessa cinese del nostro secolo scritta da lei medesima* (*The Chinese Woman in Europe, or the Story of a Chinese Princess of Our Century Written by Herself*), published by Abbot Pietro Chiari in 1779.

The analysis focuses on the formal structure of what is Chiari's only 'Chinese' novel and, in particular, on the representation of Chinese culture from a female perspective. In the first part of the contribution, the authors provide a description of the two editions (1779 and 1783) and of the structure of the text. To facilitate the reader's understanding of the rather intricate plot, Borghesi and Vinci offer a concise summary, followed by a more detailed examination of the narrative and its cultural implications, illustrated through an analysis of the characters.

For example, particular attention is devoted to the transgender dimension embodied by the protagonist, Quinsai. Overall, the analysis aims to show how *La cinese* stands at the intersection of tradition and innovation within Chiari's novels, through disguises and revelations viewed from a gendered and intersectional perspective.

The contribution also proposes a mapping of the Eastern and Western territories and customs mentioned in the novel, which forms the basis for a reworking of the myth of the 'noble savage' and its adaptation within Chiari's perspective.

[23] See *infra*, pp. 163-180.

Taken as a whole, the two authors provide an overview of the representation of China in Chiari's work: on the one hand, from a Gender Studies perspective, through the narrative of what a Chinese woman can convey about her culture of origin in comparison with Western culture, and what, within the framework of eighteenth-century moralism, she is instead expected to learn from it at an educational level; on the other hand, from a Cultural Studies perspective, the novel offers an opportunity to investigate what Chiari and his readers imagined as 'properly Chinese' and 'properly Western'.

The contribution by Feng-Chuan Pan[24], *Deciphering the Name of God in Ancient China: Jean-Pierre Abel-Rémusat's Translation of the* Daodejing, serves as a guide to understanding Abel-Rémusat's translation work. As the first self-taught sinologist in France, Jean-Pierre Abel-Rémusat reinterpreted the three Chinese characters appearing in the *Daodejing* – 夷 (*Yi*, Invisible), 希 (*Xi*, Inaudible), and 微 (*Wei*, Intangible)[25] – and argued that the combined pronunciation of the three syllables represented the proper name of God, maintaining that this trigrammaton was more appropriate than the Hebrew tetragrammaton.

Pan seeks to answer several questions: why did Abel-Rémusat translate only five of the eighty-one chapters of the *Daodejing*? Why did he present the chapters in that particular order? What was the relevance of the quotations from other Chinese literary works (inserted between one chapter and the next) in relation to these five chapters? How are the fundamental concepts presented in his abridged translation?

To address these questions, the scholar carefully analyses the content of the translation, as well as the writings of the early Jesuits and of Antonio Montucci (1762-1829), who inspired Abel-Rémusat, but from whose approaches he soon diverged, ultimately surpassing their interpretations. This led him to the Chinese trigrammatic combination *Yi-Xi-Wei*, which he associated with the Hebrew Tetragrammaton – יְהוָה (YHWH) – to which it appeared closer than even the Greek *Iao* or the Gnostic *IAO*.

Furthermore, throughout the contribution, Pan explores the role of Pythagorean thought in the tetrahedral construction of the *Daodejing*, delving into a complex web of linguistic and conceptual reinterpretations. He also highlights interesting philological reconstructions proposed by

[24] See *infra*, pp. 181-204.

[25] I am adopting the modern transliteration, although the older forms Y – Hi – Wei are used occasionally.

Abel-Rémusat, such as those concerning the sources of Laozi, whom the French scholar regarded as truly «the Plato of China».

According to Pan, the greatest significance of Abel-Rémusat's work lies in its innovation with respect to Jesuit sources. Although he inherited the Jesuit figurative hermeneutic tradition, unlike the Jesuits he did not focus on clarifying the relationship between the Father, Son, and Holy Spirit within the Trinity, nor did he investigate correspondences between the persons of the Trinity and the figure of *Yi-Xi-Wei*.

The contribution concludes that Abel-Rémusat's importance also lies in his reception. Indeed, he was instrumental in making Paris the centre of sinological studies in Europe, moving beyond the phase in which Jesuit writings were the primary source of information for research and debate on China. More broadly, his work stimulated Western academic interest in Laozi and Chinese philosophy, exerting a significant influence on the development of hermeneutical methods after his death, including those that later diverged from his own.

The contribution by Valentina Bottanelli[26], *Digitising Confucian Classics: A Database of Jesuit Translations and Their European Dissemination*, presents the project *Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics*, a collaboration between the University of Sydney and Sun Yat-sen University. The project aims to build a comprehensive online database of Jesuit translations of the Confucian canon, covering the period from 1590 to the nineteenth century.

Hosted at textus-sinici.org, the database provides bibliographical descriptions of these translations and links to digitised versions, both manuscript and printed, together with information on their location in archives across Europe and China. The translations are contextualised historically and intellectually through interactive features, including maps and network visualisations. These visual tools highlight the relationships between texts, translators, and ideas, offering new perspectives on knowledge exchanges in the early modern period.

Bottanelli provides an overview of the development of the database, its methodological foundations, and its main features, listing catalogues and primary sources. She also presents three case studies demonstrating how the database sheds light on the dissemination of knowledge in the early modern period.

[26] See *infra*, pp. 205-220.

The first two case studies focus on Prospero Intorcetta's translations of the Confucian classics, *Sapientia Sinica* (1662) and *Sinarum Scientia politico-moralis* (1667-1669), which attest to the earliest intersections between the Jesuit mission in China and emerging European scientific networks.

The third case examines a lesser-known work, the Compendium *Doctrinae Christianae*, a Chinese–Latin text produced by the Dutch Calvinist pastor Justus Heurnius. This text includes a translation of the *Analects* by Van Hoorn and exemplifies the type of overlooked intercultural exchanges that the database brings to light, particularly among actors operating in what might be considered 'global peripheries'.

These three case studies are selected by Bottanelli to capture the current state of the project, whose website primarily presents information on the dissemination and subsequent editions of these texts in textual form. The scholar also announces that the project's future aim is to systematically map references to and citations of these works in the writings of European thinkers and philosophers, in order to better understand the extent to which translations of the Chinese classics contributed to shaping debates on ethics, governance, and human nature in early modern Europe.

The contribution by Gianni La Bella[27], *From Inculturation to Interculturality: The New Missiological Paradigm of the Society of Jesus* (*Dall'inculturazione all'interculturalità: il nuovo paradigma missiologico della Compagnia di Gesù*), concludes the volume by tracing the transformations of the figure of the Jesuit and of approaches to evangelisation up to the present day.

La Bella begins from the observation that the 'missionary fervour' directed towards the Far East – particularly Japan, China, and India – has long been synonymous with being 'truly Jesuit', almost a 'vocation within a vocation'. The contribution is structured chronologically and highlights those Jesuits whose interpretations of the missionary vocation have brought considerable prestige to the Society's social as well as religious activity.

After revisiting the well-known and previously discussed stages relating to the crucial period of transformation represented by the Chinese Rites Controversy, La Bella focuses particularly on turning points, especially those concerning the role of the Jesuits in India during the twentieth century. Indeed, India, together with China and Japan, was from the outset one of the preferred fields of missionary activity for figures such as Alessandro Valignano (1539-1606), Roberto De Nobili (1577-1656), Costance Breschi

[27] See *infra*, pp. 221-246.

(1680-1746), Giovanni de Britto (1647-1693), and Thomas Stevens (1549-1619), where processes of theological and anthropological 'adaptation' were developed.

Following the Chinese Rites Controversy and the suppression of the Society, a new Society emerged in 1814, strongly aligned with European monarchies, yet continuing popular missions in the Americas, India, and China. The contribution then turns to further decisive moments. The first comes after the Second World War, when Jesuits came to realise that, in the Eastern world, Christianity had for too long been presented to local populations clothed in Western forms, both in thought and expression. Among the theologians who most contributed to the renewal and rethinking of the cultural and anthropological categories of Catholic mission on the eve of the Second Vatican Council, La Bella highlights three Jesuits: Alex Durand, Henri de Lubac, and Jean Daniélou.

Another crucial event is the Thirty-First General Congregation in Rome, which on 17 November 1966 elected Father Pedro Arrupe as the twenty-eighth successor of Saint Ignatius of Loyola. Arrupe was the first to articulate clearly the category of inculturation. La Bella then explores the social challenges Arrupe faced in India, noting the need for greater interprovincial cooperation to address deficiencies in educational institutions. The contribution also discusses government policies opposed by the Jesuits, such as sterilisation programmes, and efforts to counter the marginalisation of groups such as indigenous peoples, Adivasis, and Dalits – the so-called outcaste communities.

La Bella's historical reconstruction then moves to the 1980s, with the Jesuit Peter-Hans Kolvenbach, who was particularly active in the Middle East, and with the transition from inculturation to interculturality, in an attempt to hold together creatively the two poles of Asian reality: poverty and religiosity, in line with a theology suited to the Asian context, as proposed by Aloysius Pieris.

The contribution also briefly mentions the heterodox Jesuit psychotherapist Anthony de Mello, who became a spiritual guide for an entire generation through his retreats, writings, and spiritual centre. It concludes with the decrees of the Thirty-Fourth and Thirty-Fifth General Congregations, held in Rome in January 1995 and January 2008 respectively, which mark the transition from a universal to a multicultural Society.

In this way, the Society assumes a role of global advocacy in opposition to new political developments, under which many Indian states have progressively introduced anti-conversion laws aimed at marginalising Muslim and Christian minorities. This confirms the Jesuits' enduring inclination

not to settle for the status quo, but rather to seek new horizons for evangelisation and for service to culture and human progress, in the words of Carlo Maria Martini as cited by La Bella.

If the essays gathered in this volume collectively demonstrate anything, it is that the encounter between Europe and China in the early modern period resists reduction to any simple narrative of transmission or influence. Rather, it emerges as a dense and multilayered process in which texts, ideas, and practices were continuously reinterpreted as they moved across linguistic, cultural, and epistemic boundaries. At the centre of this process stand the Jesuit translations of the Confucian canon and the broader corpus of writings – letters, treatises, compilations, and visual representations – through which China was rendered intelligible to European audiences.

These materials did not merely convey knowledge; they reshaped it, producing new configurations of meaning that reverberated across disciplines, from theology and philosophy to geography, literature, and the emerging sciences of the early modern world.

The contributions presented here, though diverse in scope and methodology, converge in foregrounding translation as a privileged site of intellectual negotiation. Whether examining the rendering of key Confucian concepts, the adaptation of rhetorical and pedagogical models, or the strategies employed in presenting Chinese knowledge to European readers, they show that translation operates not simply as a technical procedure, but as a complex and historically situated practice. The Jesuits did not simply translate words; they translated worlds. In doing so, they navigated the tensions between fidelity and intelligibility, between the authority of the source text and the expectations of the target culture. The resulting texts bear the marks of these negotiations: they function simultaneously as vehicles of transmission and as artefacts of transformation, in which meaning is both preserved and reconstituted.

This dual character becomes particularly evident when one considers the broader contexts in which these translations were produced and received. As several contributions in this volume demonstrate, Jesuit engagement with Chinese thought was inseparable from the practical and doctrinal challenges of missionary activity. The need to communicate Christian teachings within an unfamiliar cultural framework prompted the development of strategies of accommodation, reinterpretation, and, at times, deliberate ambiguity. Concepts central to Confucian philosophy were aligned with, or contrasted against, Christian theological categories, while elements of Chinese ritual practice were reclassified in order to fit within acceptable boundaries. These processes, far from being merely pragmatic, had far-reaching

intellectual consequences, shaping the ways in which both Chinese and European traditions were understood and rearticulated.

At the same time, the reception of these translations in Europe reveals a further layer of complexity. The texts produced by Jesuit missionaries did not circulate in stable or unaltered forms; rather, they were subject to processes of selection, adaptation, and recontextualisation. Editorial enterprises such as the *Lettres édifiantes et curieuses*, cartographical representations, and philosophical appropriations all contributed to the transformation of these materials as they moved across different cultural and intellectual environments. Through these mediations, China became not only an object of knowledge but also a space of projection – a locus in which European thinkers articulated their own concerns regarding politics, religion, morality, and the organisation of society. Yet even within these layers of reinterpretation, traces of the original encounter persisted, often in subtle and unexpected ways, revealing the resilience of the source materials even in the face of extensive transformation.

One of the most significant insights emerging from this volume is the necessity of moving beyond reductive interpretative frameworks. The long-standing tendency to describe Europe's engagement with China in terms of oscillations between admiration and rejection – between 'Sinophilia' and 'Sinophobia' – proves insufficient to capture the complexity of the processes at work. As the contributions collectively demonstrate, European responses to China were rarely univocal. They involved selective appropriations, partial translations, and layered reinterpretations, in which admiration for certain aspects of Chinese civilisation coexisted with criticism or incomprehension of others. Similarly, the Jesuit project itself was far from monolithic, encompassing a range of positions and strategies that evolved over time and in response to changing historical, cultural, and institutional circumstances.

The volume also underscores the importance of adopting a genuinely interdisciplinary and transnational perspective. The study of Jesuit translations and their reception cannot be confined within the boundaries of a single discipline or linguistic tradition. It requires the integration of philological analysis, intellectual history, cultural studies, and the history of science, as well as sustained engagement with sources in multiple languages. The contributions gathered here offer a concrete step in this direction, drawing on a wide range of materials and approaches to illuminate different facets of the early modern encounter between Europe and China. At the same time, they point to the necessity of further collaboration and to the value of shared research infrastructures, such as the digital platforms and databas-

es discussed in several chapters, which have the potential to transform the ways in which complex and dispersed corpora are studied.

What emerges with particular clarity from the studies collected here is the importance of the material and textual conditions of transmission. By examining manuscripts, printed editions, translation practices, and modes of dissemination, the essays move beyond abstract accounts of 'influence' to engage with the concrete mechanisms through which knowledge was produced, circulated, and reshaped. This attention to materiality not only enriches our understanding of individual texts and authors, but also allows for a more precise reconstruction of the networks – intellectual, institutional, and geographical – that underpinned early modern exchanges between Europe and China. In this sense, the volume contributes to a growing body of scholarship that seeks to ground intellectual history in the analysis of the practices and media through which ideas take form and travel.

At a broader level, the findings presented here invite reflection on the nature of intercultural dialogue itself. The early modern encounter between Jesuits and Chinese literati was marked by asymmetries of power, knowledge, and intention, yet it also created spaces for genuine exchange and mutual engagement. The concept of 'accommodation', frequently invoked in the context of Jesuit missions, proves insufficient to capture the full complexity of this dynamic. What emerges more clearly is a process of ongoing negotiation, in which meanings were not simply transferred but co-constructed, often in ways that exceeded the intentions of the participants. The resulting texts and ideas cannot be neatly assigned to one cultural sphere or another; they belong instead to a shared, if contested, intellectual space that challenges rigid distinctions between 'European' and 'Chinese' traditions.

The relevance of these historical processes extends well beyond the early modern period. In a contemporary context marked by renewed global interconnectedness and by ongoing debates about cultural translation, intellectual exchange, and the circulation of knowledge, the questions raised by this volume acquire a particular urgency. How are ideas transformed as they move across linguistic and cultural boundaries? What forms of negotiation underlie the apparent transparency of translation? To what extent do power relations shape the production, circulation, and reception of knowledge? The study of Jesuit translations of the Confucian classics does not offer definitive answers to these questions, but it provides a rich and historically grounded framework within which they can be explored.

By bringing together detailed philological inquiry and broader historical reflection, this volume seeks to contribute to a more comprehensive understanding of the early modern encounter between Europe and China. It

highlights the central role of translation – not as a secondary or derivative activity, but as a fundamental mode of intellectual engagement – in shaping the ways in which cultures come to know, interpret, and transform one another. In doing so, it also points towards new directions for research, inviting scholars to continue exploring the complex, layered, and often unexpected pathways through which ideas travel across the world and are reconfigured in the process.

Francesco Borghesi

Giovanni Baffetti

ALLE ORIGINI DEL NEOUMANESIMO GESUITICO: RETORICA E SPIRITUALITÀ

La nuova spiritualità ignaziana, che, con la sua attenzione analitica verso la dimensione interiore della coscienza reca un contributo essenziale alla definizione dell'idea moderna di soggettività, è la matrice comune che informa e unifica, nella cultura gesuitica, pratiche e ambiti diversi, come quelli della retorica, della pedagogia e della predicazione. Si è insistito a più riprese, in tempi recenti, sull'opportunità di non disgiungere le forme della spiritualità religiosa dalla scienza teologica, l'esperienza umana ed esistenziale della fede, come si manifesta anche nella letteratura spirituale, dai sistemi culturali e dottrinali elaborati dalle scuole di teologia. Già nel suo studio classico sulla spiritualità della Compagnia di Gesù, uscito nel 1953 dopo un'elaborazione quasi ventennale, Joseph de Guibert poneva a base dell'indagine l'ampio e ramificato spettro semantico della parola 'spiritualità', con la quale si designa, nella sfera religiosa, tanto la vita interiore personale di un individuo, i pensieri di cui si nutre, le grazie, i doni particolari che la sostengono e sviluppano, le pratiche della preghiera e della devozione, quanto anche la maniera in cui tale individuo esercita il ministero della direzione delle anime, i principî a cui ispira il suo insegnamento, i mezzi di formazione impiegati, le finalità assegnate. Infine, essa può riferirsi alla definizione e alla sintesi di una dottrina spirituale consegnata a testi scritti, e quindi accolta e istituzionalizzata all'interno di un gruppo di discepoli.

Ma in quale rapporto e in quale ordine, anche dal punto di vista genetico, si collocano questi aspetti: quello cioè del vissuto individuale, quello interpersonale e socializzato della pedagogia, e quello dottrinale? E, questione ancor più importante, che cosa definisce i tratti specifici di un filone spirituale, entro il quadro unitario della tradizione cattolica? Secondo il Guibert non si può affermare che i diversi orientamenti spirituali si ricolleghino direttamente alle grandi scuole di teologia speculativa, ma anzi è vero piuttosto il contrario, ossia che sono in genere le differenze di spiritualità a influire sulle preferenze in favore di un certo sistema dottrinale; e in ogni caso l'elemento distintivo risulta essere il *fine* assegnato alla vita interiore: contemplazione o azione, lode divina

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

o ministero delle anime, apostolato o preghiera, da cui derivano forme di spiritualità attive o passive, teocentriche o antropocentriche, ascetiche o mistiche[1].

Una consolidata immagine storiografica applicata ai gesuiti è quella di «contemplativi in azione»[2]. Di là dall'ambiguità della formula, piegata a volta a volta in direzioni contrarie, certo è che, nella spiritualità ignaziana, mistica e missione tendono a coincidere, convergendo in quello che oggi un teologo attento alla dimensione culturale e sociale del fatto religioso, Christoph Theobald, definisce uno 'stile'[3]. Secondo Ignazio l'uomo è guidato nel mondo, in un percorso di ricerca incessante, dal desiderio inestinguibile di un *Deus* (agostinianamente) *semper maior*[4]; di qui la ricorrente esortazione a trovare Dio in tutte le realtà create, in quanto opere di un amore efficiente che agisce universalmente: è questo il vincolo per cui l'uomo è unito agli altri uomini, all'universo e a Dio, e tra tutti gli esseri si può stabilire una relazione, un dialogo attivo. Al tempo stesso ogni decisione morale è un evento singolare e irripetibile, frutto della libera scelta dell'individuo[5]. Da un lato, dunque, il progresso della contemplazione è legato a una lettura spirituale del mondo, e d'altra parte il discernimento degli spiriti, la facoltà decisiva della nuova psicologia introspettiva ignaziana, diviene lo strumento di una missione positiva nel mondo e nella storia. Tali, in sintesi, le coordinate entro le quali anche uno degli interpreti più moderni e avvertiti della spiritualità gesuitica, Michel de Certeau, ha ricondotto l'ideale dell'universalismo ignaziano, mostrando come, sin dalle prime fasi di sviluppo, la Compagnia si impegnò a «elaborare le regole istituzionali di un'interiorità e della sua trasmissione, vale a dire un'economia sociale dello spirito, per poter produrre un sistema pedagogico globale e coerente»[6].

[1] J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jesus. Esquisse historique*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953, pp. XX-XXI.

[2] W. A. Barry – R. G. Doherty, *Contemplatives in Action. The Jesuit Way*, New York, Paulist Press, 2002. Molto utile in generale la sintesi di J. W. O'Malley, *I primi gesuiti*, trad. it. di A. Schena, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

[3] C. Theobald, *Le christianisme comme style*, Paris, Les éditions du Cerf, 2007; Id., *Une manière ignatienne de faire de la théologie. La théologie comme discernement de la vie authentique*, «Nouvelle revue théologique», CXIX (1997), pp. 375-396.

[4] Si vedano gli studi fondamentali di E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, Freiburg, Herder, 1938-1940 e G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de s. Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956; H. Rahner, *Come sono nati gli Esercizi. Il cammino spirituale di sant'Ignazio di Loyola*, Roma, Edizioni ADP, 2004.

[5] Karl Rahner ha parlato a questo proposito di una «ontologia esistenziale» presupposta da Ignazio: cfr. K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, trad. it. di L. Ballarini, Brescia, Morcelliana, 1970, p. 88.

[6] M. de Certeau, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, nuova ed. it. a cura di S. Facioni con un saggio di C. Ossola, Milano, Jaca Book, 2008, p. 292. Si veda anche Id., *Il luogo dell'altro. Sto-*

Così, sebbene non rappresentasse il movente originario della fondazione della *societas*, l'impegno educativo si affermò ben presto tra i gesuiti come vocazione dominante, dando vita e diffusione a quella rete di scuole e collegi che si impose in Europa, e poi in Asia e nelle Americhe, dal tardo Rinascimento all'età dei Lumi. Proprio l'aspirazione a un apostolato universale accomuna la pratica pedagogica e l'attività missionaria della Compagnia, trovando le sue radici più profonde nella spiritualità degli *Esercizi* ignaziani, che presuppongono «una socialità originaria (...) fondata su un piano pedagogico: gli esercizi devono essere praticati, somministrati ad altri, e la loro propagazione esige una formazione per coloro che, a loro volta, li somministreranno»[7]. L'*institutio* gesuitica è dunque anzitutto un processo di formazione, e solo in seguito si definisce in un ordinamento normativo. Nati come *milites Christiani* al servizio della fede, in «tempi tanto perigliosi», secondo le parole del fondatore[8], i primi gesuiti ebbero chiaro da subito che il disciplinamento delle coscienze doveva essere sostenuto da una riforma spirituale e culturale da attuare sul campo attraverso l'educazione, tanto che la missione pedagogica della Compagnia fu poi sancita definitivamente da Ignazio nella quarta parte delle *Constitutiones Societatis Iesu*, consacrata per l'appunto a stabilire l'ordine degli studi e l'organizzazione dei collegi. Così, come ha scritto Marc Fumaroli, i gesuiti divennero «i Quintiliani cristiani dell'élite cattolica laica»[9]. Ma, conforme al modello dell'*Institutio oratoria*, la pedagogia non poteva fare a meno di una *ars rhetorica* complementare: al centro del curriculum delle scuole gesuitiche venne così a collocarsi la retorica, non solo in quanto disciplina autonoma, codificata da una tradizione millenaria risalente ad Aristotele, Cicerone e Quintiliano, ma più ancora per la sua dimensione pragmatico-performativa, come metodo generale di un sapere appreso e dominato attraverso tecniche verbali e argomentative, e quindi comunicato, diffuso, trasformato in azione grazie alla sua forza persuasiva.

L'unione di *sapientia* ed *eloquentia*, su cui si imprime il sigillo superiore della *pietas*, è l'elemento ricorrente nei primi testi istituzionali, dove si definiscono i programmi culturali dell'Ordine, affidati a un imponente disegno

ria religiosa e mistica, ed. stabilita da L. Giard, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Jaca Book, 2018, pp. 164-174.

[7] F. Mattei – C. Casalini, *Mystica ac institutio. Gli* Esercizi spirituali *e Pierre Favre*, «Studi sulla Formazione. Open Journal of Education», XVII (2015), pp. 149-173: 151.

[8] *Esercizi spirituali*, 369. Cfr. S. Ignatii de Loyola, *Exercitia spiritualia*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969, p. 414.

[9] M. Fumaroli, *Dall'*Oráculo manual *all'*Homme de cour, trad. it. di G. Cillario in B. Gracián, *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, Milano, Adelphi, 2020, p. 244.

pedagogico: dalle *Constitutiones* ignaziane (1558) alla *Ratio studiorum*, la cui prima versione è del 1586, mentre quella definitiva del 1599. Ci si richiama sempre, cristianizzandolo, all'ideale ciceroniano e quintilianeo, risorto nella luminosa stagione dell'Umanesimo, di una *paideia* integrale e unitaria fondata sul potere della parola. Se l'oratore «perfetto» che Quintiliano intendeva formare era il «vir bonus» di catoniana memoria, l'uomo moralmente retto, al quale si richiedevano «non solo un'eccellente dote oratoria, ma anche tutte le virtù dell'animo»[10], già Erasmo, il «precettore dell'Europa» del Rinascimento, alla cui opera, nonostante le condanne ufficiali, i gesuiti sono largamente debitori, aveva provveduto ad adattarne il modello nel ritratto del *concionator* cristiano, delineato nell'*Ecclesiastes* (1535)[11]. E appena quarant'anni più tardi, uno dei primi compagni di Ignazio, Jerónimo Nadal, proporrà esplicitamente di fondare una nuova retorica perfezionata dal «senso delle cose spirituali»:

> Magari potesse essere ritrovata un'arte retorica, per mezzo della quale l'oratore cristiano fosse adeguatamente addestrato a tenere sermoni al popolo. In quest'arte si dovrebbe trasportare ciò che insegnano Aristotele, Cicerone e Quintiliano, ma bisognerebbe aggiungere ciò che ignorarono: la potenza della religione cristiana, la forza delle virtù, l'efficacia della grazia e dei doni di Dio, il senso delle cose spirituali[12].

Le *humanae litterae* divengono, in questa prospettiva, una propedeutica alla scienza teologica. Con i limiti connessi a una visione strumentale, la prassi educativa dei gesuiti si fonda sugli studi umanistici perché forniscono un mezzo necessario per superare il rigido schematismo didattico medievale e favorire un incontro diretto e personale con i testi della tradizione cristia-

[10] «Non dicendi modo eximiam (...) facultatem, sed omnes animi virtutes»: *Inst. orat*., I, pr., 9 (trad. it. di T. Piscitelli, in Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. I, a cura di A. Pennacini, Torino, Einaudi, 2001, p. 9).

[11] Cfr. J.-C. Margolin, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, Jullliard, 1995; A. H. T. Levi, *Erasmus, the early Jesuits and the classics*, in *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700*, edited by R. R. Bolgar, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1976, pp. 223-236.

[12] «Utinam ars esset rhetorices inventa, qua orator christianus institueretur proprie ad conciones ad populos habendas. In qua arte illa quidem conferretur quae Aristoteles, Cicero, Quintilianus tradunt; ea vero adderentur quae illi ignorarunt: virtus christianae religionis, vis virtutum, efficacia gratiae ac donorum Dei, rerum spiritualium sensus»: J. Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, a cura di M. Nicolau, Romae, apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962, p. 828 (dove non altrimenti specificato le traduzioni italiane sono mie). Su Nadal e sulla fondazione del primo collegio dei gesuiti a Messina si veda G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le «modus parisiensis»*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968, pp. 256 e sgg.

na. Anche per i gesuiti, dunque, come del resto, benché con accenti diversi, per gli esponenti laici dell'umanesimo cristiano del Cinquecento, 'umanistico' non si contrappone a 'religioso'. Questa dicotomia, anzi, non potrebbe risultare più estranea alla teologia ignaziana, secondo la quale, al contrario, il divino scende nell'umano e in tutte le cose create secondo la disposizione della provvidenza di Dio. Toccherà poi alla seconda generazione di gesuiti trasformare l'intuizione ignaziana in un compiuto progetto di egemonia culturale: così, nella fase più espansiva della vita della Compagnia, che si prolunga ancora per gran parte del secolo XVII, l'eredità dei classici, assimilata attraverso la mediazione umanistica e adattata a una dimensione orgogliosamente apologetica, rappresenterà un patrimonio copioso di risorse a cui attingere, come le «spoglie d'Egitto» sottratte dagli Ebrei nel racconto dell'*Esodo*[13].

In questo percorso era inevitabile, lo si è visto, l'incontro con un testo fondativo ed esemplare, in cui pedagogia e retorica si intrecciano indissolubilmente, appunto l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, il «nostro Quintiliano», come lo definisce già il biografo di Ignazio, Pedro de Ribadeneyra[14]. E a detta del padre Dainville, uno dei primi studiosi della pedagogia gesuitica, «Quintiliano è la guida dei maestri gesuiti e quando si avvicinano i loro scritti a quelli di Quintiliano si resta stupiti di ritrovarvi i medesimi temi e addirittura gli stessi termini»[15]. In verità le citazioni dirette dell'*Institutio oratoria* nei testi dei primi scrittori della Compagnia si rivelano relativamente scarse; i riferimenti sono piuttosto impliciti, sottintesi. Ma Quintiliano è sempre presente sullo sfondo e di fatto, prima ancora che una serie di precetti o di insegnamenti, quello che si trasmette alla poderosa costruzione dei gesuiti è piuttosto un orizzonte, un orientamento intellettuale, una concezione retorica del sapere fondata sulla canonizzazione di un modello che diviene interna misura e movente ispiratore. Così, ripercorrere il dibattito vasto e articolato che condu-

[13] F. Gasti, *L'oro degli Egizi. Cultura classica e paideia cristiana*, «Athenaeum», LXXX (1992), pp. 311-329. Il riferimento diviene topico nei testi dei gesuiti, a partire dalle *Constitutiones*: cfr. P. Cherchi, *Le «spoglie d'Egitto»: il canone dei classici nella* Ratio studiorum, «Critica del testo», III (2000), pp. 215-252.

[14] «Quintilianus noster exercitatissimus ac peritissimus pueros erudiendi magister» (il nostro Quintiliano maestro provetto ed espertissimo dell'educazione dei fanciulli): P. Ribadeneira, *Vita Ignatii Loiolae libris quinque comprehensa*, Lugduni, apud Iacobum Roussin, 1595, p. 420.

[15] F. de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978, p. 172. Ma si veda soprattutto Id., *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Beauchesne, 1940. Molto utile, in generale, la sintesi di P. F. Grendler, *Jesuit Schools and Universities in Europe 1548-1773*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

ce alla progressiva definizione della *Ratio studiorum*, alle sue revisioni attraverso l'applicazione e la verifica nei Collegi, e infine all'attuazione definitiva[16], permette di seguire dall'interno il processo di appropriazione e adattamento del paradigma quintilianeo, sempre efficace e vivo a indicarne le linee guida, i principî e i valori. Vi si riconosce lo stile di pensiero che permea in profondità l'ethos gesuitico: e ad esso corrisponde il primato della retorica che unifica codici e contenuti del sapere nella dinamica viva della parola socializzata e persuasiva, attraverso la pratica dell'insegnamento e della predicazione.

Già Juan Alfonso Polanco, il segretario e l'interprete più fedele della volontà di Ignazio di Loyola, aveva sottolineato, in una lettera del 1547 a Diego Laínez, la necessità di «un buon fondamento di lettere umane» per gli altri studi, osservando che

> l'esperienza (...) ci dimostra che molti grandi dotti, per questa insufficienza (*scil*. letteraria), tengono per se stessi la loro scienza, privi del fine principale che con essa dovrebbero raggiungere, cioè giovare al prossimo. Altri poi la comunicano, ma non con quell'autorità e quel frutto che si dovrebbe, se sapessero spiegarsi così bene come sanno apprendere e se dessero tanta chiarezza all'espressione dei loro concetti, quanta luce hanno dentro per chiarirli[17].

L'educazione retorica e letteraria viene di nuovo presentata come chiave d'accesso alle altre discipline, tutte subordinate alla teologia, e nello stesso tempo funzionali al fine pratico di «giovare al prossimo», per il quale si rendono necessarie specifiche capacità comunicative. Tradizionalmente la materia propria della retorica non è delimitabile entro termini ristretti: secondo Aristotele essa ha per oggetto nozioni comuni «che non appartengono a nessuna scienza determinata»[18]. Quintiliano poi, sulla scorta di Cicerone, ritiene di sua pertinenza «qualunque cosa le venga presentata per esporla»[19]; e, nella stessa linea, la *Ratio studiorum* definitiva del 1599 dichiara che «il grado di questo corso non è facilmente delimitabile entro termini certi: infatti forma all'eloquenza perfetta»[20]. Ma se il curriculum della *Ratio*, con

[16] D. Julia, *Généalogie de la* Ratio studiorum, in *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la direction de L. Giard – L. de Vaucelles, Grenoble, Millon, 1996, pp. 115-130.

[17] La lettera si legge in *Monumenta ignatiana. Series Prima*, t. I, Matriti, Lopez del Horno, 1903, pp. 519-526; si cita dalla trad. it. in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Torino, UTET, 1977, p. 897.

[18] *Rhet*., I, 1354a 3 (trad. it. di F. Cannavò in Aristotele, *Retorica*, Milano, Bompiani, 2014, p. 3).

[19] «Omnes res quaecumque ei ad dicendum subiectae erunt»: *Inst. orat*., II, 21, 4 (trad. it. di R. Granatelli in Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. I, p. 271).

[20] «Gradus huius scholae non facile certis quibusdam terminis definiri potest; ad perfectam enim eloquentiam informat»: *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, a cura di L.

la sua precettistica minuziosa, potrebbe apparire una versione scolastica e formalistica dell'antico ideale ciceroniano, tradotto in un concreto percorso educativo-disciplinare, la sua genealogia, ossia la discussione preparatoria tra il centro e la periferia, contrassegnata da un dialogo intenso tra i vertici istituzionali e le province europee della Compagnia, con la loro pluralità di esperienze e di indicazioni, rende conto pienamente, invece, dell'entusiasmo lucido e consapevole che ispira il neoumanesimo gesuitico.

Per quanto riguarda, ad esempio, l'apprendimento delle lingue classiche, la prassi sperimentata e approvata era quella di coniugare, sin dalla giovanissima età, l'insegnamento del greco e del latino. Anche qui si prendeva spunto da un suggerimento di Quintiliano: «Preferisco che il bambino cominci dalla lingua greca (...). Perciò lo studio della lingua latina deve seguire da vicino; anzi presto le due lingue devono procedere di pari passo»[21]. Ma lungi dal limitarsi a prescrizioni astratte, le indicazioni didattiche fornite nei testi gesuitici erano dettate da una vigile sensibilità psicologica, derivata da una pratica pedagogica fondata sull'osservazione delle capacità di apprendimento dei giovani studenti. Nella *Ratio* del 1586 si leggeva ad esempio che

> le difficoltà dei rudimenti greci vengono meglio assorbite dai bambini, mentre i più grandi ne restano inorriditi. E se li avessero imparati da bambini, in seguito comincerebbero ad assaporare la dolcezza della lingua greca, e si impegnerebbero in essa con più entusiasmo. D'altra parte gli scolari dei corsi di umanità e retorica sono ormai così afflitti e tormentati dalle spinose sottigliezze degli elementi greci, che credono di essere portati alla tortura quando si tratta del greco. E per questo a volte dopo un anno o due sanno a malapena scrivere, a malapena leggere. È certamente abbastanza evidente dall'esperienza che gli ingegni dei bambini sono particolarmente adatti all'apprendimento delle lingue; se non imparano queste materie che poggiano quasi unicamente sulla facoltà mnemonica quando la mente è ancora tenera e la memoria è più attiva, una volta cresciuti allorché la memoria si è indurita non possono in nessun modo rivolgere la mente a tali oggetti[22].

Lukács, 7 voll., Romae, apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965-1992, V, p. 424 (in seguito *MP*).

[21] «A sermone Graeco puerum incipere malo (...). Non longe itaque Latina subsequi debent et cito pariter ire»: *Inst. orat.*, I, 1, 12-14 (trad. it. di T. Piscitelli in Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. I, p. 21).

[22] «Molestias graecorum rudimentorum melius pueri devorant, grandiores vero illa exhorrent. Et si ea pueri didicissent, inciperent postea graecam suavitatem degustare, et in ea alacrius versarentur. Contra vero, humanitatis et rhetoricae auditores ita nunc afflictantur et torquentur spinis graecorum elementorum, ut ad tormentum se trahi putent, cum ad graeca venitur. Eaque de causa nonnunquam post unum aut alterum annum vix scribere, vix legere sciant. Certe satis patet experimento, esse puerorum ingenia maxime ad linguas addiscendas accomodata; qui nisi cum teneri sunt, et memoria in primis vigent, ista perdiscant, quae unius pene memoriae prae-

Il principio ignaziano del discernimento, della *discretio*, derivato essenzialmente da «categorie retoriche o psicologiche»[23], diveniva così uno strumento fondamentale anche nell'ambito della pedagogia, dove era applicato all'analisi empirica dei diversi «ingegni» e temperamenti dei fanciulli e degli adolescenti, che il maestro esperto doveva saper riconoscere e distinguere, di volta in volta reprimendo e spronando, rimproverando ed elogiando, proprio come suggeriva sempre Quintiliano:

> Leggi Quintiliano al cap. 3 del libro I: con quale metodo si conoscono i talenti dei bambini e come devono essere trattati. 'Alcuni, se non li sorvegli, sono indolenti, altri hanno in odio i comandi, alcuni devono essere tenuti a freno con la paura' (...). Adàttati alla comprensione degli ascoltatori, come coloro che conducono per mano i più piccoli aggiustano il passo ai loro passi, e non travolgere i piccoli vasi dalla bocca stretta riversandovi un eccesso di liquido, ma infondilo a poco a poco, come prescrive Quintiliano[24].

In ogni caso l'opportunità didattica di graduare e adattare le nozioni in rapporto all'età e alla preparazione dei giovani incoraggiò presto, all'interno della Compagnia, la produzione di compendi e manuali destinati appositamente all'insegnamento, come quello fortunatissimo di Cipriano Suárez, i *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti*, editi per la prima volta a Coimbra nel 1560 e più volte ristampati. E tuttavia le esigenze scolastiche non facevano passare in secondo piano le preoccupazioni filologiche e il ricorso tutto umanistico alla lettura diretta del testo, alla lezione come saggio di *explanatio* testuale. Così Polanco, nelle istruzioni inviate al rettore del collegio di Vienna, ammetteva il ricorso al manuale del Suárez, purché però vi facesse seguito la «più autorevole lettura dell'arte da Cicerone o da Quintiliano»[25]. Sembra in effetti che i pur diffusissimi manuali di retorica non soppiantassero i testi originali degli autori classici nemmeno nelle scuole, ma fungessero piuttosto da introduzione e da av-

sidio nituntur, ubi adoleverunt et memoria obduruit, nulla ratione animum ad eam rem posse adiicere»: *MP*, V, p. 125.

[23] Cfr. R. Barthes, *Loyola*, in Id., *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, trad. it. di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1977, p. 43.

[24] «Lege Quintiliani cap. 3 libri 1, qua ratione puerorum ingenia dinoscantur, et quomodo tractanda sint. 'Sunt quidam, nisi institeris, remissi; quidam imperia indignantur, quosdam continet metus' (...) Ad intellectum audientium te accommoda, ut qui parvulos manu ducunt, ipsi gressum suum illorum gressibus attemperant, et vascula angusti oris ne obruas humoris copia, sed instilla paulatim, ut Quintilianus iubet»: *MP*, VI, pp. 466-467. Cfr. *Inst. orat.*, I, 3, 6 (trad. it. di T. Piscitelli in Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. I, p. 45).

[25] «Gravior lectio artis ex Cicerone, vel ex Quintiliano»: *MP*, III, p. 117.

viamento; tanto è vero che nella versione definitiva della *Ratio studiorum* il compendio del Suárez veniva indicato per la classe di umanità, mentre per quella successiva di retorica si prescriveva che «nella lezione quotidiana devono essere spiegati soltanto i libri retorici di Cicerone e di Aristotele, tanto la *Retorica*, se parrà opportuno, quanto la *Poetica*»[26].

La *praelectio* cui qui si accenna era la lezione introduttiva, volta a fornire all'allievo gli strumenti per procedere poi alla *lectio*, cioè alla lettura, e agli esercizi[27]: essa includeva notizie preliminari sull'autore e la sua opera, l'illustrazione dei temi, del genere letterario, del pensiero e dello stile; si passava poi alla spiegazione testuale con le analisi grammaticali e retoriche; infine si esponevano considerazioni filosofiche e morali sui vantaggi che si potevano trarre dall'argomento e sulle sue applicazioni concrete. Il modello risaliva ancora una volta a Quintiliano, ed era già stato ripreso nella pedagogia umanistica, da Vives a Pietro Ramo e ad Erasmo. Ma i gesuiti ne fecero lo strumento essenziale e più specifico del loro insegnamento, impostato su una connessione molto stretta fra teoria e pratica, con un'insistenza, per altro, molto maggiore su quest'ultima, sull'*usus* piuttosto che sui *praecepta*, secondo l'esempio del cosiddetto *modus parisiensis* adottato per l'appunto nell'Università di Parigi dove Ignazio e i suoi primi compagni erano stati studenti di teologia.

La molteplicità degli esercizi in cui si addestravano i giovani testimonia di una grande inventiva, come sempre puntigliosa nelle distinzioni e nella tassonomia, anche nomenclatoria: *disputatio*, *reparatio*, *redditio*, *expositio*, *declamatio*, per arrivare infine anche alle *recitationes* drammatiche allestite nei collegi. D'altronde, la formazione teatrale, impartita proprio nell'ambito del corso di retorica, svolgeva una funzione decisiva per educare i giovani alla predicazione e alla pratica dei ruoli sociali e dei modelli etici che vi si collegano. Si definivano così, in modi sempre più precisi, strategie di persuasione essenziali per un Ordine che, attraverso l'educazione, mirava a conquistare il favore delle classi dirigenti e a esercitare forme pervasive di controllo sociale, come testimoniava efficacemente il padre Fulvio Cardulo, professore di

[26] «Explicandi non sunt in quotidiana praelectione, nisi rhetorici Ciceronis libri, et Aristotelis, tum Rhetorica, si videbitur, tum Poetica»: *MP*, V, p. 424.

[27] Cfr. *MP*, V, pp. 419-420 (*Regulae communes professoribus classium inferiorum*, 27). Sulla *praelectio* cfr. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites*, pp. 109 e sgg.; Dainville, *L'éducation des jésuites*, pp. 167 e sgg.; B. García-Hernández, *Los antecedentes de la 'praelectio' académica en Quintiliano*, in *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. Actas del Congreso Internacional (Madrid y Calahorra 14-18 noviembre 1995)*, 3 voll., a cura di T. Albaladejo – E. Del Río – J. A. Caballero, Logroño, IER, 1998, pp. 343-350.

retorica al Collegio Romano, in un discorso del 1584 sull'importanza degli studi umanistici:

> Tra gli altri mezi, dei quali la nostra Compagnia si serve per il suo fine, che è aiutare l'anime, uno è per esperienza e per ragione efficacissimo: l'insegnare, oltra l'altre discipline et scientie, le lettere humane (...). Poiché la prudenza et eloquenza che nelle nostre schole si deve insegnare, servirà alla republica christiana, et farà buoni predicatori, senatori, secretarii, nuntii, imbasciatori et altri che servono al ben commune[28].

La funzione religiosa dell'oratoria sacra, equiparata a quella politica che competeva agli amministratori dello Stato, ne faceva a tutti gli effetti una forma di discorso pubblico in cui il predicatore si rivolgeva direttamente alla comunità, facendo proprio il *munus concionandi*. Il «perfectus orator» di Cicerone e di Quintiliano, in cui si ritrovavano congiunte in una mirabile sintesi eloquenza, sapienza, integrità morale e intelligenza politica, si convertiva, quasi senza soluzione di continuità, nel *Divinus orator* di Ludovico Carbone, del 1595, o nell'*Orator christianus* di Carlo Reggio, del 1612, che delineavano a propria volta il modello ideale del predicatore del Verbo divino.

In quest'ultimo voluminoso trattato si teorizzava, in risposta alla decadenza dell'oratoria sacra barocca, la canonizzazione di un modello stilistico esemplare, nel segno di Cicerone, che forniva una norma di riferimento pressoché esclusiva. La via mediana raccomandata dal Reggio rigettava tanto lo stile troppo scabro e austero quanto l'eccesso di *ornatus* e di artificio. E tra gli ornamenti proscritti erano inclusi la «sottigliezza declamatoria», l'«eleganza poetica» e l'«ostentazione sofistica»[29]. Ma il ciceronianesimo devoto dei gesuiti, che troverà la sua roccaforte nel Collegio Romano, era tutt'altro che un'esperienza archeologica e rappresentava piuttosto il fulcro di un organico progetto culturale e politico che s'imponeva con metodi e sistemi del tutto moderni: una modernità evidente anche nello spazio riservato alle discipline matematiche e scientifiche accanto a quelle umanistiche, come modalità complementari di un'unitaria tensione gnoseologica intesa ad accordare, forse per l'ultima volta, verità ed eleganza, ragione e spiritualità. Poi verrà il tempo delle 'due culture'...

Anche il classicismo, del resto, non è solo un codice astratto e atemporale di convenzioni formali, ma acquista funzioni e significati nuovi in rapporto ai diversi orizzonti culturali in cui viene riproposto. Tanto è vero che verso la metà del secolo, in un testo di grande vigore apologetico e polemico, le *Vindicationes Societatis Iesu* (1649) del cardinale Sforza Pallavicino (maestro, tra

[28] *MP*, VII, p. 128.

[29] Cfr. C. Reggio, *Orator christianus*, Romae, apud B. Zannettum, 1612, pp. 217 e 226.

l'altro, di quel Paolo Segneri, che sarà considerato il riformatore dell'oratoria sacra secentesca) la strenua difesa della missione culturale e pedagogica della Compagnia si legava proprio a una riflessione penetrante sui modelli e sull'eredità dei classici e sul problema dell'imitazione che, per il Pallavicino, doveva rappresentare non già un compromesso, ma una mediazione, una sintesi coerente tra istanze diverse. «Infatti, sentenziava il cardinale gesuita, il volto dell'eloquenza non è uno soltanto»[30]. La vera *imitatio* procede dalla natura: e come, secondo una celebre immagine petrarchesca, «il figlio imita il padre e lo rappresenta non tanto nell'aspetto e nei lineamenti (...), ma nella natura, nell'indole, nella voce, nell'andatura, insomma in ogni azione della vita», così gli scrittori «energici per ingegno (...) devono sforzarsi di rappresentare Cicerone e Virgilio come figli e non come immagini riflesse»[31]. Nel nuovo contesto secentesco, l'ideale di un classicismo aperto ed evoluto si richiamava dunque ancora una volta all'*auctoritas* veneranda di Quintiliano, del quale si citava la massima da lui coniata a proposito di Cicerone: «l'autore che deve essere imitato di preferenza non deve essere anche il solo da imitare»[32]. Lo stesso criterio, più volte chiamato in causa nel corso del dibattito umanistico sull'imitazione da quanti rifiutavano il principio assiomatico del modello unico, da Petrarca a Valla e a Poliziano[33], diveniva così il contrassegno più autentico del neoumanesimo gesuitico, che rivendicava con orgoglio la propria modernità, proprio nel momento in cui riproponeva, aggiornandola, la lezione dei classici.

[30] «Nec enim unus eloquentiae vultus»: S. Pallavicino, *Vindicationes Societatis Iesu*, Romae, typis Domenici Manelphi, 1649, p. 170.

[31] «Patrem filius imitatur, eumque repraesentat non tam in coloribus et lineamentis (...) sed in natura, in viribus, in voce, in gressu, in omni tamen actione vitae (...), hi autem ingenio vividi (...) Ciceronem ac Vergilium repraesentare student ut filii, non ut simulacra»: *ibidem*, p. 147 [*recte* 145]. Per il riferimento petrarchesco cfr. *Familiares*, XXIII, 19.

[32] «Non qui maxime imitandus et solus imitandus est»: Pallavicino, *Vindicationes*, p. 168; cfr. *Inst. orat*., X, 2, 24 (trad. it. di A. M. Milazzo in Quintiliano, *Institutio oratoria*, vol. II, p. 489). Il principio si estende anche all'ambito dell'oratoria sacra, come attesta la *Pratica breve del predicare* di Giulio Mazarini che esorta gli aspiranti predicatori a tenere a mente il «savio consiglio» di Quintiliano, ossia appunto: «non qui maxime imitandus est, ille solus imitandus est»: G. Mazarini, *Ragionamenti sopra il sermone del Signore (...). Parte prima (...). In fine una breve Pratica del predicare ricavata da detti Ragionamenti*, Venezia, Guerigli, 1615, p. 22. Sul Mazarini cfr. A. Battistini, *Il «torrente d'eloquenza» di un predicatore «dell'intelletto»*, «Lettere italiane», LV (2003), pp. 196-218.

[33] Si veda T. M. Greene, *The Light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, New Haven-London, Yale University Press, 1982; M. L. McLaughlin, *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Luo Ying

UNA NUOVA INDAGINE SUL MANOSCRITTO LATINO DEI *QUATTRO LIBRI* RACCOLTI DA MICHELE RUGGIERI S.I.

1. *Introduzione.*

Pionieri della diffusione del pensiero cinese in Occidente durante le dinastie Ming e Qing furono i gesuiti, che giunsero in Cina nel XVII e XVIII secolo. Le loro traduzioni in latino e le successive pubblicazioni dei *Quattro Libri* (*Sishu* 四書) e di testi sulla cultura tradizionale, sul pensiero filosofico e sulla morale e sull'etica cinese li resero i principali responsabili dell'introduzione e della diffusione del sapere cinese in Europa, fino all'Illuminismo. Michele Ruggieri (1543-1607), Matteo Ricci (1552-1610) ed altri, primi gesuiti ad essere giunti in Cina con l'intenzione di risiedervi per un lungo periodo e condurvi la loro opera missionaria, considerarono, nel corso dell'apprendimento della lingua cinese, la traduzione e l'interpretazione dei testi confuciani un metodo efficace per comprendere la cultura cinese, aprendo così un dialogo interculturale che permise ad alcuni intellettuali occidentali di avere un *accessus* ai classici cinesi. Nelle lettere spedite dai missionari in Europa, Ruggieri non è mai menzionato come traduttore dei *Quattro Libri*. Al contrario, Ricci riporta più volte di averli tradotti su richiesta di Alessandro Valignano (1539-1606), ma queste traduzioni non sono state ad oggi ritrovate[1]. La prima traduzione latina conosciuta dei *Quattro Libri* è conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma

Questo studio è un risultato parziale di un progetto di ricerca generale finanziato dal Fondo Nazionale cinese per le Scienze Sociali (中国国家社会科学基金, n. di approvazione: 24BWW006). Le traduzioni in italiano delle fonti latine sono a cura dell'autrice e vengono segnalate tra parentesi tonde di seguito alla citazione latina. La traduzione italiana dell'originale cinese è di Xiao Jingyi, a cui vorrei esprimere la mia gratitudine; la revisione finale è a cura di Serena Vinci.

[1] *Fonti Ricciane*, a cura di P. D'Elia, 2 voll., Roma, Libreria dello Stato, 1942-1949, vol. I, pp. 38, 330, xcix, cxxviii; *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, a cura di T. Venturi, vol. II, Macerata, Premiato stab. tip. F. Giorgetti, 1913, pp. 91, 117, 125, 237, 248, 402-403, 411-412; H. Bernard-Maître, *Aux portes de la Chine; les missionnaires du seizième siècle*, trad. cinese di Junhua Xiao, Beijing, The Commercial Press, 1937, pp. 191, 200 nota 50.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

(n. FG[3314]1185) e attualmente l'attribuzione del testo, che sia da ascriversi a Ricci o Ruggieri, è ancora tema di dibattito[2].

Facendo riferimento a questa prima traduzione integrale disponibile dei *Quattro Libri*, questo studio intende analizzare le traduzioni di alcuni concetti centrali del confucianesimo nei testi del *Grande Studio* (*Daxue* 大學), del *Giusto Mezzo* (*Zhongyong* 中庸) e nei *Dialoghi* (*Lunyu* 論語), attraverso osservazioni e riflessioni sulla calligrafia, la formattazione del testo e il sistema di trascrizione fonetica di parole cinesi in alfabeto latino (romanizzazione), confrontandola con le altre sezioni del manoscritto e con le altre traduzioni dei *Quattro Libri* pubblicate successivamente dai gesuiti in Cina. Si intende da un lato indagare la reale comprensione del confucianesimo da parte dei primi missionari in Cina, e dall'altro cercare di chiarire la relazione genealogica tra le traduzioni latine dei primi gesuiti e ricavare informazioni sull'identità del traduttore di questo manoscritto.

2. *Panoramica dei manoscritti dei* Quattro Libri *di Michele Ruggieri.*

2.1. *Contenuti principali.*

Sul retro della prima pagina del manoscritto è riportata la dicitura *A P. Michele Rogeri*[3] *collecta* (Compilato da Michele Ruggieri).

Il manoscritto è composto dalle seguenti cinque sezioni suddivise in base ai contenuti:

a. *Tàschio. Liber Primus Humana institutio* (大學, Libro primo, L'educazione dell'uomo);
b. *Secundus Liber Semper in medio. Ciumyum* (Libro secondo, Sempre in Medio, 中庸);
c. *luiniu id est De Consideration e Sit liber ord.e Tertius* (論語 cioè il terzo libro Sull'introspezione);
d. *Diversorum autorum sententiae ex diversis codicibus collectae, è Sinensi lingua in latinam translatae* (Raccolta di citazioni di varie scuole, tradotta

[2] *Fonti Ricciane*, voll. I-II; F. D'Arelli, *Michele Ruggieri S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si Shu (Quattro Libri)*, «Annali [dell']Istituto Universitario Orientale di Napoli», LIV (1994), pp. 479-487; F. D'Arelli, *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei Quattro Libri (Sishu) dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*, in *Le Marche e l'Oriente. Atti del Convegno Internazionale Macerata, 23-26 ottobre 1996*, a cura di F. D'Arelli, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998, pp. 163-164.

[3] Questa è la grafia originale del manoscritto. Negli archivi sono presenti due grafie del cognome di Ruggieri: Rogeri e Ruggieri. Quest'ultima grafia è ora comunemente utilizzata in ambito accademico.

dal cinese al latino). Questa sezione è in realtà una parziale traduzione in latino del libro *Specchio prezioso per illuminare la mente* (*Mingxin baojian* 明心寶鑒) compilato da Fan Liben 範立本 (letterato della dinastia Ming, i cui anni di nascita e morte non sono noti);

e. *Liber Mentius nomine ex iis qui vulgo 4.or libri vocantur* (孟子, comunemente noto come uno dei *Quattro Libri*).

Le prime tre parti del manoscritto, ovvero il *Grande Studio*, il *Giusto Mezzo* e i *Dialoghi*, risultano senza interruzione, nel senso che ogni pagina è annotata con un numero consecutivo e non ci sono pagine vuote intermedie. Ad eccezione della traduzione a pagina 6 del *Grande Studio*, dove un intero paragrafo è stato cancellato e poi ricopiato nella stessa pagina, e della traduzione alle pp. 53-68 nei *Dialoghi*, che non è di mano di Ruggieri[4], il manoscritto è pulito e ordinato, con pochissime cancellature e modifiche. Le traduzioni del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo* sono estremamente curate e ordinate e sembrano essere le più mature tra quelle manoscritte. Le traduzioni dei *Dialoghi*, della *Raccolta di citazioni di varie scuole* e del *Mencio*, con alcune modifiche e aggiunte di parole o cancellazioni e ritraduzioni delle stesse frasi, nonché annotazioni, simboli e sottolineature ai margini delle pagine, dovrebbero rappresentare una versione riveduta e corretta rispetto alla prima bozza. Dopo la traduzione dei *Dialoghi* è presente un certo numero di pagine vuote (pp. 126-136), e le due traduzioni della *Raccolta di citazioni di varie scuole* e del *Mencio* che seguono sono numerate in modo indipendente e presentano un gran numero di pagine vuote tra loro, a differenza della stretta continuità tra *Grande Studio*, *Giusto Mezzo* e *Dialoghi*. Risulta quindi evidente che l'intero manoscritto sia una combinazione di tre traduzioni indipendenti.

2.2. *Le variazioni nelle norme di suddivisione e nella struttura grafica.*

È stato verificato che la parte relativa ai *Quattro Libri* è chiaramente basata sulla divisione in paragrafi dei *Quattro Libri, capitoli e frasi raccolti e*

[4] La grafia delle lettere d, h, l, q, ecc. differisce nettamente da quella di Ruggieri e non segue la sua pratica di abbreviare 'am' alla fine di una parola, 'an' in mezzo a una parola, 'um' alla fine di una parola e 'on' alla fine di una parola in, rispettivamente, ã, ù e õ. Sembra che questa mano abbia temporaneamente sostituito Ruggieri nel completare gli ultimi ritocchi alle traduzioni dei tre capitoli dei *Dialoghi di Confucio*, ovvero *Bayi* 八佾, *Liren* 裡仁 e *Gongyechang* 公冶長. Nel punto in cui le loro grafie si incontrano, questa persona ha prima cancellato la traduzione di Ruggieri dei due paragrafi iniziali dei *Bayi* che aveva precedentemente compilato, e poi ha ritrascritto questa parte e aggiustato singole parole e frasi nelle righe precedenti di Ruggieri. Dallo *Yongye* 雍也 alla fine del manoscritto si torna alla grafia di Ruggieri.

annotati (*Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注) di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Sono presenti tre traduzioni delle note di Zhu Xi nel *Grande Studio* e nel *Giusto Mezzo*, che attestano che gli originali del manoscritto traggono dall'opera di Zhu Xi:

a. *Hactenus Confusii verba nunc seguuntur Centii commentationes* (fino a questo punto, le argomentazioni di Zeng Zi 曾子 si sono basate sulle parole di Confucio. Tradotto dal commento di Zhu Xi: 蓋孔子之言，而曾子述之);
b. *Hic aliquid deest quod ita per Centius suppletur* (le aggiunte di Zeng Zi sono qui omesse. Gli ampi commenti al *Quarto Capitolo dei Supplementi esplicativi* 傳之四章 e al *Quinto Capitolo dei Supplementi esplicativi* 傳之五章 contenuti nei *Quattro Libri, capitoli e frasi raccolti e annotati* sono stati qui cancellati);
c. *Hactenus Cincius qui sequitur decem ex Confusii monumentis excerpti à Cintio afferuntur ad suam hanc sententiam confirmandam.* (I dieci paragrafi successivi sono tratti da Zi Si dalla letteratura confuciana per confermare i detti di Confucio. Tradotto da: 其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義 presente nei *Quattro Libri, capitoli e frasi raccolti e annotati*, ma la romanizzazione del nome 'Cincius' è chiaramente errata. La traslitterazione dei nomi nella traduzione del manoscritto è coerente con quella del *Dizionario portoghese-cinese* 葡漢詞典 di Ruggieri e Ricci[5]. Infatti, 'Cincius' è la romanizzazione di 'Cheng Zi' 程子, e Ruggieri ne confonde i nomi).

Le traduzioni dell'intero manoscritto differiscono notevolmente tra loro nello stile di marcatura. Nelle prime due traduzioni nel *Grande Studio* sono indicate *glosa/glos* e *tex* a margine. Per *glosa/glos* si intende un glossario di termini destinato ad annotare i nomi di persone, libri, uffici, ecc., che appaiono nella traduzione. Per esempio, nella traduzione ci sono due riferimenti a Zeng Zi, entrambi etichettati con frasi a margine, come «*Centius discipulus Confusii*», «*Centius est Confusii discipulus*» (Centius è un discepolo di Confucio). Nella traduzione del *Grande Studio* sono presenti molti nomi propri come *Can Cau* (*Comandamento di Kang*, 康誥), *Poemata* (*Classico della Poesia*, 詩經) e un titolo ufficiale, *Praefecti* 大夫, che risultano annotati, ma non spiegati in dettaglio. Invece, *tex* si riferisce al testo originale, che sembra voler sottolineare la parte Classici (*jing* 經) del testo del *Grande Stu-*

[5] M. Ruggieri – M. Ricci, *Dicionário português-chinês*, direcção de edição J. W. Witek, San Francisco-Lisboa, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, Biblioteca Nacional Portugal & Instituto Português do Oriente, 2001, pp. 116-118.

dio, cioè, 'tre principi e otto articoli' 三綱八目. Quando queste parti vengono riprese dopo i «Supplementi esplicativi» (*Zhuan* 傳), vengono spesso annotate con l'indicazione *tex*[6]. Nel manoscritto del *Giusto Mezzo* sono presenti le indicazioni *tex* solo nel primo capitolo, il che dovrebbe significare che questa parte è il punto centrale dell'intero libro e che i capitoli successivi sono tutti commenti al testo originale da parte di autori successivi, in relazione a ciò che riporta Zhu Zi (其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義). La notazione *glosa* non compare in nessuna parte del resto del *Giusto Mezzo*, né nei testi successivi come i *Dialoghi*, la *Raccolta di citazioni di varie scuole* e il *Mencio*.

In secondo luogo, a partire dal *Giusto Mezzo*, oltre al rispetto della divisione e dell'ordine dei paragrafi stabilito da Zhu Xi, in ogni paragrafo che inizia con 'Il maestro dice' (*ziyue*子曰), il nome di Confucio è collocato al centro in una riga separata, e se un certo numero di paragrafi consecutivi inizia con 'Il maestro dice', allora ci si riferisce ad esso con *Idem*. I primi cinque capitoli della traduzione dei *Dialoghi* – che include la trascrizione di Ruggieri dei due capitoli di *Xue' er* 學而 e *Weizheng* 爲政 e dei tre capitoli di *Bayi* 八佾, *Liren* 裡仁 e *Gongyechang* 公冶長, compilati da una diversa mano – seguono tutti questa norma. Tuttavia, sono rilevabili altre modifiche: il centramento dei titoli delle sezioni su una riga separata; in tutti i detti che iniziano con caratteri che indicano un nome proprio, come 'Youzi ha detto' 有子曰, 'Zixia ha detto' 子夏曰, 'Zeng Zi ha detto' 曾子曰, ecc., i nomi sono collocati al centro di una riga separata per indicare l'inizio di un nuovo paragrafo.

L'opera successiva, *La Raccolta di citazioni di varie scuole*, segue la stessa formattazione. A partire dalla *Yongye* 雍也 dei *Dialoghi*, i titoli dei capitoli sono sempre centrati, ma i nomi propri non sono più presentati centralmente. I nuovi paragrafi sono invece contrassegnati da numeri all'inizio del testo, come §1 e §2, per corrispondere in dettaglio ai capitoli e ai paragrafi divisi e ordinati da Zhu Xi. Anche la traduzione successiva del *Mencio* segue questa struttura.

Da questi cambiamenti nello stile di formattazione si possono trarre le seguenti deduzioni:

1) i manoscritti relativi al *Grande Studio*, al *Giusto Mezzo*, alla *Raccolta di citazioni di varie scuole* e i primi cinque capitoli dei *Dialoghi di Confucio* sono probabilmente le prime parti a essere state completate, invece il re-

[6] I Supplementi esplicativi si riferiscono all'interpretazione dei Classici, che citano le frasi di Confucio, Zeng Zi e altri, e testi canonici come *il Classico della Poesia*, *il Comandamento di Kang*, *il Libro di Chu* (*Chushu* 楚書) e *il Giuramento di Qin* (*Qinshi* 秦誓).

sto dei *Dialoghi*, a partire da *Yongye*, e il testo completo di *Mencio* sono stati realizzati successivamente;
2) le varie parti della traduzione sono state realizzate da traduttori diversi, oppure sono state completate in tempi diversi e poi collazionate da Ruggieri, e per questo motivo sono presenti incongruenze nella formattazione del testo.

2.3. *Cronologia della redazione dei manoscritti.*

Nel manoscritto sono presenti tre annotazioni relative alla datazione:
a. All'inizio della traduzione del *Grande Studio* «mense Novembri anno 1591» (Novembre 1591).
b. La data di completamento alla fine della traduzione dei *Dialoghi*. (...) «*Beato Laurentio cuius die impositus est finis huic opera*» (Terminato il giorno di San Lorenzo [cioè il 10 agosto]).
c. «*Die 20 mensis Novembri 1593*» (il 20 novembre 1593), che compare all'inizio della traduzione della *Raccolta di citazioni di varie scuole*. Alla fine c'è una dichiarazione di Ruggieri che afferma di aver realizzato la traduzione di questa parte da solo: «*Die 20 mensis Novembris 1592 in Vesperis Presentationis Beatissi.ae Virginis traductio huius libelli fuit absoluta per me Michaelem de Ruggeris*». (Io, Michele Ruggieri, ho terminato la traduzione di questo volume nella sera del 20 novembre 1592 e la dedico alla più benedetta Vergine). C'è una traccia di modifica dell'anno. È probabile che si tratti di un errore di trascrizione da parte di Ruggieri, poiché la data è precisamente precedente di un anno rispetto a quella riportata nel paragrafo iniziale.

La traduzione seguente del *Mencio* non è datata, ma si può approssimativamente dedurre che la compilazione del manoscritto sia iniziata nel novembre 1591 e sia terminata nel 1593 o più tardi. Tali date sono da contestualizzare nella vita di Ruggieri, che tornò in Europa da Macao, in Cina, il 20 novembre 1588, per ordine di Valignano, per incontrare il re di Spagna, Filippo II e il papa, al fine di persuadere la Santa Sede a inviare una missione per stabilire relazioni diplomatiche formali con la Cina. Recentemente si è scoperto che Ruggieri aveva già tradotto in spagnolo, e dedicato a Filippo II, il *Grande Studio*, il *Giusto Mezzo* e i primi due capitoli di *Dialoghi* nel 1590[7]. I manoscritti latini dei *Quattro Libri* conservati nella Biblioteca Na-

[7] T. Meynard – R. Villasante, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ. La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Madrid, Editorial Sal Terrae, 2018.

zionale di Roma dovrebbero essere ulteriormente indagati sulla base di questo manoscritto in spagnolo.

2.4. *Identità dei traduttori.*

Secondo lo studioso italiano D'Arelli[8], D'Elia è stato il primo a mettere in dubbio l'identità del traduttore del manoscritto. Inizialmente, sulla base dello studio della corrispondenza di Ricci, aveva dedotto che Ricci stesso avesse tradotto i *Quattro Libri* tra la fine del 1591 e il 1594. Inoltre, pensava che, dal momento che Ricci e Valignano avevano ripetutamente sottolineato nelle loro lettere che il livello di conoscenza della lingua cinese di Ruggieri non era elevato, egli non fosse in grado di tradurre un'opera tanto complessa. Inoltre, D'Elia riteneva che nel manoscritto Ruggieri avesse semplicemente trascritto la traduzione dei *Quattro Libri* a opera di Ricci e la relativa data del completamento. Tuttavia, D'Elia, nelle *Fonti Ricciane*[9], espone una nuova teoria secondo la quale Ruggieri potesse essere il vero traduttore del manoscritto latino dei *Quattro Libri*. A partire dalla corrispondenza tra i missionari di questo periodo, D'Arelli ha poi dedotto che l'autore reale della traduzione latina dei *Quattro Libri* dovesse essere Matteo Ricci, o almeno fosse l'autore delle prime tre parti e della quinta parte del manoscritto[10].

Dal confronto con le lettere autografe di Ruggieri conservate presso l'*Archivum Romanum Societatis Iesu* a Roma e con il *Dizionario Portoghese-Cinese* co-compilato da Ruggieri e Ricci[11], per quanto riguarda lo stile di scrittura delle lettere, per l'uso di abbreviazioni fisse (l'ortografia cinquecentesca dell'italiano e del portoghese), per le notazioni fonetiche dei nomi propri, come i nomi di luoghi e di persone, per il metodo di espressione della data, è certo che l'intero manoscritto (tranne tre capitoli *Bayi, Liren* e *Gongyechang* dei *Dialoghi di Confucio*) provenga dalla mano di Ruggieri. Anche se le tre date riportate sul manoscritto sono piuttosto vicine al momento in cui Ricci menzionava nella sua lettera di essere impegnato nella traduzione dei *Quattro Libri*[12], tuttavia, vista l'affermazione contenuta nel paragrafo iniziale del manoscritto che indica Ruggieri come compilatore della traduzione, viste le incoerenze stilistiche nella formattazione dei *Quattro Libri*, e poiché

[8] D'Arelli, *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei Quattro Libri (Sishu) dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*, pp. 163-164.

[9] *Fonti Ricciane*, vol. I, p. 43 nota 2.

[10] *Ibidem*, nota 8.

[11] Ruggieri – Ricci, *Dicionário português-chinês*, pp. 112-119.

[12] *Matteo Ricci Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 364.

solo alla fine della *Raccolta di citazioni di varie scuole* c'è la firma di Ruggieri come traduttore, è probabile che Ruggieri abbia completato quest'opera sulla base dei suoi appunti di studio cinesi o di alcune traduzioni dei *Quattro Libri* che aveva raccolto a quell'epoca, per poi ritrascrivere, riordinare e integrare le traduzioni durante il suo lungo viaggio di ritorno in Europa.

3. *La traduzione dei concetti confuciani nei manoscritti.*

Prendendo come esempio la traduzione dei concetti fondamentali del confucianesimo, questo studio vuole quindi confrontare i manoscritti del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo* con quattro traduzioni latine del confucianesimo pubblicate ufficialmente dai gesuiti giunti in Cina nel XVII e XVIII secolo, tra cui: *Sapientia Sinica* (*La saggezza cinese,* 1662, la prima traduzione latina ufficialmente pubblicata del *Grande Studio*, di seguito abbreviata come *SS*)[13], *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (*La dottrina politica e morale cinese,* 1667-1669, la prima traduzione latina ufficialmente pubblicata di *Giusto Mezzo*, di seguito denominata *SSPM*), *Confucius Sinarum Philosophus* (*Il filosofo cinese Confucio,* 1687, che contiene traduzioni in latino del *Grande Studio*, del *Giusto Mezzo* e dei *Dialoghi*, di seguito abbreviato in *CSP*)[14] e *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (*I sei classici dell'impero cinese*, 1711, una traduzione integrale dei *Quattro Libri*, di seguito denominati *SILCS*)[15]. Poiché i traduttori delle quattro opere sopra citate erano tutti sostenitori della politica di adattamento culturale di Ricci, le loro traduzioni possono essere considerate come una manifestazione del modello e del punto di vista ricciano. Possiamo quindi confrontare la relazione tra i manoscritti conservati a Roma dei *Quattro Libri* e la genealogia della scuola di traduzione ricciana per l'analisi dei concetti presenti in queste traduzioni.

[13] La *SS* si apre con una lettera di approvazione di André Ferrão (1625?-1661), allora padre provinciale della vice-provincia cinese. Egli, esaminata la traduzione in cui viene menzionato Inácio da Costa, maestro suo e di Intorcetta, si dichiara soddisfatto al punto di firmare la lettera di approvazione dell'opera.

[14] P. Intorcetta – C. Herdtrich – F. Rougemont – Ph. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet,* Paris, Apud Danielem Horthemels, viâ Jacobaeâ sub Maecenate, 1687.

[15] F. Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum adultorum schola, immutabile medium, liber sententiarum, memcius, filialis observantia, parvulorum schola*, Prague, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio So. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky p.t. Factorem, 1711.

Il confronto rivela le seguenti caratteristiche delle traduzioni manoscritte romane:

a. per le traduzioni di nomi propri, come nomi di persone, luoghi, libri, funzionari, ecc., la maggior parte di essi è riportata solo in forma fonetica, secondo l'uso del sistema di romanizzazione definito da Ruggieri. I margini dei paragrafi in cui si trovano queste parole sono per lo più segnati con la nota *glosa* e sembra che i traduttori avessero intenzione di spiegarle in un glossario. *SS, SSPM, CSP, SILCS*, invece, adottano invece sia romanizzazioni (secondo il sistema di Ricci e Lazzaro Cattaneo) sia traduzioni libere, come ad esempio, nel caso delle traduzioni dei titoli del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo*, e delle interpretazioni di 'Dio' 上帝, 'Figlio del cielo' 天子 e 'la Casa di ghiaccio' 伐冰之家 in *SS* e *CSP*.

b. Trattandosi delle due più importanti traduzioni latine del XVII secolo del *Grande Studio*, c'è una eredità chiara tra *SS* e *CSP*. Si confrontino ad esempio le seguenti traduzioni:
   Es. 1. 子曰：聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！
   SS: *Confucius ait: audire, vel decidere lites, ego possum perinde ac quilibet alius homo. quod foret necessarium, est, efficere ut non sint lites* (Confucio dice: Io stesso, come qualsiasi altro uomo, posso ascoltare o giudicare una lite, ma bisogna evitare che la lite si svolga).
   CSP: *Confucius dicebat; audire & decidere lites ego possum perinde ac alius quilibet homo: verùm quod foret necessarium, esset efficere ut populus, caeterique homines mutuo sese honore & amore prosequentes abstinerent à litibus* (Confucio diceva: Come qualsiasi altro uomo, io stesso posso ascoltare e giudicare le liti. Ma, in realtà, le liti devono essere evitate, perché tutti gli uomini cercano il rispetto e la fratellanza tra di loro).
   Qui si può notare l'altissimo grado di somiglianza delle traduzioni nella fraseologia.
   Le firme dei traduttori di *SS* sono Inácio da Costa (1603-1666) e Prospero Intorcetta (1626-1696). Poiché Intorcetta era in Cina da soli tre anni al momento della pubblicazione del libro, e dato che da Costa era il suo maestro, il libro dovrebbe essere stato compilato principalmente dalla dettatura di da Costa e dalla trascrizione di Intorcetta. Tuttavia, Intorcetta fu responsabile della prefazione del libro, della biografia di Confucio e della traduzione dei primi dieci capitoli dei *Dialoghi* allegati al libro, che sono considerati sue composizioni. Ciò dimostra il suo ruolo importante nella composizione del libro. La traduzione latina del *Grande Studio* nel *CSP* è basata sulla *SS* come testo di partenza con un ampio numero di riferimenti alla *Interpretazione diretta del Grande Studio* (*Daxue*

zhijie 大學直解) di Zhang Juzheng 張居正. L'autore principale è ancora Intorcetta, riconoscibile sulla base della calligrafia di questa parte del manoscritto originale del *CSP*, conservato alla Biblioteca Nazionale di Francia, Ms. Lat. 6277/1. La traduzione del *Giusto Mezzo* nel *SSPM* di Intorcetta adottava una traduzione diretta parola per parola, che è stata pienamente conservata anche nel *CSP.* Le due traduzioni sono molto simili nella scelta delle parole tradotte e nella disposizione di alcune frasi. La differenza è che, oltre alla traduzione diretta, Intorcetta ha aggiunto al *CSP* ampi passaggi esplicativi e otto saggi sulla cultura cinese.
I manoscritti presenti a Roma del *Grande Studio* differiscono notevolmente da *SS* e *CSP*, sia nel lessico dei concetti fondamentali, sia nella disposizione delle frasi. Ci sono anche differenze nella traduzione del *Giusto Mezzo* tra i manoscritti di Roma e le traduzioni in *SSPM*, *CSP* e *SILCS*. Tuttavia, vale la pena soffermarsi su alcuni concetti confuciani molto sensibili, presenti nelle traduzioni successive del *Giusto Mezzo* in *SSPM*, *CSP* e *SILCS,* come *shangdi* 上帝 (Dio) e *guishen* 鬼神 (fantasmi e dei), le cui versioni latine compaiono per la prima volta già nel manoscritto di Roma. L'interpretazione e la traduzione dei termini fondamentali nei manoscritti di Roma del *Grande Studio* sono per lo più significativamente diverse da quelle di *SS* e *CSP* nella trattazione di espressioni come *daxue zhi dao* 大學之道 (la via del grande studio), *mingde* 明德 (virtù illuminante), *zhishan* 至善 (bontà suprema), *xiushen* 修身 (coltivare se stesso), *gewu* 格物 (studiare le cose), *zhizhi* 致知 (ottenere la conoscenza), *ben* 本 (l'origine), *mo* 末 (la fine), *xieju zhi dao* 絜矩之道 (la via della regolarità), *tianzi* 天子 (Il figlio del cielo). Pertanto, è difficile collocare i manoscritti del *Grande Studio* nella stessa genealogia di *SS* e *CSP,* tradotti secondo la politica di adattamento culturale di Ricci.

c. Entrambe le traduzioni sono state collazionate da Ruggieri, ma le traduzioni delle parole *shendu* 慎獨 (la prudenza di essere soli), *xiushen* 修身 (coltivazione dello stesso) e *tianxia* 天下 (sotto il cielo, mondo) sono chiaramente diverse nei manoscritti del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo*. Tuttavia, ci sono somiglianze nella traduzione della maggior parte dei concetti, come *dao* 道 (Tao), *xing* 性 (natura), *cheng* 誠 (sincerità), *junzi* 君子 (uomo virtuoso) e *xiaoren* 小人 (maligno). In particolare, *shagndi* 上帝 (Dio) è uniformemente tradotto come 'Supernus Rex' (il re del cielo) in tutti e tre i manoscritti del *Grande Studio*, del *Giusto Mezzo* e del *Mencio*. Un altro concetto sensibile dei classici confuciani – *guishen* 鬼神 (fantasmi e dèi, che non compaiono nel testo originale del *Grande Studio*, ma solo nel *Giusto Mezzo* e nei *Dialoghi*) – è uniformemente tradotto nei manoscritti del *Giusto Mezzo* come 'spiritus' (spirito senziente,

soffio), con una nota in cui si afferma che i 'fantasmi' (*gui* 鬼) sono esseri spirituali malvagi, mentre gli 'dei' 神 sono esseri spirituali belli e buoni. Anche nei manoscritti dei *Dialoghi* questo concetto è per lo più tradotto come 'spiritus', in cui la parola 'dio' (*shen* 神) è spiegata come 'spiritus' (spirito), 'caeleste numen' (dio celeste), 'caelestes spiritus et terrestres' (spirito del cielo e della terra). Quando si parla di 'fantasmi', oltre a 'spiritus', esistono anche traduzioni peggiorative come 'diabolicus spiritus' (spirito malvagio) e 'daemones' (diavoli). Ruggieri ha tradotto anche *gui* 鬼 (fantasma) come 'diabo' (diavolo) nel *Dizionario portoghese-cinese*.

d. La traduzione del manoscritto è talmente concisa da risultare un po' formale e rigida, sembra che sia stata interpretata alla lettera senza una comprensione vera e propria. Ad esempio: viene tradotto letteralmente *xieju zhi dao* 絜矩之道 (principio di applicazione di regole e norme) come «*quadrum sententiam quamquam redigendi*» (il rettangolo della misura dell'opinione); la parola *zi* 子 (figlio) nella frase 人莫知其子之惡 (nessuno conosce il male del proprio figlio) è tradotta semplicemente come *filius* (figlio); la frase 與其有聚斂之臣，寧有盜臣 (invece di avere ministri dell'accumulo, è meglio avere ministri del furto) è tradotta come segue: «Quod si magistratus depeculatores tolerant nam depeculatores pecuniam tantum regis furantur at hi populis damnum et detrimentuminferunt quod est pluris faciendum» (Se i funzionari avessero tollerato che i ladri rubassero così tanto denaro del re, le perdite e i danni al popolo [causati da loro] avrebbero portato a molte altre cose). Tale traduzione non è coerente con il significato originale nel *Grande Studio*, che al contrario significa che invece di avere dei servitori che accumulano ricchezze e cercano sempre di sottrarre il denaro del popolo, è meglio avere dei servitori che rubano dal tesoro del governo e danneggiano solo il re. Inoltre, la traduzione del manoscritto è spesso troppo astratta e ambigua. Ad esempio, la distinzione tra *junzi* 君子 (uomo virtuoso) e *xiaoren* 小人 (maligno) viene fatta semplicemente tra 'uomo buono' e 'uomo cattivo'. Nel manoscritto sono presenti anche molte abbreviazioni e omissioni, e c'è un grande divario tra la versione manoscritta e quelle ufficiali pubblicate in seguito, sia in termini di fedeltà sia di scorrevolezza della traduzione. Per esempio, nel *Giusto Mezzo*: il volume 2 di 2 cita ampiamente il *Classico della Poesia;* invece, nei manoscritti mancano le traduzioni di molti di questi versi. Ad esempio, mancano le traduzioni di intere frasi come 詩雲：潛雖伏矣, 亦孔之昭！. Oppure, manca una parte della frase, come nel caso di 詩曰: '衣錦尙', 惡其文之著也, di cui è stata tradotta solo la prima metà.

e. Una narrazione più vivida nel manoscritto di Roma. Tranne la narrazione in prima persona nelle citazioni dirette di Confucio, Zengzi e Mencio, i testi originali del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo* sono simili alla maggior parte degli antichi classici cinesi, in quanto tendono a esporre i ragionamenti in terza persona per dimostrare l'autorità e l'universalità degli insegnamenti. Le traduzioni nel manoscritto, però, sono riscritte di volta in volta utilizzando domande retoriche e auto interrogativi per ravvivare il significato. Per esempio:
Es. 2 其本亂而末治者，否矣。
Manoscritto di Roma: *His rebus quae antecedunt perturbatis an illa quae sequuntur stabunt?*
(Se ciò che si deve fare prima è confuso, come può essere sicuro ciò che seguirà?)
其家不可教，而能教人者，無之。
Manoscritto di Roma: *Domum an suam qui regere non potest, alios homines reget? Inauditum est!*
(Se non si riesce a gestire la propria famiglia, come si possono gestire gli altri? È inaudito!)
Inoltre, le affermazioni relative a fatti o a una verità oggettiva, che sono espresse in terza persona nell'originale, sono di volta in volta espresse nella traduzione in seconda persona, che è utilizzata ampiamente nelle domande e risposte dei dialoghi catechistici. Tuttavia, a differenza delle prefazioni *Al lettore* che sono comuni nelle traduzioni dei gesuiti, in queste prefazioni il traduttore di solito appare esplicitamente come narratore, 'io', creando intenzionalmente una situazione in cui lui e il lettore sono in conversazione diretta. Si cerca di utilizzare il punto di vista in prima persona per guidare la lettura del lettore in seconda persona. Tanti passaggi del manoscritto narrati in seconda persona non sono preceduti da un 'io' esplicito. Il caso più comune è questo: dopo un ragionamento in modo fattuale e diretto, c'è un improvviso cambiamento nella prospettiva narrativa. Esiste un narratore furtivo e onnisciente che usa la parola 'tu' per sviluppare l'argomentazione come se provenisse dalla voce del cuore dell'uomo e un'intuizione divina dal regno dell'inconoscibile. Nel testo originale del *Giusto Mezzo*, dopo aver lodato la grande virtù della Via del Saggio, che riempie l'universo e sviluppa tutte le cose (大哉，聖人之道！洋洋乎發育萬物，峻極於天), inizia la parte relativa al discorso al popolo, con un passaggio alla seconda persona.
Es. 3. 優優大哉！禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。
Manoscritto di Roma: *Magna est sapientis et sancti viri virtus ac latissima ut ad innumerabiles res nutricandas sufficiat; tam alta ut caelum*

usque contingat; item tanta est trecenta de humanitatis officiis capita, et singulorum mille modos contineat; cum talis vir fueris, haec praestare poteris
(Uomo saggio e santo, la cui virtù è così grande da nutrire tutte le cose; è così sublime da raggiungere i cieli, contiene 300 regole del dovere cerimoniale e migliaia di leggi. Se sei una persona di alta moralità, puoi fare tutte queste cose).

f. Traduzioni multiple per un singolo termine. Quando i gesuiti tradussero i testi confuciani nel XVI e XVII secolo, a causa della polisemia dei concetti confuciani, scelsero parole latine diverse per tradurre gli stessi concetti in contesti specifici, così, i manoscritti presentano di preferenza traduzioni multiple di una parola. Ad esempio, le traduzioni corrispondenti della parola *Tao* (*dao* 道) nel *Giusto Mezzo* nei manoscritti sono le seguenti:
   i. via/iter virtutis (via/un viaggio per coltivare la virtù), appaiono in passaggi come: '率性之謂道' '道也者，不可須臾離也' '道之不行也，我知之矣' '子曰：道其不行矣夫！' '君子遵道而行' '天下之大道五，所以行之者三', ecc.
   ii. ratio (ragione, razionalità), appare in passaggi: '子曰：道不遠人' '忠恕違道不遠' '果能此道矣, 雖愚則明' '苟不至德，至道不凝焉', ecc. Inoltre, la parola *Tao* nella frase '是故君子動而世爲天下道' ha i significati sia di 'la grande via' che di 'ragione' nella traduzione.
   iii. in pacato magistratu (magistratura in pace) e *cum ratione administratio* (amministrazione razionale), compaiono nelle frasi: '國有道，不變塞焉，強哉矯！' '國有道其言足以興'.
   iv. virtus/virtutis exercitatio (virtù/praticare la virtù), compaiono nelle frasi: '君子之道費而隱, 修身則道立', ecc.
   v. rectitudo/probitas (rettitudine), compaiono nelle frasi: '君子之道四，丘未能一焉' '人道敏政' '誠者，天之道也。誠之者，人之道也', ecc.
   vi. quare alios optime gubernare (il modo giusto di governare gli altri), appare nella frase '君子之道本諸身'. In questo caso, il traduttore esprime concretamente la connotazione concettuale in base al contesto.
   vii. pervenire (in italiano, pervenire). La parola *Tao* è tradotta qui come verbo e compare nella frase 君子尊德性而道問學.
   Solo in quest'ultima traduzione. il *Tao* è considerato come verbo (Secondo il commento di Zhu Xi: 道，由也). La prima traduzione è basata sulla spiegazione di Zhu Xi, in cui *Tao* è tradotto come 'via'; la seconda traduzione indica la 'Via del Cielo' che guida il funzionamento di tutte le

cose nell'universo e la natura razionale degli esseri umani dotati dal Cielo; nella terza e quarta traduzione ci sono manifestazioni concrete della 'Via del Cielo' che è stata trasformata nella 'Via dell'Uomo' per coltivare il proprio corpo, allineare la propria famiglia e governare il mondo. Si può notare che i traduttori dei manoscritti hanno cercato di trasmettere fedelmente la ricchezza del concetto di *Tao* così come era inteso – o come veniva spiegato in dettaglio dai letterati cinesi che erano i loro insegnanti di lingua cinese. La traduzione dei concetti è sostanzialmente in linea con l'originale, tranne che per la scelta delle parole, che di tanto in tanto rivela 'la pre-comprensione' del pensiero della filosofia scolastica. Infatti, le traduzioni latine del *Giusto Mezzo* pubblicate ufficialmente dai gesuiti, come *SSPM* e *CSP* di Intorcetta, presentano le traduzioni simili a quelle del manoscritto. La traduzione di Intorcetta, che ha influenzato profondamente i pensatori illuministi europei del XVII secolo, contiene anche traduzioni multiple latine della parola *Tao*, tra cui *regula* (regola), *via*, *vigere virtus & leges & ipse Magistratum gerere* (la virtù e la legge prevalgono e i funzionari governano per mezzo di esse), e *ratio* (razione). Ad eccezione di *regula* (regola), che è una nuova traduzione per enfatizzare ulteriormente il ruolo della 'via celeste' nel guidare la condotta del gentiluomo, le prime fonti di tutte le altre traduzioni si trovano nei manoscritti a Roma.

La pratica delle traduzioni multiple riflette efficacemente la ricchezza dei concetti del confucianesimo, ma lascia anche al lettore l'impressione che il confucianesimo abbia riferimenti poco chiari e definizioni variabili, il ché non favorisce la costruzione concettuale di un sistema filosofico comprensibile e definito. Per questo, nella traduzione settecentesca dei *Sei classici dell'Impero cinese* il gesuita belga François Noël (1651-1729) continuò a usare la parola 'via', che compariva nelle traduzioni dei suoi predecessori, per tradurre il *Tao* nel confucianesimo, ma per meglio costruire e trasmettere il sistema di pensiero confuciano adottò un approccio alla traduzione in cui a una parola corrispondeva un solo significato, e solo in alcuni capitoli aggiustò e adattò al contesto le parole di traduzioni consolidate. Ad esempio: nella traduzione iniziale del testo 率性之謂道, *Tao* è tradotto come *recta agendi via* (la via di agire correttamente), invece *junzi zhi dao*君子之道 è tradotta come *recta immutabilis Medii via* (la giusta e immutabile via di mezzo). Nelle frasi 誠者天之道 e 誠之者人之道, il *Tao* è uniformemente tradotto come *via, sive recta ratio* (via o retta ragione). Dopo Noël, le traduzioni successive hanno sostanzialmente adottato la pratica di 'una traduzione per una parola'. Ad esempio, nella traduzione di James Legge (1815-1897), *Tao* è 'the path/way' (sentiero/via); nella traduzione inglese del *Giusto Mez-*

zo di Gu Hongming 辜鴻銘 (1856-1928) *Tao* è 'the moral law' (la legge morale), e nella traduzione di Roger T. Ames è tradotto come 'the proper way' (la retta via)[16]. L'unificazione e la fissazione della terminologia non solo aiutano ad analizzare il sistema ideologico degli studiosi e dei loro scritti, ma soddisfano anche indubbiamente le esigenze delle discipline moderne di costruire il proprio sistema teorico, che è diventato la norma accademica prevalente nel mondo accademico di oggi.

g. La pre-comprensione della scolastica nel contesto di ricezione del traduttore ha portato alla fusione occasionale di immagini culturali cinesi e occidentali nei manoscritti. Ad esempio, la traduzione del *Grande Studio* paragona 'ministri che accumulano ricchezza' (*julian zhi chen* 聚斂之臣) a *pastores, peius faciunt* (pastori che peggiorano le cose). Nella traduzione del *Giusto Mezzo* è presente ripetutamente l'espressione *virtutis iter* (viaggio della virtù) per tradurre *Tao*, paragonando il processo di coltivazione morale personale a un viaggio su una grande strada. Ad esempio:
Es. 4. 子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不可及也。
Manoscritto di Roma: *Cur virtutis iter non initur? Ego scio. Quia qui caeteris ingenio praestant, et multum sapere sibi videntur, illud transiliunt, inire nolunt, negligentque tamquam item aliquod, et tritum; Rudes vero, et hebetes illud consequi non possunt, neque ad illud pervenire*
(Perché le persone non intraprendono il cammino della virtù? Lo so. Perché coloro che sono superiori in virtù dei loro doni, e che sembrano sapienti, lo saltano, non volendo scoprire e ignorando tante cose quotidiane che danno per scontate; e coloro che sono rozzi e ottusi non riescono a seguirlo, tanto meno a raggiungerlo).
Riguardo al *Tao*, Zhu Xi afferma che 道者，天理之當然，中而已矣 (la Via è la ragione celeste e naturale, si trova solo nel mezzo) e che la cosiddetta 'Ragione Celeste' (*tianli* 天理) indica la natura originale e pura del cielo, condivisa da tutte le cose, che non ha pregiudizi ed è considerata 天下之大本 (il grande fondamento del mondo), da cui scaturiscono tutte le verità del mondo, ed è anche il corpo del *Tao*. Di conseguenza, la frase sembra significare che la bontà della natura è oscurata dal fatto che ognuno è o troppo o poco in termini di intelligenza, stoltezza, virtù, pietà, ecc. Il traduttore del manoscritto qui riportato intende chiaramen-

[16] J. Legge, *Chinese Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1893, vol. 1, pp. 383, 391, 393; Ku Hung Ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, Shanghai, Shanghai Mercury, 1906, p. 1; R. T. Ames – D. L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, p. 89.

te il *Tao* letteralmente, cioè come una strada o un sentiero, usando la parola *iter* (viaggio), riecheggiado la visione filosofica scolastica del popolo come *homo viator* (uomo in viaggio): la vita è un percorso di ritorno (a Dio). Questa traduzione non è tanto una scelta intenzionale da parte del traduttore, quanto una naturale 'risonanza selettiva' del suo cuore.
Inoltre, il concetto di *lux* (luce) e l'immaginario della rivelazione attraverso 'l'illuminazione' del cielo sono spesso utilizzati nelle traduzioni per interpretare il confucianesimo. Ad esempio: il concetto centrale del *Grande Studio*, *mingde* 明德, è stato tradotto come *lumen naturae* (luce naturale); 苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之; un verso del *Giusto Mezz*o è stato tradotto come *Nisi caeleste lumen sancto viro profulserit, quo tantum potest cognoscere*? (Se la luce del cielo non avesse brillato sul santo, come avrebbe potuto essere così competente?). In Occidente, la *Bibbia* associa esplicitamente 'la luce' a Dio e al 'Verbo' la sua volontà. La discesa della luce nel mondo, che è considerata come metafora della divinità e dell'umanità di Cristo nella sua 'incarnazione', descrive vividamente i complessi atteggiamenti del mondo nei suoi confronti, dello scetticismo o del rifiuto, ed è anche un'immagine comune negli scritti teosofici occidentali. La familiarità e l'uso frequente di questo immaginario da parte del traduttore è il risultato della sua lunga immersione nella formazione filosofica della Scolastica. È per questo motivo che nella traduzione non mancano frasi che sono state aggiunte dal traduttore, come «*Sic hominem dirigit id quod est in homine ratio*» (ciò che guida l'uomo, esiste nella ragione dell'uomo) (...), «*Sic hominem dirigit id quod est in homine ratio*» (che è la perfetta osservanza della ragione e della legge), ecc. La tendenza che enfatizza eccessivamente la capacità di ragionare dell'individuo è chiaramente influenzata dalla filosofia scolastica occidentale.

4. *Conclusione.*

Questa traduzione dei *Quattro Libri*, che ha preso forma nell'epoca di Michele Ruggieri e Matteo Ricci, non è tanto una traduzione dei testi confuciani quanto una trascrizione del riassunto di idee originali da parte del traduttore. A differenza della genealogia delle traduzioni dei *Quattro Libri* stabilita dai gesuiti che hanno seguito la politica di adattamento culturale di Ricci, i manoscritti di Roma riflettono veramente la comprensione originale dei testi confuciani da parte dei primi missionari che hanno vissuto a lungo in Cina e forniscono un'altra prospettiva sui classici confuciani. Sulla base della compilazione del manoscritto, dei diversi stili di formattazio-

ne nelle varie parti del contenuto, delle differenze nelle scelte di traduzione e nel confronto della disposizione delle frasi tradotte dai sostenitori della politica di adattamento culturale fondata da Ricci e in base ai documenti della vita e delle attività di Ruggieri e Ricci, questo studio ipotizza che il manoscritto sia stato formato sulla base degli appunti presi da Ruggieri e Ricci durante lo studio dei *Quattro Libri* in Cina nel periodo del loro insediamento a Zhaoqing 肇慶, dall'ottobre 1583 circa alla fine del 1587. È probabile che a quel tempo gli appunti riguardassero solo le note delle parole chiave e i riassunti dell'idea generale del brano.

Sulla via del ritorno in Europa e dopo il rientro a Roma, durante l'udienza con il re di Spagna e in attesa che il papa lo convocasse per riferire sul suo lavoro, Ruggieri avrebbe quindi organizzato sistematicamente le varie parti del manoscritto in un unico testo, inserendovi la propria traduzione del libro *Mingxin baojian*, e avrebbe chiesto al Superiore Generale dei gesuiti il permesso di pubblicarlo. In seguito, a causa dell'opposizione e dell'ostruzionismo di Valignano e degli altri, la pubblicazione fu ritardata. Le date riportate nel manoscritto suggeriscono che sia stato completato all'incirca nello stesso periodo della traduzione latina dei *Quattro Libri* che Ricci affermò di aver realizzato tra il 1591 e il 1594, ma è probabile che ci sia poco legame tra i due. In una lettera dell'agosto 1599, Ricci accennò anche al fatto che la traduzione dei *Quattro Libri,* che aveva completato cinque anni prima, era accessibile principalmente ai protestanti giunti in Cina e che alcune copie erano state trasmesse in Giappone, ma nessuna copia era stata portata in Europa. Sebbene si sia scoperto che Ruggieri avesse completato parte della traduzione dei *Quattro Libri* già nel 1590, non ci sono prove certe che egli abbia avuto accesso alla copia della traduzione di Ricci durante questo periodo e prima della sua morte avvenuta nel 1607. La determinazione finale dell'identità del traduttore dei *Quattro Libri* dovrà dunque basarsi su altre nuove rilevanti scoperte di materiali d'archivio relative a questo periodo.

Lucia Ruggieri

HOW TO TRANSLATE *NOMINA SACRA*? A PATH THROUGH CAMILLO COSTANZO'S LETTERS

The Society of Jesus, since its foundation by Ignatius of Loyola (1491-1556) in 1540, distinguished itself in the work of evangelizing distant lands, from Latin America to the Far East. The Jesuit missions in Asia during the sixteenth century marked a phase of religious expansion without precedent and contributed to a phenomenon of intercultural contact of great significance, indelibly influencing the European imagination of China, Japan, and India. In this context, the Jesuits faced a major challenge: establishing a dialogue with pagan cultures and religions, which were significantly distant from the Catholic worldview, without alienating the local populations. The missions were thus characterized by a continuous tension between evangelization and respect for local traditions.

To the difficulty of learning and studying Asian languages was added an additional level of complexity: the need to introduce concepts that were entirely alien to local religions but typical of Christian theology. This task involved not only translation but also mediation between forms of otherness: it was necessary to find a way to translate sacred texts and the complex Christian theological system, adapting intricate concepts to cultural and linguistic realities very different from those of Europe.

What emerges is the complexity of the translational and conceptual endeavor: it is not simply a matter of rendering a term from one language into another, but of forging a bridge between profoundly different theological and cultural systems. Lexical choices are never neutral: the adoption of one or another term already entails a specific theological and ideological positioning, reflecting not only the perspective of the missionaries but also the rhetorical strategies deployed to reinforce the authority of the Christian message among the targets of evangelization. Translation, therefore, should not be regarded as a mere act of relating information in another language; rather, it functioned as a deliberate operation contributing to the articulation and negotiation of a global debate on the very content of catechisms.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

The reflection on languages of East Asia was part of an already thriving debate concerning the European 'vernacular' languages. The sixteenth century was a time of great ferment in Europe due to the emerging political order (the nation-states of the *Ancien Régime*), the religious and theological changes of the Reformation and Counter-Reformation, and a general realignment of the scientific paradigm due to geographical and scientific discovers. Moreover, the philological work on Aristotelian Greek original texts and the discussion arising from it stimulated debate on languages. Within this framework, the need to give dignity to the languages of the emerging states of *Ancien Régime* initiated a process of grammaticalization of European languages – fostered by the standardization brought about by the printing press – modeled after the existing Latin grammars[1].

This phenomenon is well summarized by Cristina Muru: «What was fundamentally claimed was a universal model, identified with the morpho-syntactic structure of Latin, into which all the languages of the world were to be fitted»[2]. The comparison with Latin involved, first and foremost, a search for similarities with the model – considered the perfect grammar according to humanist tradition – and a tendency to highlight the deficiencies of other languages. Latin was therefore, on the one hand, the *lingua franca* of the time, and on the other, it was regarded by Europeans of the era as a superior language (indeed, a model of grammar), in line with the humanistic legacy. In this sense, other languages were studied starting from Latin and evaluated based on their similarity to or distance from this model. This attitude, though less common, can also be found in the approach to European languages[3].

[1] M. Tavoni, *La linguistica Rinascimentale*, in G. Lepschy, *Storia della Linguistica,* Bologna, il Mulino, 1990, vol. I, pp. 169-312. O. Zwartjes, *The Description of the Indigenous Languages of Portuguese America by the Jesuits During the Colonial Period: The Impact of the Latin Grammar of Manuel Álvares*, «Historiographia linguistica», XXIX (2002), I-II, pp. 19-70; A. D. Villalba, *A Contribution to the History of Missionary Grammars and Romance Languages Grammars*, in D. Savatovsky *et alii*, *Language Learning and Teaching in Missionary and Colonial Contexts*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2023, pp. 143-166.

[2] «Quello che fondamentalmente si sosteneva era un modello universale, identificato con la struttura morfo-sintattica del latino, entro il quale far rientrare tutte le lingue del mondo». C. Muru, *Missionari portoghesi in India nei secoli XVI e XVII. L'arte della lingua Tamil. Studio comparato di alcuni manoscritti*, Viterbo, Sette Città, 2010, p. 37.

[3] Consider, for example, the case of the Italian language, where even in the mid-sixteenth century there were intellectuals who argued for the essential superiority of Latin over any 'vernacular' language and promoted its exclusive use for the most prestigious literary works. Over the course of the century, however, the European national languages gradually acquired the dignity of possessing their own grammar and, consequently, the ability to compete with Latin

In the case of languages of East Asia, the comparison became twofold: not only with the timeless Latin model but also with the European national languages, which had asserted themselves thanks to the political success of great empires and colonization[4].

Within this briefly outlined framework, how does the debate on the translation of the *nomina sacra* (sacred names) fit in? The problem, as one might imagine, was to find the most effective way to convey theological concepts and best transport them into a culture that conceived of the divine in a completely different sense. As we shall see, Camillo Costanzo (1571-1622) – to whom this essay is dedicated – did not even consider Eastern belief systems to be properly religious. This required, beyond linguistic knowledge, a deep understanding of local traditions and beliefs. The missionaries, in fact, did not merely translate words and phrases: they often had to reinvent religious concepts, either by analogy or by contrast with already existing ideas in the local culture. For example, the concept of God had to be translated using terms that had a similar meaning within local religions, which entailed reflection on the correspondence between indigenous deities and the Christian conception of God.

Missionary grammars, therefore, were not just linguistic tools but also instruments of cultural mediation. Native languages were codified and analyzed by missionaries in a process that involved rewriting the language, adapting it to the needs of evangelization. The phonetic, morphological, syntactic, and lexical aspects of native languages were examined and systematized, but always with a practical aim: the translation of sacred texts, the creation of catechisms, the understanding of Christian prayers, and the teaching of religious truths[5].

even in terms of cultural prestige. Cfr. R. Tesi, *Storia della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 2001, vol. II, pp. 132-137; P. Trovato, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 75-116.

[4] Muru, *Missionari portoghesi in India nei secoli XVI e XVII*, pp. 42-43.

[5] The field of study concerned this topic is the so called 'missionary linguistics'. See *Colonialism and Missionary Linguistics*, edited by K. Zimmermann – B. Kellermeier-Rehbein, Berlin-München-Boston, de Gruyter, 2015, and in particular its introductory chapter: T. Stolz – I. H. Warnke, *From Missionary Linguistics to Colonial Linguistics*, pp. 3-26; N. Ostler, *The Social Roots of Missionary Linguistics,* «Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science Series», III (2004), pp. 33-46; O. Zwartjes, *The Historiography of Missionary Linguistics: Present State and Further Research Opportunities*, «Historiographia Linguistica. International Journal for the History of the Language Sciences», XXXIX (2012), II-III, pp. 185-242. On catechisms, see A. Flüchter – R. Wirbser, *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2017.

To simplify the issue, at the beginning of the 17th century – when Costanzo arrived in Japan – the debate over the translation of the *nomina sacra* was already underway. Particularly interesting is the practical example of the risks these misunderstandings can entail. The example in question is Francis Xavier (1506-1552), who had initially adopted local terms to translate the *nomina sacra*. However, he soon reconsidered and, as Costanzo himself suggested for the China mission opted for a phonetic loan instead of translation, with Latin *Deus* becoming *Deusu*[6].

It is said that, upon arriving in Japan, Father Francis Xavier went about preaching at night: «*Dainichi no nogami are*», which means «Worship the great sun» or «Worship the name of the great sun». He believed the phrase meant «Christ, the sun of justice». However, those who knew its true meaning – that is, man as male, woman as female, and their private parts – were shocked and informed the Father of his mistake. From that moment on, it is said that he walked the same streets preaching the exact opposite: «*Dainichi na nogami asso*», which means «Do not worship the name of the great sun»[7].

The anecdote highlights the profound gap between European theological categories and the semantic frameworks of Japanese religious language. It also underscores the necessity of careful consultation with native informants and their limits when attempting to convey Christian doctrine.

On one side, the first translators of sacred texts into Chinese, such as Michele Ruggieri (1543-1607) and Matteo Ricci (1552-1610), had attempted to adopt local terminology to convey concepts from Christian theology. On the other side, younger missionaries like Niccolò Longobardo[8] (1565-1654, who served as the Superior of the China mission from 1610 onwards) and Camillo Costanzo himself expressed, to varying degrees, skepticism about the effectiveness of this approach[9].

[6] Cfr. Niccolò Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over* Shangdi*,* Tianshen *and* Linghun, edited by T. Meynard – D. Canaris, Singapore, Palgrave Macmillan, 2021.

[7] «Si racconta nel Giappone del beato padre Francesco Xaverio, che andava la notte per le piazze dicendo: "*Dainichi no nogami are*". Che significa: "Adorate il gran sole", o "il nome del gran sole", credendo per ventura che questo nome fosse Christo sole di giustizia. La gente che sapeva della significatione mistica di quel nome – ch'è l'huomo in quanto dice maschio, e femina et il mezzo de loro corpi, che significa pudenda – sbigottita fecero consapevole il padre, il quale poi andava, come dicono, per le stesse piazze dicendo il contrario, cioè: "*Dainichi na nogami asso*", "Non adoriate il nome del gran sole"», ARSI, Jap-Sin 1, f. 233v.

[8] E. Corsi, *Longobardo, Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 65 (2005), pp. 716-720.

[9] Regarding this topic, please refer to A. Tamburello, *Il gesuita Camillo Costanzo e la controversia sulla terminologia cinese*, in *Un'isola in Levante. Saggi sul Giappone in onore di Adrian*

In this context fits the reflection of the Jesuit and martyr Camillo Costanzo who, was born in November 1571 in Bovalino, Calabria, to a noble family originally from Cosenza. After studying civil law in Naples and serving in the military, he entered the Society of Jesus on September 8, 1591. In 1603, he departed from Lisbon with the intention of reaching China. However, due to restrictions imposed by the Portuguese authorities in Macau, he was forced to leave and instead headed for Japan, arriving in Nagasaki on August 18, 1605. Over the next nine years, he carried out missionary work in Kokura, in the Buzen Province (Kyūshū), and later in Sakai, near Osaka. He had also planned to evangelize the Ainu people in Hokkaido, but the edict issued by Tokugawa Ieyasu (1543-1616) on 27 January 1614 which ordered the expulsion of all Christian missionaries forced him to leave Japan and return to Macau.

Although invited to take part in missions in China, Costanzo chose instead to wait for an opportunity to return to Japan. In 1621, disguised as a soldier, he boarded a ship bound for Nagasaki. The ship's captain, who was also a Christian, recognized Costanzo but, rather than report him, allowed him to disembark in a deserted area of Hizen Province. Thanks to the help of local Christians, Costanzo managed to avoid arrest for several months, moving between various locations. However, on April 24, 1622, he was arrested on the island of Uku, in the Gotō archipelago. Transferred to Hirado, he was sentenced to death and, on September 15, 1622, was burned alive on the beach of Tabira, near Hirado, in the presence of numerous spectators, including crews from Dutch ships. Camillo Costanzo was beatified by Pope Pius IX on July 7, 1867, together with 204 other martyrs[10].

The Jesuit Daniello Bartoli (1608-1685), the most eminent seventeenth-century historian of the Society of Jesus, described Costanzo with these admiring words in his *Istoria della Compagnia di Gesù* (History of the Society of Jesus):

Boscaro, edited by L. Bienati – M. Mastrangelo, Napoli, ScriptoWeb, 2010, pp. 223-235; G. Schurhammer S. J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*, Leipzig-Tokyo, Verlag der Asia Major, 1928.

[10] G. Bertuccioli, *Costanzo, Camillo, beato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 30 (1984), pp. 398-400; S. De Flores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino. Con diciassette lettere inedite dal Giappone e dalla Cina*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 19-54. On Jesuit martyrs see *Profiling Saints. Images of Modern Sanctity in a Global World*, edited by E. Rai – E. Frei, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2023; H. Omata Rappo, *History and Historiography of Martyrdom in Japan,* in *The Palgrave Handbook of the Catholic Church in East Asia*, edited by C. Y. Chu – B. Leung, Singapore, Springer Nature Singapore, 2022, pp. 1-38.

Father Camillo Costanzo composed and published two books entitled *The Difference* and *The Disillusionment*, showing that the Christian law does not place its teachings about God and the afterlife in the service of politics, but rather firmly believes them, because that is how things truly are. This is proven by the undeniable reasons presented, and further demonstrated by the peaceful acceptance of death at their [the Gentiles'] hands. In fact, if we did not truly believe what we teach, no natural strength or virtue would be sufficient [to endure martyrdom][11].

None of the works cited in this passage by Bartoli have survived, and in general, very little is known about Costanzo's literary output. Based on what we have been able to reconstruct, he is believed to have written, in addition to *The Difference* and *The Disillusionment* (presumably composed between 1614 and 1621), fifteen books against Buddhism (written around 1620), and an *A Defense of the Christian Faith Against the Calumnies of the Gentles* in the Japanese language during the period of imprisonment preceding his martyrdom in 1621[12]. For a long time, the work *Myōtei Mondō* (妙貞問答, *Myōtei Dialogues*), published in 1605 by the Japanese convert Fabian Funcan, was also attributed to Costanzo. However, this attribution appears to be uncertain, as at that point in time, Costanzo had just arrived in Japan in 1605 and could not yet have mastered Japanese well enough to be the sole author of the text[13].

Given the complete loss of Costanzo's theological and apologetic writings, his epistolary correspondence becomes a crucial source for reconstructing his ideas. Of what was undoubtedly a much larger corpus, nineteen letters are preserved: seventeen of them are housed in the ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*) in Rome[14], within a manuscript copy (twelve in written in Italian and five in Portuguese), and two are included in the print-

[11] «il P. Camillo compose e divulgò que' due libri la *Differenza* e 'l *Disinganno* mostrando che la legge cristiana non insegna le cose di Dio e dell'altra vita solo in apparenza al servigio del ben politico ma che fermamente le crede perché elle veramente sono e 'l pruovano, oltre alle insolubili ragioni che ne apportiamo, il morir noi in man loro [n.d.r. dei gentili] fra così orrendi supplici sì allegri, che se non credessimo quel che insegniamo non v è forza di natural virtù che a tanto bastasse [n.d.r. a sopportare il martirio]», D. Bartoli, *Istoria della compagnia di Gesù*, II, 4, Torino, Marietti, 1825, par. 51-56, pp. 227-249.

[12] Bertuccioli, *Costanzo, Camillo, beato*; S. De Flores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino con diciassette lettere inedite dal Giappone e dalla Cina*, Vibo Valenzia, Quellacultura, 2000; G. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*, III, Venezia, Niccolò Pezzana, 1730, pp. 126-131.

[13] P. Humbertclaude, *Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, «Monumenta Nipponica», I (1938), pp. 515-548.

[14] ARSI Jap-Sin 1, ff. 101r-102v e 34, ff. 207r-241v.

ed collections of *Litterae Annuae* (Annual Letters) from Japan (both written in Italian)[15]. All the manuscript letters in ARSI have already been published in *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino* by Stefano De Flores[16].

The *Litterae Annuae*, on the other hand, are not included in De Flores' edition. They are addressed to Muzio Vitelleschi (1563-1645), Superior General of the Society of Jesus, and are dated 15 January 11618 and 28 December 1618 respectively.

The first letter deals with the persecutions suffered by the Jesuit fathers in China between 1616 and 1617 as part of an attempt to expel them permanently from that kingdom. The second letter recounts the same period, but in Japanese territory; Costanzo also includes a very brief account of the years 1615 and 1616. Costanzo does not dwell on theological matters, but the terminology he uses to refer to local religions is nonetheless telling. In fact, he never refers to them as religions or cults; he more commonly uses the term *setta* (sect), and instead of local deities, he speaks of *idoli* (idols), as exemplified by the following excerpt:

> They [the bonzes] provoked him [Shen Que (1565-1624)] with the conspiracy of the bonzes of Nanjing, which took place just as he was about to become a magistrate. After baiting him with a large bribe valued at 1,000 *scudi*, they begged him to expel the Fathers who preached the law of God from China, appealing to his former devotion to idols and exploiting his position of power over foreigners and religious sects[17].

Turning to the letters preserved in the manuscripts, two of them focus more explicitly on theological issues. Both were written on the same day (25 December 1618) and addressed to Superior General[18], Costanzo's main

[15] *Lettere annue del Giappone*, Napoli, Lazaro Scoriggio, 1621, pp. 173-254 and 277-355.

[16] This study is difficult to obtain and focuses primarily on a series of issues related to the devotional traditions associated with the Blessed in his native land, partially neglecting the complex theological questions concerning missionary linguistics. From a philological standpoint, the edition is somewhat imprecise, lacking clear transcription criteria and a critical apparatus. This makes it at the very least necessary for interested scholars to consult the original manuscripts directly, rather than relying solely on De Flores's edition. This suggests the need for a new edition of these texts.

[17] «Punselo [i bonzi punsero Quio Xin (Shen Que)] ancora la congiura de' Bonzi di Nanchino, che essendo egli per entrare magistrato poi d'haverlo adescato con un grosso donativo valutato ben 1000 scudi, gli supplicarono di cacciar dalla Cina i padri con la legge di Dio, congiurandolo per l'antica devotione di lui verso gli idoli, entrando in mano sua tutto ciò che concerne a forestieri e sette», *Lettere annue del Giappone*, p. 175.

[18] Muzio Vitelleschi's tenure as Superior General of the Society of Jesus (1615-1645) was marked by remarkable vigor and prudence in the governance of the order. He directed the expansion and consolidation of provinces, colleges, and missions, thereby securing a stable and

concern appears to be the need to avoid confusing Eastern belief systems – which he did not consider to be true religions – with Christianity. He saw in the reuse of local terminology the risk of blurring the lines and corrupting the Christian message. The following passage makes this point quite clear[19]:

> The Father Visitor has been informed by me and by others that our printed and handwritten books in China and Japan were produced under the assumption that the Gentiles of East Asia had some understanding of the true God, the angels, and the immortal soul – something clearly false, caused by the imprudence of the translators and by the similarity, though not identity, of the concepts[20].

This statement reflects a critical self-awareness on the part of the Jesuit missionaries regarding the transmission and reception of Christian doctrine in East Asia. Costanzo acknowledges that both printed and manuscript works were prepared under the mistaken assumption that local population possessed some innate understanding of fundamental theological concepts, such as the existence of God, angels, and the immortal soul. The passage highlights two key factors contributing to this error: the imprudence of the interpreters and the superficial similarity between Christian and indigenous religions, which may have led to overestimating conceptual alignment. From an academic perspective, this admission underscores the challenges inherent in cross-cultural theological communication during the early modern period, revealing both the Jesuits' reliance on linguistic mediation and their eventual recognition of the limitations of their interpretive strategies. It also illuminates the broader epistemological difficulties faced

far-reaching organizational framework. Vitelleschi emphasized rigorous intellectual and spiritual formation, cultivating both the moral fortitude and doctrinal competence requisite for effective missionary endeavor. His promotion of the canonizations of Ignatius of Loyola and Francis Xavier not only enhanced the Society's spiritual prestige but also exemplified its missionary ethos. Under his guidance, the Jesuits' influence in education, pastoral care, and global evangelization was decisively reinforced, leaving a legacy of enduring vitality. Cfr. S. Negruzzo, *Vitelleschi, Muzio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 99 (2020), pp. 743-747.

[19] All the texts are transcribed by the manuscripts preserved in ARSI, using the following transcription criteria: spelling and spacing are the same of the original, without any standardization; punctuation, diacritics, apostrophes and accents follow the standard Italian conventions; sigla, acronyms and abbreviation are transcribed in full, without reporting their presence.

[20] «Il Padre Visitatore come fosse stato da me, e d'altri informato, che i libri nostri impressi, e manuscritti così della Cina, come del Giappone, per quanto sopponevano ch'i gentili di questo oriente havessero havuto cognitione del vero Dio, angioli, et immortalità dell'anime; cosa evidentemente falsa per imprudenza degli interpreti, e semiglianza di cose, non identità», ARSI, Jap-Sin 1, f. 233r.

by missionaries attempting to reconcile European theological frameworks with non-European cosmologies.

To emphasize the need to evangelize Eastern populations as correctly as possible, Costanzo draws on scholastic theology to argue that the Chinese and Chinese gentiles cannot grasp the concept of God by analogy with local idols:

> Your Paternity knows well that the phrase «God – according to Saint Thomas – is self-evident in itself, though not to us». Your Paternity also knows that Father Suárez constructed many logical demonstrations, of which God is the final conclusion. Your Paternity is also aware that Father Molina says much the same: in particular, he recounts from his own experience that he knows no natural way to understand God, but that it cost him much study[21].

The reference to Thomas Aquinas highlights the distinction between God's self-evidence in absolute terms and the cognitive limitations of human beings, emphasizing that divine truths, while intrinsically intelligible, are not immediately apparent to us. The mention of Francisco Suárez[22] underscores the systematic effort to construct logical demonstrations culminating in God as the ultimate conclusion, reflecting the rigorous application of scholastic reasoning to theology. Similarly, Luis De Molina's[23] testimony illustrates the experiential and labor-intensive nature of natural theological inquiry, acknowledging that understanding God is neither intuitive nor straightforward, but requires disciplined study. Taken together,

[21] «ben sa Vostra Paternità che quella propositione *Deus est*, secondo san Thomaso, *est per se nota, non sumus nos*. Ben sa Vostra Paternità ch'il padre Suarez nella matematica doppo di haver fatto molte demostrationi, ch'ha Dio nell'ultimo dice, s'egli poté negare. Ben sa altresì Vostra Paternità che il padre Vasquez dice l'istesso e il padre Molina in particolare che dice di se, che non tiene tal esperienza di conoscere a Dio naturalmente, anzi che gli costò molto studio», ARSI, Jap-Sin 1, f. 232v.

[22] Francisco Suárez was a Spanish Jesuit philosopher, theologian, and jurist, born in 1548 and entering the Society of Jesus in 1564. He taught at several Jesuit colleges in Spain and Portugal, including Segovia, Valladolid, Salamanca, and Coimbra. Suárez authored *Disputationes Metaphysicae* (1597) and major treatises on law and politics, profoundly influencing metaphysics, natural law, and theories of political authority. His scholarship exemplifies the Jesuit integration of rigorous intellectual inquiry with theological reflection until his death in 1617.

[23] Luis de Molina (1535-1600) was a Spanish Jesuit theologian and philosopher, entering the Society of Jesus in 1558. He studied at the University of Alcalá and later at Coimbra, and from 1570 taught theology at the Jesuit college in Évora. Molina is best known for *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588), in which he developed the concept of *scientia media* (middle knowledge) to reconcile divine grace with human free will. His ideas sparked major debates, particularly with the Dominicans, and have had a lasting impact on theology and the philosophy of religion.

the passage underscores the Jesuit commitment to intellectual rigor in approaching theological questions and the recognition of both the potential and the limits of human reason in apprehending divine realities. Consequently, the apprehension of theological concepts relies fundamentally on rigorous study and cannot be inferred merely by analogy with the deities of indigenous religions.

Costanzo also refers to an alleged misunderstanding by some Jesuit fathers of the local Chinese and Japanese cults. He points out that the interpretation of these rites is consistently filtered through a Christian lens by these fathers, and therefore partially distorted and misunderstood. This fundamental interpretive error would inevitably prevent the fathers from truly grasping the local perspective and thus, albeit unintentionally, lead to a misrepresentation of the Christian message.

All Japanese commentators of the past twelve hundred years and Chinese commentators of the past six hundred years (I say six hundred because six hundred years ago a Chinese king ordered all books to be burned, so they no longer exist in China but do in Japan) are opposed to Father Vagnone's interpretation and that of a few other Chinese fathers, but they support my approach and that of all the Japanese fathers and brothers. Father Sabino d'Ursis and I wrote the same thing when he was in Beijing and I was in Japan, without consulting each other[24].

This passage highlights Costanzo's pointed critique of certain Jesuits, notably Alfonso Vagnone (1566-1640)[25], who in his view misread Chinese and Japanese religious texts. These misinterpretations led them to mistak-

[24] «tutti gl'interpreti di mille e duecento anni per via del Giappone e di seicento anni per via della Cina (dico seicento anni perché seicento anni addietro un re della Cina comandò che si bruggiassero tutti i libri, i quali però si conservarono in buona parte al Giappone) sono contrari all'interpretatione del padre Vagnone, ed alcuni pochi altri padri nella Cina: e favorevoli a me, a tutti i giapponesi nostri padri e fratelli et allo stesso padre Sabatino de Ursis, il quale quando scrivea di questo in Pechino, et io nel Giappone senza communicarci, si non poi dicemmo lo stesso. Dunque speriamo per la risposta; la qual sicuro credo che sarà conforme alla prima», ARSI, Jap-Sin 1, f. 233r.

[25] Alfonso Vagnone was a Jesuit missionary and sinologue whose career exemplified the Society of Jesus's intellectual and pastoral strategies in China. He entered the order in 1596, after rigorous formation in rhetoric, philosophy, and theology, and later held teaching posts in Italy. Sent to the Chinese mission in 1604, he assumed leadership roles within Jesuit residences, engaged deeply with the literati, and composed influential works in classical Chinese on philosophy, ethics, and Christian doctrine. Active in the early debates on linguistic and cultural adaptation, he contributed decisively to both the intellectual foundations and the institutional stability of the Jesuit presence in China. Cfr. E. Corsi, *Vagnone, Alfonso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 97 (2020), pp. 722-726.

enly assume that the terminology of local deities could be employed to communicate Christian theological concepts. The author emphasizes that centuries of textual tradition in both Japan and China fundamentally contradict such readings, thereby lending support to the approach independently developed by Costanzo and Sabatino de Ursis (1575-1620)[26]. From an academic perspective, the passage underscores the crucial role of philological precision and historical awareness in cross-cultural theological engagement, demonstrating that careful study of indigenous textual traditions was indispensable for avoiding doctrinal distortion and for attaining an accurate understanding of non-European religious frameworks.

In terms of translations of Nomina Sacra, Costanzo places himself within a fairly well-established tradition, at least in Japan, initiated precisely by Francis Xavier. This practice stands in contradiction, if not in open opposition, to the approach proposed by Michele Ruggieri and Matteo Ricci. The latter is explicitly cited as a polemical counterpart within the letters. Specifically, the use of the term *Tienchu* (*Tianzhu* 天主), which, if translated literally, means 'Lord of Heaven', is examined.

> For example, Father Matteo Ricci calls God *Tienchu*, that is, Lord of Heaven, as suggested by an educated bonze. Our ancient books [i.e. the Greco-Roman classics] speak of this Lord of Heaven and say that this name is used in an exterior and political sense as a fabrication for the good governance of the world, similar to that of Plutarch's *De placitis Philosophorum*. In this sense, there would be millions of Lords of Heaven, who have immense bodies, get married, are born, die, or do almost everything as Ovid describes in his *Metamorphoses*. The term can also be interpreted in an inner and mystical sense, in which case the Lord of Heaven is the nothing, from which all things were born, in which everything is founded, and to which everything returns. All the interpreters of a thousand two hundred years via Japan and of six hundred years via China (I say six hundred years because six hundred years ago a king of China commanded that all books be burned, which however were preserved for the most part in Japan) are contrary to the interpretation of Father Vagnone and a

[26] Sabatino de Ursis was a Jesuit missionary and scientist whose career illustrates the Society of Jesus's reliance on scientific expertise in advancing its mission in Ming China. Entering the order in 1597, he pursued studies in philosophy, mathematics, and theology before reaching China, where he worked closely with Matteo Ricci. He became known for his writings in Chinese, including treatises on the armillary sphere, the geometric quadrant, and the *T'ai-hsi shui-fa* (Western Hydraulics), which introduced advanced technical knowledge to Chinese scholars and officials. Active also in early calendar reform, he combined intellectual authority with pastoral commitment, and his leadership was recognized by Ricci, who designated him as his successor in Beijing. Cfr. G. Bertuccioli, *De Ursis, Sabatino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 39 (1991), pp. 498-500.

few other fathers in China: and are favorable to me, to all our Japanese fathers and brothers, and to Father Sabatino de Ursis himself, who, when he was writing about this in Peking and I in Japan without communicating, only later did we find we had said the same thing. Therefore we hope for the response; which I am sure will be in accordance with the first one[27].

This passage explains Ricci's interpretive strategy for making the Christian God intelligible within a Chinese cultural and intellectual framework. By using the term *Tienchu*, or Lord of Heaven, Ricci navigated a complex semantic terrain, wherein the expression carried both practical-political and mystical dimensions. However, Costanzo shows that he has not understood Ricci's argument. Ricci, in fact, does not claim that the ancient Chinese worshipped *Tianzhu*, a name that does not appear in the Chinese classical sources, where only *Tian* (Heaven) is used. The term *Tianzhu* is borrowed from Buddhist sources, although the Jesuits never openly admitted this.

In this case, then, the attributes of the 'Lord of Heaven' as understood by the locals differ significantly: *Tianzhu* is not the one and only immortal and omnipotent creator God – as in Christian doctrine – but rather resembles more of an ordering force, one that is born and dies and can be multiple. The risk of translating *Deus* as *Tianzhu*, therefore, lies in the misunderstanding of the very attributes that define divinity in Christian theology.

The need to choose between phonetic borrowing and translation using a term drawn from local cults and religions was a concern for Jesuit missions from their earliest beginnings, both in Asia and in the Americas. In these pages, Costanzo refers exclusively to the term *Tianzhu*, which is rather

[27] «*Verbi gratia* chiama a Dio il padre Matteo Riccio *Tienchu*, cioè Signore del cielo, impose un homo bonzo lettrato così. I nostri libri antichi parlano di questo Signore del cielo, e dicono che o questo nome si prende nel senso esteriore, e politico, inventione di ben governare il mondo, simile a quella di Plutarco *De placitis Philosophorum*, et in tal caso habbiamo milioni di milioni di Signori del cielo, i quali hanno corpi immensi, si casano, nascono, moiono, e quasi dicono quello che scrisse Ovidio nella sua *Metamorfosi*; o si prende nel senso interiore e mistico, et in questo caso il Signore del cielo è il nada, dal quale nacquero tutte le cose, nel quale si fondano, et al quale finalmente si riducono. Tutti gl'interpreti di mille e duecento anni per via del Giappone e di seicento anni per via della Cina (dico seicento anni perché seicento anni addietro un re della Cina comandò che si bruggiassero tutti i libri, i quali però si conservarono in buona parte al Giappone) sono contrari all'interpretatione del padre Vagnone, ed alcuni pochi altri padri nella Cina: e favorevoli a me, a tutti i giapponesi nostri padri e fratelli et allo stesso padre Sabbino d'Ursis, il quale quando scrivea di questo in Pechino, et io nel Giappone senza communicarci, si non poi dicemmo lo stesso. Dunque speriamo per la risposta; la qual sicuro credo che sarà conforme alla prima», ARSI, Jap-Sin 1, f. 235v.

problematic from an interpretive standpoint: it lacks a clear, univocal definition and is used in Chinese with various meanings, not belonging *de facto* to any specific religious tradition. However, among those who favored phonetic borrowing, *Tienchù* was not the only term considered. To give a few examples: Michele Ruggieri, in his *True Record of the Lord of Heaven*, uses this term almost exclusively, although also adopting once the phonetic translation *Liaowusi* (了無私)[28], while Matteo Ricci, in *True Meaning of the Lord of Heaven*, proposes it alongside other terms – for instance, *Shangdi* (上帝), drawn from the Confucian tradition[29].

Ricci himself uses a transliterated form of the Latin term *Deus* (*Dousi* 陡斯)[30] when he needs to make explicit the correspondence between the Chinese term and the Latin one.

> You, Sir, wish first to inquire about the One who is said to have created heaven, earth, and all things and to exercise constant authority over them. I assert, then, that there is nothing under heaven that is more evident than the truth of his existence. Is there anyone who has not raised his eyes and gazed at the sky and who has not silently sighed to himself, while gazing at the sky, and said: «There must surely be Someone in the midst of it who exercises control over them»? Now, this Someone is none other than the Lord of Heaven, whom our Western nations term *Deus*[31].

As this excerpt demonstrates, Ricci advances a perspective markedly distinct from that of Costanzo, even while employing the transliteration of the term *Deus* in the text. He presents the existence of God as immediately evident through contemplation of the natural world. Ricci invites the reader to reflect upon a universal human experience – the silent observation of the heavens – and to recognize in that act the necessity of a supreme agent governing all creation. By identifying this agent as the *Lord of Heaven* and equating it with the Western *Deus*, the text demonstrates a careful effort to translate Christian theological concepts into a framework intelligi-

[28] The term is also a phonetic transliteration of Deus, but based in Southern Fujian dialect. For a detailed semantic analysis of the term, see: *Michele Ruggieri's* Tianzhu shilu *(The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, edited by D. Canaris, Leiden-Boston, Brill, 2023, p. 91.

[29] Sangkeun Kim, *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*, New York, Peter Lang Publishing, 2004, pp. 147-183; C. von Collani, *The Genesis, Editions and Translations of Longobardo's Treatise*, in Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over* Shangdi, Tianshen *and* Linghun, pp. 1-26: 11-12.

[30] 天主, 吾西國所稱「陡斯」M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, edited by T. Meynard, Boston, Boston College, 2016, p. 46.

[31] *Ibidem*, p. 47.

ble to non-European audiences. From an academic perspective, the passage highlights the Jesuits' sophisticated strategy of appealing simultaneously to reason, experience, and shared human perception, thereby establishing the plausibility of Christian doctrine while negotiating the cognitive and cultural horizons of their interlocutors.

The divergence of perspectives between Costanzo and Ricci underpins the vigorous debate surrounding this issue. By 1611, when the Father Superior of the China and Japan provinces, Valentin Carvalho, entrusted Niccolò Longobardo with the task of conducting a comprehensive reexamination of the complex question surrounding the appropriate Chinese terms for the *nomina sacra*, two clearly defined and competing factions had already emerged within the Jesuit mission. Each faction was backed by distinct groups of Jesuit fathers, reflecting differing interpretive strategies, theological priorities, and approaches to cross-cultural linguistic mediation. Costanzo provides a concise yet pointed summary of these opposing positions in the following passage, offering valuable insight into the contours of the debate – albeit, naturally, from a distinctly partisan perspective. This episode illustrates not only the internal diversity of thought within the Society of Jesus in East Asia but also the broader methodological and doctrinal challenges that confronted missionaries seeking to reconcile European theological concepts with the linguistic and conceptual frameworks of Chinese culture. The polarization of opinion over terminology thus serves as a revealing case study of the intersection between theology, philology, and intercultural engagement in early modern missionary activity.

All Chinese interpreters over the past twelve hundred years, and all Japanese interpreters over the past six hundred (...) disagree with the interpretation of Father Vagnone and the few other Jesuit fathers established in China; instead, they embrace the interpretation held by us fathers residing in Japan. Father Sabatino de Ursis, writing from Beijing, and I, writing from Japan, are in agreement despite never having conferred with one another. (...) Returning to Father Longobardo, he will agree with me that the Chinese have never known spiritual substance, nor grace, nor God, nor angels, nor the rational immortal soul. Therefore, he will have to conclude that the terms are equivocal[32].

[32] «In oltre perché tutti gli interpreti di mille e duecento anni per via del Giappone e di seicento anni per via della Cina (...) sono contrari all'interpretazione del padre Vagnone, ed alcuni pochi altri padri nella Cina: e favorevoli a me, a tutti i giapponesi nostri padri e fratelli et allo stesso padre Sabbino d'Ursis, il quale quando scrivea di questo in Pechino, et io nel Giappone senza communicarci, si non poi dicemmo lo stesso. (...) Tornando al padre Longobardo, come mi concesse e credo che mi concederà, ch'i chinesi *non cognoverant substantiam spiritualem,*

In support of the borrowing approach, Alfonso Vagnone is mentioned; in support of transliteration, Sabatino de Ursis and Niccolò Longobardo. Not mentioned by Costanzo, but nonetheless key figures in the debate, were Diego de Pantoja, among Ricci's supporters, and João Rodrigues, among his detractors[33].

To further support the thesis that the words and vocabulary chosen to convey the Christian message are particularly important, Costanzo cites the example of certain heresies that the early Christians had to combat. According to the Costanzo's interpretation, these heresies were precisely due to a terminological error on the part of their followers.

> If among the Greeks the single iota in the words ομουσιος and ομοιυσιος [ὁμοούσιος and ὁμοιούσιος] caused so many heresies, how many will be generated if we do not remedy, not just an iota, nor a single name, but countless books printed in non-Christian languages as well as in Latin, and numerous manuscripts?[34]

By invoking the famous historical controversy debated at the Council of Nicaea, Costanzo draws a vivid parallel to the potential for doctrinal error in the Jesuits' own missionary work. The concern is not merely about minor lexical differences but extends to the widespread dissemination of printed books in non-Christian languages, Latin texts, and numerous manuscripts, all of which could propagate misunderstandings if left unchecked. This statement highlights the centrality of philological vigilance and terminological precision required by Costanzo, reflecting a sophisticated recognition that theological clarity depended as much on careful textual control and translation as on intellectual or spiritual effort. It also illustrates his acute sensitivity to the consequences of miscommunication in cross-cultural religious contexts, where even seemingly minor errors could have far-reaching implications for faith and practice.

So, what is the request that Costanzo makes to Vitelleschi? He asks that all printed books be corrected by following the usage of the Jesuits, namely maintaining phonetic transliterations of theological terms.

et gratiam neque Deum; neque angelum neque animam rationalem immortalem, inferirà ch'i nomi sono equivochi, non unvochi», ARSI, Jap-Sin 1, f. 233r.

[33] Kim, *Strange Names of God*, pp. 147-183; von Collani, *The Genesis, Editions and Translations of Longobardo's Treatise*, pp. 11-12.

[34] «Se tra' greci in un solo iota come è in questo nome ομουσιος et ομοιυσιος hebbe tante heresie, quante ne haverrà se non se gli darà rimedio, non in un iota, né in un nome, ma in molti e molti libri così impressi in lettra gentilica come latina; et in tanti, e tanti manuscritti?», ARSI, Jap-Sin 1, f. 233v.

Thus, after having expressed my doubts, I hope that Your Paternity will order that both printed and handwritten books be corrected, conforming – on the important matter of Latin names – to the Japanese usage, which was approved after many failed attempts[35].

In the long term, this particular request remained largely unheeded. Indeed, from the very beginning, similar positions had been actively advocated by figures such as Niccolò Longobardo. During the 1620s, a significant and highly contentious debate unfolded surrounding this issue, a discourse that was extensively reflected in Chinese-language publications of the period. As a direct consequence of this controversy, certain terms, most notably *Shangdi*, were officially prohibited by André Palmeiro, who was serving as Visitor in China at the time. Over the ensuing years, Costanzo's positions were progressively set aside in favor of some of the terms advocated by earlier missionaries such as Matteo Ricci and Alessandro Valignano, with the final adoption of *Tianzhu* as standard term. This shift marked not only a transformation in linguistic policy but also a broader reorientation of missionary strategy within the Chinese context, emphasizing adaptation and cultural mediation over strict literal translation[36].

In conclusion, the study of Camillo Costanzo's letters illuminates the intricate interplay between linguistic mediation, theological fidelity, and cross-cultural understanding in early modern Jesuit missions. As the evidence demonstrates, translation of the *nomina sacra* was not a mere lexical exercise but a deeply strategic act, entailing profound epistemological and doctrinal considerations. Costanzo's insistence on phonetic transliteration, rather than the adoption of local terminology, underscores a critical awareness of the risks inherent in conceptual analogies across radically different religious frameworks. By situating his approach in dialogue with both the pioneering efforts of Ricci and Ruggieri and the broader Jesuit debates over theological communication, Costanzo exemplifies the tension between intelligibility and doctrinal precision that characterized missionary work in East Asia. Furthermore, his reflections reveal a sophisticated understanding of indigenous religious and linguistic systems, highlighting the necessity of philological rigor and historical awareness in the transmission of Christian doctrine. The letters, therefore, provide invaluable insight into the epistem-

[35] «Perloché discaricandomi la mia conscientia, spero che Vostra Paternità con prestezza ordinarà che i libri impressi, e manuscritti tutti si emendino, usando in cose gravi di nomi latini all'uso del Giappone, approvato già doppo molti inconvenienti». *Ibidem*, f. 232v.

[36] L. Brockey, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 25-193.

ic and practical challenges of early modern missionary activity, revealing both the potential for intercultural misinterpretation and the methodological strategies employed to mitigate such risks. Ultimately, Costanzo's correspondence not only enriches our understanding of Jesuit linguistic and theological praxis but also invites broader reflection on the enduring complexities of translating religious ideas across cultural and conceptual boundaries. His work exemplifies a careful negotiation between universal theological claims and culturally specific interpretive frameworks, offering a compelling case study for contemporary scholars of translation, intercultural communication, and the history of Christian missions.

Stefano Piastra

GLI SCRITTI GEOGRAFICI DI GIULIO ALENI

NUOVI DATI SU TEMI, FONTI, IMPATTO CULTURALE

Giulio Aleni (1582-1649) appartiene a quella che, con una felice definizione ormai diventata classica, George H. Dunne definì una «generazione di giganti»[1]: gesuiti, in buona parte italiani, i quali, nel corso dell'età moderna, introdussero il cristianesimo e più in generale la cultura europea in Cina, e, simmetricamente nel contesto dei loro rientri, una nozione reale, e non più mitica, dell'Impero di Mezzo nel Vecchio Continente.

Il missionario bresciano si occupò di vari temi in terra cinese: tra questi, sulla scia dell'opera e del successo avuto da Matteo Ricci, a lui di poco precedente, la geografia e la cartografia.

Il lavoro aleniano più famoso in questo campo è il *Zhifang waiji*, letteralmente *Note su [i paesi] al di fuori [della giurisdizione] del Zhifang*, più liberamente tradotto in *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*.

Si tratta di un volume geografico composto da testo e cartografia, destinato a grande diffusione in Cina, ma poi anche in Giappone[2] e Corea[3], scritto in collaborazione con Yang Tingyun (1557-1627), edito in prima edizione ad Hangzhou nel 1623 e in seconda edizione a Fuzhou nel 1626[4].

[1] G. H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1962.

[2] Wang Yongjie, *Explaining European Geography: the* Zhifang waiji *and its editions*, in *Remapping the World in East Asia. Towards a Global History of the "Ricci Maps"*, edited by M. Cams – E. Papelitzky, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2024, pp. 83, 86-87, tab. 3.1, 97.

[3] Seo Yoonjung, *Mapping the Earth and Ordering the Heavens. The Circulation and Transformation of Jesuit World Maps and Star Charts on a Screen in the Late Chosŏn Dynasty*, in *Cultural Exchanges Between Korea and the West. Artifacts and Intangible Heritage*, edited by Jong-Chol An – A. Perrin, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2023, pp. 206-207.

[4] P. Demattè, *Ad Maiorem Dei Gloriam: Jesuit Mapping in China by Giulio Aleni, Francesco Sambiasi, Niccolò Longobardi, Manuel Diaz and Others*, in *Reimagining the Globe and Cultural Exchange. The East Asia Legacies of Matteo Ricci's World Map*, edited by L. Hostetler, Leiden-Boston, Brill, 2024, p. 182; M. Cams – E. Papelitzky, *Giulio Aleni's map sheet: exploring the contents and materiality of the only known Ming-era print*, «Journal of the Royal Asiatic Society», s. III, 35 (2025), p. 13.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

Nel 2009 ne è stata pubblicata la traduzione italiana, curata da Paolo De Troia[5].

Come ricostruito da vari autori[6], la genesi di questo libro fu travagliata: tra il 1610 e il 1612, un ufficiale cinese del Fujian ottenne da una qualche nave europea due carte occidentali, da lui inviate alla corte di Pechino. L'imperatore richiese che esse venissero tradotte e annotate in cinese, e tale compito fu affidato ai missionari Diego Pantoja (1571-1618) e Sabatino de Ursis (1575-1620). Ne venne fuori un breve trattato manoscritto in cinese, forse comprensivo di cartografia, poi entrato nelle disponibilità di Li Zhizao (1571-1630) e Yang Tingyun. A questo punto, quest'ultimo e Aleni ampliarono e rielaborarono il lavoro, cartografia compresa, infine edito in prima edizione nel 1623.

Grazie agli studi di Lu Huizhong[7], Mario Cams ed Elke Papelitzky[8] conosciamo ora nel dettaglio la parabola della cartografia allegata al *Zhifang waiji*. La prima edizione del libro conteneva un planisfero con la Cina ubicata in posizione semicentrale (*Wanguo quantu*, ossia *Carta dei diecimila paesi*), due carte delle aree polari artiche e antartiche e ulteriore cartografia; in occasione della seconda edizione le carte vennero reincise xilograficamente; a quel punto, lo stesso gesuita bresciano produsse un nuovo artefatto, unendo, in un unico rotolo, planisfero e carte polari della seconda edizione del *Zhifang waiji* e un suo nuovo testo, di argomento filosofico, oggi attestato da un solo esemplare, già appartenuto ad Aleni in persona, conservato presso il museo della città di Kobe, in Giappone. I planisferi sciolti attualmente presso la Biblioteca Vaticana (Barb. or. 151, pt. 2) e la Biblioteca Braidense di Milano, a lungo considerati pienamente aleniani ed estratti da una delle due edizioni del *Zhifang waiji* oppure stampate *ab origine* in sovrannumero rispetto alle copie del libro, vanno invece identificati con ristampe successive, forse di cronologia posteriore alla morte del missionario, in quanto in esse ritroviamo espliciti riferimenti alla nuova dinastia Qing (al potere a partire dal 1644), quando invece le carte aleniane del *Zhifang waiji* erano state originariamente edite sotto la precedente dinastia Ming[9].

[5] G. Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, a cura di P. De Troia, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2009.

[6] *Ibidem*, p. 21 nota 11; Wang Yongjie, *Explaining European Geography*.

[7] Lu Huizhong, *Giulio Aleni: la Mappa completa dei diecimila regni e il Zhifang Waiji*, in *Il mappamondo cinese di Giulio Aleni S.J., Atti del Convegno (Brescia, 3 maggio 2018)*, a cura di R. Ranzi – G. Cretti, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2023, pp. 33-59.

[8] Cams – Papelitzky, *Giulio Aleni's map sheet*.

[9] *Ibidem*, p. 5; Lu, *Giulio Aleni*, pp. 52-53.

Una seconda opera aleniana di interesse geografico è il *Xifang dawen*, ossia *Domande e risposte sull'Occidente* (I ed. 1637; II ed. 1642), tradotto in inglese nel 1964 a cura di J. L. Mish[10] e in italiano nel 2021 a cura di Lu Huizhong[11]. Tale trattato è sviluppato sotto forma dialogica, con domande e risposte tra due ipotetici interlocutori.

Nella nostra analisi ci focalizzeremo sulla sola parte testuale di queste due opere del gesuita bresciano, tralasciando invece il discorso e la tradizione cartografici, con lo scopo di aggiungere nuovi elementi, sinora ignorati, in relazione ad alcuni specifici temi, alle tipologie di fonti utilizzate e all'eredità culturale successiva di tali lavori.

Cominciando dal *Zhifang waiji*, la trattazione parte dall'Asia, descrivendo, nell'ordine, la Cina, la Tartaria, le «terre dei Maomettani» (l'Asia centrale), l'India, la Mongolia, la Persia, i «Turchi» (in realtà, i paesi musulmani del Medio Oriente, dall'odierna Turchia all'Arabia, al Golfo Persico), la Palestina, per poi tornare a delineare il sud-est asiatico.

Un simile ordine non discende dalla principale fonte aleniana, da individuarsi, come rilevato da Paolo De Troia[12], in un'opera tardo cinquecentesca di Giovanni Antonio Magini[13]: in quest'ultimo volume, che Aleni doveva evidentemente avere con sé in Cina[14], la trattazione dell'Asia vede infatti dapprima l'Anatolia, quindi l'«Impero di Moscovia», la Tartaria, Cipro, la Palestina, la Persia, l'India, l'«Impero Turchesco».

Quella del gesuita fu una scelta consapevole, che mirava a iniziare il discorso dal territorio di residenza del pubblico a cui egli si rivolgeva (i letterati cinesi), per poi allargarsi progressivamente alle regioni contermini, dapprima verso ovest (da cui il missionario e il cristianesimo provenivano) e poi a sud-est. Tale organizzazione del testo andava inoltre incontro, sul piano concettuale, alla tradizionale idea della cultura cinese circa l'autoconsiderarsi il centro dell'ecumene (si veda sotto).

[10] J. L. Mish, *Creating an image of Europe for China: Aleni's* Hsi-Fang Ta-Wen, «Monumenta serica», 23 (1964), pp. 1-87.

[11] G. Aleni, *Domande e risposte sull'Occidente. Xifang dawen*, a cura di Lu Huizhong, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2021.

[12] Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, p. 21.

[13] G. A. Magini, *La Seconda Parte della Geografia di Cl. Tolomeo, La quale, oltra l'Antiche Tavole d'esso Tolomeo, contiene le Moderne ancora, che mostrano la faccia di tutta la Terra*, Venezia, Galignani, 1597, in Id., *Geografia cioè descrittione universale della terra partita in due volumi*, Venezia, Galignani, 1598.

[14] Wang Yongjie (*Explaining European Geography*, pp. 98-99 nota 13), ricorda come una copia di questo libro maginiano fosse attestata nella biblioteca gesuitica di Pechino e sia tuttora conservata nella Biblioteca Nazionale Cinese. Ad ora non è stato appurato se si tratti esattamente della copia già di Aleni.

Il secondo libro del *Zhifang waiji* risulta invece dedicato all'Europa.

Uno dei temi che emergono con prepotenza in questa sezione del lavoro è l'enfasi riservata ai vulcani, *in primis* italiani.

Troviamo per primo il Vesuvio[15]:

A sud c'è Napoli, una terra molto fertile dove vivono molti nobili e signori. Qui c'è un vulcano che erutta fuoco giorno e notte e lancia i sassi come una catapulta fino a 100 *li* di distanza. Una volta ci fu un famoso letterato che, volendo investigare le cause di questo fenomeno, si avvicinò così tanto al monte che morì bruciato dal fuoco. In seguito furono portate in questo luogo le reliquie di un santo e il vulcano infine si placò.

Nel passo emergono implicitamente l'immagine della *Campania felix*, la figura di Plinio il Vecchio (morto in occasione dell'eruzione vesuviana del 79 d.C.), la chiave di lettura cristiana della cessazione del fenomeno vulcanico, strumentale all'opera di evangelizzazione propugnata da Aleni.

È poi la volta dei Campi Flegrei[16]:

Le città di Napoli e Pozzuoli sono separate da alcune montagne. (...) C'è un luogo dove la terra sputa perennemente fuoco, ed è tutto intorno circondato da colline sulle quali vi sono numerose caverne, dove si possono curare diversi malanni.

Da ultimo, è implicitamente menzionato l'Etna[17]:

[in Sicilia] C'è un'alta montagna che sputa fuoco senza interruzione. Circa cento anni ci fu un'eruzione così violenta che la cenere volando attraversò il mare arrivando fino ai confini della Libia.

Oltre al caso italiano, Aleni descrive infine fenomeni vulcanici in relazione alla Groenlandia[18]:

Vicino all'Anglia si trova la Groenlandia, terra ricca di fuoco, che gli abitanti sfruttano costruendovi sopra con pietre e mattoni le loro abitazioni. Altri ne incanalano il calore con dei tubi che portano il fuoco nelle cucine delle case dove questo scalda pentole e paioli senza bisogno di alcun combustibile. Questo fuoco esiste da tempi immemorabili e non si è mai spento.

[15] Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, p. 110. Le traduzioni italiane riportate nel presente contributo derivano dalla edizione curata da De Troia.

[16] *Ibidem*, p. 112.

[17] *Ibidem*, p. 113. L'identificazione di questo vulcano con l'Etna deriva dall'edizione italiana curata da De Troia. A favore di una simile ipotesi sono le grandi dimensioni dell'Etna e la sua piena ubicazione entro l'isola siciliana. Non è però escluso che potesse trattarsi dello Stromboli, in continua attività eruttiva in età storica, sebbene posto entro l'arcipelago eoliano. Cfr. anche R. Vinci, *La Sicilia in Cina. Una raccolta di testi cinesi sull'isola (1225-1911)*, Palermo, Palermo University Press, 2019, p. 76.

[18] Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, pp. 128, 130.

Ora, com'è noto, la Groenlandia non risulta caratterizzata dal vulcanismo in epoca storica[19]; la menzione aleniana circa lo sfruttamento umano di tali fenomeni per usi domestici stona inoltre decisamente rispetto alle locali tradizioni inuit.

Appare plausibile che, in sostanza, l'autore abbia confuso la Groenlandia con la poco distante Islanda.

Tale errore ci sembra derivare direttamente dal relativo passo della *Geografia* maginiana, che Aleni avrebbe quindi recepito in modo acritico entro il *Zhifang waiji*.

L'opera di Magini infatti riporta un brano di argomento groenlandese, sulla cui base venne elaborato quello omologo in cinese[20]:

> Engrovelandia, ò Groenlandt, è isola molto sconosciuta, e più dell'altre al Settentrione esposta, i cui Habitatori vivono d'uccelli selvaggi, e di pesci. Qui è un monte, che arde, come il Mongibello [l'Etna], e fuori manda pietre à modo di faville, che rafreddate, sono buonissime à murare, ma se sono spruzzate con acqua, danno perfettissima calce, v'è anco una fontana, che oltra ogni humana credenza, di continuo bolle, onde gli Habitanti, e specialmente i Monaci usano cuocervi le vivande del convento.

A ulteriore conferma di ciò, il passo maginiano circa l'Islanda[21] non riporta accenni agli eclatanti fenomeni vulcanici qui presenti, supportando la nostra ipotesi in relazione a una confusione di fondo, presso Magini, tra i due paesi (a fine Cinquecento, peraltro, entrambi appartenenti all'Unione Danese-Norvegese).

Uno spazio così considerevole, entro il *Zhifang waiji*, dedicato ai vulcani non appare casuale.

Da un lato, il vulcanismo attivo era un fenomeno quasi assente nel Celeste Impero, e, per questo motivo, affascinante agli occhi cinesi: l'unico vulcano attivo in epoca storica è il Paektu (Changbai in mandarino), cima sacra per coreani e mancesi, ubicato ai margini della sfera culturale cinese, letteralmente punto di confine con l'odierna Corea del Nord.

Trattandosi quindi di un fenomeno raro per questa regione estremo-orientale, esso fu da secoli oggetto di narrazioni entro la letteratura cinese, facendo storicamente riferimento proprio ai vulcani italiani come casi esemplari: già nel XIII secolo d.C. Zhao Rugua, nel suo *Zhufan Zhi* (*Descrizione dei popoli barbari* [*ossia, stranieri*]), tratteggiò l'Etna e alcune pratiche

[19] https://science.nasa.gov/earth/climate-change/fire-and-ice-why-volcanic-activity-is-not-melting-the-polar-ice-sheets/ (10/2025).

[20] Magini, *La Seconda Parte della Geografia*, p. 71r.

[21] *Ibidem*, pp. 70v-71r.

pseudoscientifiche, quali scaricare massi entro il cratere allo scopo di predire eruzioni imminenti[22].

Tali dati circa l'Etna non erano frutto di autopsia, bensì forse introdotti in Cina da viaggiatori arabi: tale ipotesi assume ancora maggiore consistenza se si considera il fatto che Zhao prestava servizio come doganiere imperiale sulla costa del Fujian, probabilmente nell'odierna Quanzhou, porto nel quale la presenza mediorientale era ben attestata in epoca Song.

In ogni caso, tralasciando vaghi e remoti cenni circa questi fenomeni nel sud-est asiatico[23], a lungo i cinesi seppero dell'esistenza dei vulcani grazie, in primo luogo, al vulcanismo del nostro paese.

Nel *Zhifang waiji* Aleni sembra dunque rivisitare la lunga tradizione dei vulcani italiani entro la cultura cinese, descrivendoli però ora in modo aggiornato e, per la prima volta per il Celeste Impero, sulla base delle cognizioni di un occidentale, e non attraverso notizie di seconda mano.

Ancora nella prima metà del XIX secolo, anche sulla scia di Aleni, i vulcani italiani erano assurti a esempi paradigmatici entro opere enciclopediche a carattere geografico scritte in cinese da missionari protestanti[24].

Del resto, è significativo che già Matteo Ricci, consapevole del potenziale interesse da parte cinese verso il vulcanismo, nel suo planisfero *Kunyu Wanguo Quantu* (*Carta completa dei diecimila paesi del mondo*) (1602) avesse cartografato sia l'Etna, sia lo Stromboli[25]:

> Quest'isola [la Sicilia] ha due monti, di cui uno emette sempre gran fuoco, mentre l'altro emette sempre fumo, senza interruzione né di giorno né di notte.

Passando al *Xifang dawen*, Aleni rimanda esplicitamente al proprio *Zhifang waiji* in relazione alla descrizione dei vari continenti e alla relativa cartografia[26], e sintetizza nuovamente la genesi della sua opera più nota, edita in prima edizione nel 1623, già discussa sopra[27]:

[22] G. Bertuccioli – F. Masini, *Italia e Cina*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 30-35; R. Vinci, *The Descriptions of Sicily in Chinese Travel Diaries and Geographic Works until Qing Dynasty*, «Ming Qing Studies 2013», pp. 341-343.

[23] Bertuccioli – Masini, *Italia e Cina*, p. 32.

[24] Vinci, *La Sicilia in Cina*, pp. 111-112, 121-122; F. Casalin, *Volcanoes and outlaws, talents and misrule: visions of Italy in writings of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China (1834-1839)*, in *Exchanges and parallels between Italy and East Asia*, edited by Zhang Gaoheng – M. Mignone, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2020, p. 139.

[25] *La cartografia di Matteo Ricci*, a cura di F. Mignini, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2013, tav. 13, 5a. Traduzione italiana qui riportata. Cfr. anche Vinci, *La Sicilia in Cina*, p. 67.

[26] Aleni, *Domande e risposte sull'Occidente*, p. 34. Le traduzioni italiane qui riportate derivano dalla edizione curata da Lu Huizhong.

[27] *Ibidem*, p. 91.

La versione originale di questo atlante [più verosimilmente, alcune mappe] è stata portata qui dal mio paese natale. Alla corte dell'Imperatore Shenzhong, due membri dell'ordine dei gesuiti, Ricci[28] e Pantoja, hanno preparato una grande copia di questa mappa e l'hanno offerta all'Imperatore insieme a un libro sulle nazioni del mondo stampato in Occidente. Hanno poi ricevuto un ordine imperiale di tradurlo in cinese. Io stesso, sebbene poco capace, ho potuto dare il modesto contributo e pubblicare un lavoro intitolato *Zhifang waiji*, in cui sono descritti i cinque continenti con gli abitanti, costumi e prodotti di ogni paese.

Il *Xifang dawen* è però soprattutto l'occasione per analizzare più generali questioni di metodo geografico, dalle dimensioni dei vari paesi, alla cartografia, alla concezione sinocentrica che i letterati dell'Impero di Mezzo appoggiavano[29]:

Domanda: Quanto è vasto il tuo paese rispetto alla Cina?
Risposta: Nessun paese dell'Occidente è più vasto della Cina. L'Italia, il mio paese, è piccolo. I suoi confini non superano i diecimila *li*. Ma se consideriamo l'Europa come un unico stato, allora è grande due o tre volte la Cina. Lo si può vedere guardando la mappa. Chiaro come il palmo della mano.

Domanda: Qualcuno dice che la Cina si trova esattamente al centro del mondo: è vero o no?
Risposta: Un oggetto deve avere dei confini perché possa avere un centro: se non ci sono confini come possiamo localizzare il centro? La Terra intera è un corpo sferico; non c'è un punto che non si possa considerare "centro". Inoltre la gente vive in ogni direzione, e tutti pensano il proprio paese come il centro, mentre tutti gli altri paesi si trovano intorno. Se vogliamo parlare del centro del mondo, allora questo si troverà esattamente sotto l'equatore [celeste], dove le stelle polari del nord e del sud sono esattamente all'orizzonte (...).

Aleni ritorna anche in seguito su tali questioni[30]:

Domanda: L'area della Cina non è poi tanto piccola; tuttavia sulla mappa ha le dimensioni di una mano. Realmente non è più grande di così in proporzione?
Risposta: Quando si disegna la dimensione di un luogo, lo si deve fare in accordo con la sua reale latitudine per essere accurati. (...) Lo stesso metodo si applica per la longitudine. Quando la Cina viene confrontata con altri paesi, ci si accorge di quanto sia grande. Ma quando la si confronta con il mondo intero, allora non si può che rilevare quanto sia piccola. C'è un detto che dalla cima del monte Tai tutto il mondo sembra piccolo, non è proprio così?

[28] *Sic* nella traduzione italiana di Lu Huizhong, invece che Sabatino de Ursis, come confermato da varie altre fonti.

[29] Aleni, *Domande e risposte sull'Occidente*, p. 35.

[30] *Ibidem*, pp. 93-94.

E ancora[31]:

Domanda: Quando guardo la mappa, vedo che il mio paese si trova al centro tra Est e Ovest. È per questo che viene chiamato "Paese di mezzo"?
Risposta: Dato che la Terra è rotonda, ogni luogo su di essa può essere il centro, con i restanti paesi a est e ovest, nord e sud. Sulla mappa originaria disegnata da noi[32], il nostro paese si trova in mezzo, e il vostro paese è collocato a oriente. Su questa mappa che è stata disegnata qui [in Cina; il *Wanguo quantu* aleniano] è stato fatto uno scorrimento a sinistra, così il vostro paese ora si trova in centro, il mio risulta spostato verso ovest.

Nei brani appena citati, Aleni affronta un tema già analizzato alcuni decenni prima da Matteo Ricci, ossia la relazione tra la cartografia gesuitica e la tradizione cinese tendente ad autoconsiderarsi il centro del mondo e il paese più grande a livello mondiale.

Nel *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, terminato poco prima della propria morte (1610), Ricci affermò a tal proposito[33]:

Percioché sino allora i Cinesi avevano stampati molti Mappamondi con titulo di *Descrittione di tutto il mondo*, i quali erano tutti, occupando il campo con le quindeci provincie della Cina, et all'intorno pingevano un puoco di mare nel quale facevano certe insolette, nelle quali scrivevano i nomi di tutti i Regni, quanti ne havevano avuto notitia, che tutti insieme uniti non facevano una piccola provincia della Cina; e con questa loro imaginatione della grandezza del loro regno e piccolezza del resto del mondo stavano tanto superbi che gli pareva esser tutto il mondo barbaro e inculto in sua comparatione; e non vi era molta speranza di aversi a soggettare a Maestri forestieri. Quando videro il Mondo sì grande e la Cina in un Cantone di essa, sì piccola al loro parere, la gente più ignorante incominciò a farsi beffe da tal descrittione, ma gli più savij, vedendo sì bello ordine de' gradi paralleli e meridiani con la linea dell'equi-

[31] *Ibidem*, p. 98.

[32] Aleni qui può intendere, in modo volutamente ambiguo, sia una carta europea in generale trasportata nel Celeste Impero, sia una carta ben precisa, ossia quella che effettivamente fece da modello per i planisferi in cinese realizzati dapprima da Ricci e poi dal medesimo gesuita bresciano, individuata in una tavola del *Theatrum orbis terrarum* di Ortelio: S. Piastra, *Bologna e la Cina. Origini e sviluppi di un rapporto di lunga durata*, Bologna, BUP, 2022, pp. 44-45; Id., *«Et nel vero per loro posso dire di essere un altro Tolomeo». Matteo Ricci, le lettere dalla Cina, l'autovalutazione della propria opera cartografica*, in *Atti del XXXIII Congresso Geografico Italiano. Geografie in movimento. Strumenti, tecnologie, dati. GIS, luoghi, sensori, attori*, vol. V, a cura di M. De Marchi – S. Piovan – S. E. Pappalardo, Padova, CLEUP, 2023, pp. 224, 226. Sappiamo come Ricci avesse con sé una copia del lavoro orteliano durante il suo soggiorno cinese, da lui infine donata all'imperatore cinese.

[33] M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Fermo, Quodlibet, 2010[3], pp. 144-145.

noctiali, tropichi, e le cinque zone con varij custumi de' paesi, e tutta la terra piena de' varij nomi voltati dal primo mappa, anco stampato, che dava assai credito a tanta novità, non potero lasciare di credere esser tutto questo verità.

Un bilancio definitivo circa un effettivo e complessivo ribaltamento, da parte della cartografia gesuitica, del sinocentrismo e della credenza cinese circa l'essere il paese più esteso al mondo è in realtà ancora controverso entro il dibattito scientifico[34].

Sicuramente l'impatto delle carte di Matteo Ricci, Giulio Aleni e Francesco Sambiase (o Sambiasi) fu consistente, ma forse il primo autore sopraccitato pecca di ottimismo nel delineare, nel passo sopra, di aver definitivamente scardinato tale concezione cinese.

Il fatto che Aleni, a quasi trent'anni di distanza dalla morte di Ricci, riproponesse la medesima domanda al riguardo, da parte cinese, entro il *Xifang dawen* costituisce un possibile argomento a favore del fatto che vari strati degli intellettuali locali continuavano, a quel tempo (1637), ad essere refrattari ai planisferi pubblicati in cinese dai missionari occidentali.

Del resto, già Kenneth Chen aveva discusso un elenco relativamente cospicuo di autori cinesi di quegli anni fortemente critici verso i planisferi del gesuita maceratese e difensori dell''ortodossia' sinocentrica[35].

Tra i giudizi odierni più netti vi è forse quello di Michele Castelnovi, che parla esplicitamente di una evidente resistenza di lunga durata, da parte cinese, alla cartografia gesuitica, ridimensionando la penetrazione di quest'ultima[36].

Nei brani aleniani è poi chiaro come l'aver posto la Cina in posizione centrale (ma non esattamente al centro) entro i planisferi, come già in quelli di Ricci e, più tardi, in quelli di Sambiase, non rispondesse a un reale e moderno approccio interculturale, come talvolta sostenuto circa l'esperienza ricciana[37], bensì fosse un adattamento strumentale a far accettare più facilmente e a far diffondere le proprie opere (e, indirettamente, acquisire così prestigio in funzione dell'evangelizzazione)[38].

[34] Piastra, *Bologna e la Cina*, pp. 48-49.

[35] K. Chen, *Matteo Ricci's contribution to, and influence on, geographical knowledge in China*, «Journal of the American Oriental Society», 59 (1939), 3, pp. 347-350.

[36] M. Castelnovi, *Sull'impatto della cartografia dei gesuiti nella cultura cinese*, in *La Cina nella cartografia da Tolomeo al XVII secolo*, a cura di Huang Xiu Feng – G. Cretti, Macerata-Brescia, Fondazione Internazionale Matteo Ricci, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2011, p. 103; Id., *Il mondo raccontato ai Cinesi da Giulio Aleni (1623): Zhifang Waiji*, «Miscellanea di storia delle esplorazioni», 36 (2011), pp. 7-40.

[37] Piastra, *Bologna e la Cina*, pp. 73-74.

[38] S. Piastra, *I gesuiti e la Cina. La produzione cartografica come problema tecnico e culturale (XVI-XVIII secolo)*, «Bollettino della Associazione Italiana di Cartografia», 172 (2021), p. 30.

In campo cartografico Aleni, rifacendosi in questo palesemente a Ricci (di cui, significativamente, scrisse una biografia in cinese)[39], è cioè certamente eclettico, ma solo in relazione ad accomodamenti esteriori che non andavano a intaccare la 'sostanza' e la verità scientifica: nei planisferi, egli è disponibile a rinunciare all'eurocentrismo, come già Ricci (della cui carta il missionario bresciano riprende anche il titolo), per porre l'Impero di Mezzo in posizione apparentemente preminente rispetto alla stessa Europa, consapevole che un geoide come la Terra non ha davvero un 'centro'[40], nel più ampio orizzonte del fatto che il pianeta, frutto della creazione divina, in ogni sua regione non può che rifletterne la perfezione.

L'approccio aleniano, così come già quello ricciano, ricade allora, secondo noi, non tanto entro l'odierno approccio interculturale, bensì entro il concetto di «inculturazione» elaborato dal visitatore Alessandro Valignano, ossia un incontro e uno scambio dialettico col pensiero orientale. Non però un flusso reciproco di cambiamento e di reale 'contaminazione' reciproca su base paritaria, quanto piuttosto una mediazione o un adattamento della cultura occidentale verso una cultura altra, di cui si ha rispetto, senza però toccare i dogmi della teologia cristiana[41]. Tale prospettiva di fondo era comune a tutta la produzione aleniana, compresa quella strettamente geografica: la descrizione della Terra in un trattato o la sua resa su una carta costituivano una rappresentazione di qualcosa di divino, quale è il Creato; come tale, esso andava rappresentato fedelmente, senza compromessi o concessioni circa le dimensioni, pena la banalizzazione di un elemento sacro. Del resto, proprio la cartografia, elaborata su base matematica e geometrica (discipline che erano insegnate agli aderenti all'ordine, negli anni giovanili di formazione), veniva sublimata, secondo la Società di Gesù, come una visione sintetica, ordinata e razionale della Terra, utilizzando tecniche mnemoniche e retoriche e convenzioni assimilabili a quelle della preghiera[42].

In relazione alle fonti delle opere geografiche aleniane, come detto, è ormai assodato come vada identificato come riferimento principale del *Zhifang waiji* un volume di Giovanni Antonio Magini della fine del XVI secolo.

[39] Essa è stata tradotta in italiano: G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente*, a cura di G. Criveller, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2010.

[40] Piastra, *Bologna e la Cina*, p. 75.

[41] *Ibidem*, pp. 26, 76. Sul piano linguistico, in relazione ai temi della mediazione e dell'adattamento culturali, cfr. anche le considerazioni di Florin-Stefan Morar circa l'introduzione in Cina, da parte di Ricci, di un nuovo lessico per riferirsi agli europei: F. S. Morar, *The Westerner: Matteo Ricci's World Map and the Quandaries of European Identity in the Late Ming Dynasty*, «Journal of Jesuit Studies», VI (2019), 1, pp. 14-30.

[42] Piastra, *I gesuiti e la Cina*, pp. 22-23.

Una rilettura integrale del lavoro del missionario suggerisce che un'altra tipologia di fonte, non bibliografica, utilizzata da Aleni nel contesto della sua stesura, sia stata la sua esperienza diretta e la conoscenza autoptica dei luoghi.

Nel *Zhifang waiji*, in relazione all'Italia, la trattazione parte da Roma, e prosegue con Loreto, Venezia, l'isola d'Elba, Napoli, Aquino, Cosenza, Bologna, Padova, Parma, per poi passare all'Italia insulare.

Aquino è centro molto modesto, ma la sua attestazione entro uno scritto gesuitico ben si può spiegare in ragione del suo collegamento con Tommaso d'Aquino.

Circa Cosenza, è scritto che

> C'è poi un'altra città che si chiama Cosenza, dove ci sono due fiumi: nel primo fiume, se ci si lava i capelli, questi diventano biondi; se ci si lava la seta, essa diventa bianca; se poi si lavano queste cose nell'altro fiume, allora ridiventa tutto nero[43].

La presenza, nella trattazione delle massime emergenze della penisola, di Cosenza, a fronte della simmetrica assenza, entro il *Zhifang waiji*, di città italiane del calibro di Torino, Milano o Firenze, appare anomala.

Essa va, secondo noi, interpretata come un implicito tributo alla città di cui era originario Francesco Sambiase, gesuita che condivise con Aleni non solo la scelta missionaria verso la Cina, ma anche il viaggio stesso di andata verso il Celeste Impero sulla medesima nave[44]. A conferma della preminenza di tale episodio nelle loro esperienze, e, implicitamente, dell'importanza del legame tra i due, è lo stesso missionario bresciano, nella sopraccitata biografia ricciana, a ricordare l'arrivo comune, suo e di Sambiase, nell'Impero di Mezzo[45]. In aggiunta, anche il fratello di Francesco, Giovanni Andrea (1578-1626), sempre nato a Cosenza, aveva aderito alla Compagnia di Gesù, era diventato missionario in Asia ed era morto martire in India.

Più sotto, in relazione a Bologna, il *Zhifang waiji* ricorda che

> Oltre a queste città c'è Bologna, che viene detta "Madre degli Studi", poiché qui ci sono molte scuole. Un tempo qui c'erano due grandi famiglie che facevano a gara nel compiere imprese fuori dal comune. Una di loro costruì una torre alta fino alle nuvole, e pensava che nessuno in seguito avrebbe potuto costruirne un'altra che la superasse. Anche l'altra famiglia costruì una torre, uguale a quella della famiglia rivale. Quella seconda torre era inclinata e sembrava dover crollare da un momento all'altro,

[43] Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, p. 110.

[44] E. Corsi, *Sambiase, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 90 (2017) (https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-sambiase_(Dizionario-Biografico) (12/2025).

[45] Aleni, *Vita del Maestro Ricci*, p. 85.

ma ancora oggi dopo tanti anni non è caduta, mentre la prima torre, che si ergeva dritta e alta, è al contrario rovinata al suolo[46].

Aleni sembra qui mescolare elementi reali (la torre della Garisenda, inclinata) con suggestioni bibliche (la torre di Babele, alta sino alle nuvole).

Di seguito troviamo una descrizione relativa a Parma[47]:

A Parma, invece, c'è una costruzione talmente grande che ci si può andare a cavallo al suo interno. Anche questa non è sostenuta da pilastri, ci sono solo dei ponteggi a forma di carattere *ren* che ne sorreggono la volta, lunghi da otto *chi* a un *zhang* e più. Queste strutture sono caricate di peso e resistenti.

Se il brano dedicato a Bologna può essere giustificato sulla base della preminenza della sua Università, appare a prima vista atipica, nel *Zhifang waiji*, la citazione di Parma, città di media grandezza, in età moderna sede di un ducato di dimensioni subregionali, a fronte della già citata omissione, entro il medesimo libro, di Torino, Milano o Firenze.

Entrambe le menzioni dei due centri emiliani assumono però una differente prospettiva e spiegazione se si considera che Aleni risiedette in entrambe le città: il gesuita bresciano ebbe un primo periodo di formazione a Parma[48], per poi trasferirsi (1606) nella città felsinea a insegnare per un limitato periodo lettere umane[49]. Soprattutto, a Bologna, ultimo suo soggiorno italiano prima della partenza per la Cina, Aleni, pur senza entrare in contatto diretto con lui, fu ispirato dall'insegnamento proprio di G. A. Magini, astronomo, geografo e cartografo, in quegli anni docente dell'Alma Mater, un cui libro rappresentò, come detto, la massima fonte del *Zhifang waiji*. L'influenza indiretta esercitata da Magini su Aleni emerge in una lettera del secondo al primo, da tempo edita[50], datata 28 gennaio 1611, inviata dal gesuita da Macao, giunto alle porte dell'Impero Ming. In essa, il missionario si propone programmaticamente di mettere a frutto l'insegnamento del professore bolognese in Estremo Oriente.

I passi aleniani del *Zhifang waiji* circa Bologna e Parma sembrano quindi direttamente ricollegabili alle ultime due tappe della sua vita 'italiana', al-

[46] Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, p. 111.

[47] *Ibidem*, pp. 111-112.

[48] P. Pirri, *Alenis* [sic]*, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2 (1960) (https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-alenis_(Dizionario-Biografico) (12/2025).

[49] Piastra, *Bologna e la Cina*, p. 38.

[50] A. Favaro, *Carteggio inedito di Ticone Brahe, Giovanni Keplero e di altri celebri astronomi e matematici dei secoli XVI e XVII con Giovanni Antonio Magini*, Bologna, Zanichelli, 1886, pp. 347-349.

tamente significative nella sua crescita culturale, poi alla base del suo lavoro intellettuale e missionario in terra cinese.

Un ultimo nodo su cui vogliamo soffermarci riguarda l'impatto di lungo periodo del *Zhifang waiji* sulla cultura cinese.

Com'è noto, l'opera aleniana conobbe un successo di lunghissima durata, a partire dalla sua pubblicazione in I edizione (1623) (quando esso si poneva, *de facto*, come il primo trattato geografico in lingua cinese aggiornato circa le scoperte occidentali in America, Africa, aree polari e Oriente) sino al tardo XIX secolo, quando il lavoro era ormai anacronistico.

Risulta emblematico il caso del diplomatico cinese Xue Fucheng (1838-1894), in Italia nel 1891, il quale visitò Roma utilizzando l'opera aleniana quasi come sua guida di viaggio, confrontando le pagine seicentesche del missionario con quanto da lui visto dal vivo oltre 250 anni più tardi[51]. Bertuccioli e Masini hanno discusso ulteriori autori cinesi che, tra gli anni Quaranta e Sessanta del XIX secolo, continuarono a utilizzare il *Zhifang waiji* come fonte sull'Occidente[52].

Tale opera aleniana potrebbe avere rivestito un ruolo importante anche nella redazione di uno dei primissimi racconti odeporici autoptici di un cinese in Italia, ossia lo *Shenjianlu* (*Ciò che ho visto coi miei occhi*), di Fan Shouyi (1682-1753), noto in Occidente come Louis o Luigi Fan, nato nella provincia dello Shanxi, cristiano, collaboratore del missionario italiano Antonio Francesco Provana (1662-1720).

Fan trascorse circa un decennio nel nostro paese (1709-1718), studiando il latino e venendo infine ordinato prete. Tornato da solo in Cina nel 1720 (Provana, assieme al quale viaggiava, morì infatti durante il rientro nel Celeste Impero), Fan fu incaricato dall'imperatore di redigere una relazione manoscritta sul suo soggiorno italiano (1721)[53], redatta perciò in retrospettiva. Lo *Shenjianlu* è stato tradotto in italiano in un contributo di Giuliano Bertuccioli, a cui ricorreremo per le citazioni[54].

[51] Bertuccioli – Masini, *Italia e Cina*, p. 285; F. Casalin, *Un diplomatico cinese a Roma. L'Italia di Xue Fucheng (1838-1894)*, Roma, Orientalia, 2023, pp. 79-80, 167, 171.

[52] Bertuccioli – Masini, *Italia e Cina*, pp. 237, 266, 271.

[53] T. Meynard, *Fan Shouyi, A Bridge Between China And The West Under The Rite Controversy*, «Annales Missiologici Posnanienses», 22 (2017), p. 27. L'unica copia oggi nota dello *Shenjianlu* non è quella originale settecentesca, bensì una copia ottocentesca attualmente conservata presso la Biblioteca Nazionale di Roma.

[54] G. Bertuccioli, *Fan Shouyi e il suo viaggio in Occidente*, in *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIX. Matteo Ripa e il collegio dei Cinesi. Atti del convegno, Napoli, 11-12 febbraio 1997*, a cura di M. Fatica – F. D'Arelli, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1999, pp. 341-417.

In vari passi e nella scelta delle emergenze delle città italiane da descrivere (ad esempio la Santa Casa di Loreto, a fronte di numerosi altri santuari o luoghi sacri della penisola non menzionati), lo *Shenjianlu* appare frequentemente ispirato al *Zhifang waiji*.

Questo è un confronto sinottico dei brani da noi individuati al riguardo:

Luoghi italiani	*Zhifang waiji* di Giulio Aleni (I ed.: 1623)	*Shenjianlu* di Fan Shouyi (ms.; 1721)
Roma, Pantheon	In passato fu eretto un edificio di forma rotonda e di grandi dimensioni, incomparabile per maestosità con qualsiasi altra costruzione esistente. La parte superiore è a forma di cupola, costruita interamente di pietre e mattoni e coperta da lastre di piombo. Al centro esatto della cupola fu aperto un foro dell'ampiezza di circa due *zhang* per far penetrare la luce.	C'è una pagoda tutta di pietra, vuota, dove possono entrare moltissime persone[55].
Roma, acquedotti	Il problema maggiore [di Roma] è l'approvvigionamento dell'acqua e per questo è stato costruito un alto ponte, lungo 60 *li*, sopra il quale vi è una condotta che porta l'acqua dalle montagne lontane fino a Roma come un vero e proprio fiume.	[A Roma vi è] Un alto ponte costruito dall'uomo, lungo più di novanta miglia, porta l'acqua di una grande sorgente, che scaturisce da un monte alto e lontano.
Loreto	Nelle vicinanze di Roma c'è una città che si chiama Loreto, dove si trova una chiesa che contiene la vera camera dove in passato visse la Santa Madre Maria. Questa costruzione una volta stava nel regno di Giudea, ma, in seguito, essendo stato il paese occupato dai musulmani, gli angeli del cielo la trasportarono in questa terra, attraversando il mare, per 7000 *li*.	(...) si recò a Loreto per venerare la Santa Casa. Questa Santa Casa sta dentro una grande chiesa, a destra della quale c'è un grande tesoro e a fianco il palazzo dei papi, molto alto e grande. La Santa Casa è in realtà la casa della Madonna, cioè dove l'angelo le annunciò l'incarnazione del Signore. In un primo tempo stava a Nazareth in Giudea, poi, siccome col passar degli anni il

[55] L'interpretazione di tale edificio citato da Fan come il Pantheon è contenuta in S. Piastra, *The* Shenjianlu *by Fan Shou-yi Reconsidered: New Geo-Historical Notes*, «Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences», V (2012), 4, p. 48.

		popolo non riconosceva [la vera religione], il Signore lo punì, permettendo che i banditi penetrassero nei suoi confini e lo trucidassero. La Madonna allora ordinò agli angeli di trasportare la Santa Casa attraverso il mare e di sistemarla in Dalmazia. Questo fu il paese, dove la Madonna la trasferì per la prima volta. Dopo quattro anni, poiché il popolo si comportava di nuovo [male] allo stesso modo, la Madonna la trasferì nuovamente in Italia. Due fratelli, siccome i visitatori erano molti e i guadagni aumentavano ogni giorno, cominciarono a combattersi, cosicché la Madonna nuovamente fuggì da lì e trasferì la casa a Loreto[56].
Napoli e il Vesuvio	A sud c'è Napoli, una terra molto fertile dove vivono molti nobili e signori. Qui c'è un vulcano che erutta fuoco giorno e notte e lancia i sassi come una catapulta fino a 100 *li* di distanza. Una volta ci fu un famoso letterato che, volendo investigare le cause di questo fenomeno, si avvicinò così tanto al monte che morì bruciato dal fuoco. In seguito furono portate in questo luogo le reliquie di un santo e il vulcano infine si placò.	(...) quindi entrammo nel Napoletano, dove la città e il territorio sono belli e fertili, mentre il carattere degli abitanti è pacifico e allegro. (...) C'è un monte, che emette fuoco e fumo. Dei palazzi e templi della città alcuni sono in rovina, altri conservano reliquie miracolose. Una di esse è il sangue di S. Gennaro, custodito in una chiesa.

L'influenza da noi supposta del *Zhifang waiji*, a un secolo circa di distanza dalla sua edizione, sullo *Shenjianlu* non deve stupire, se ancora alla fine del XIX secolo, come abbiamo visto nel caso di Xue, l'opera aleniana era presa a modello dal mondo intellettuale cinese.

[56] Fan visitò Loreto probabilmente nel gennaio 1712: Bertuccioli, *Fan Shouyi e il suo viaggio in Occidente*, p. 370 nota 104.

Se la nostra ipotesi è confermata, essa presuppone che Fan avesse nelle proprie disponibilità, una volta rientrato in Cina e richiestogli di scrivere il proprio racconto di viaggio, una copia del *Zhifang waiji*: vista l'ampia diffusione di quest'ultimo libro ancora nel XVIII secolo nell'Impero Qing, si trattava di una condizione non difficile da soddisfare.

In relazione al passo di Fan circa il Vesuvio, oltre ad essere stato verosimilmente ispirato dal lavoro aleniano, esso riflette la curiosità, già discussa sopra, da parte di un letterato del Celeste Impero verso il vulcanismo, fenomeno pressoché assente in Cina.

Merita un'ultima discussione il già citato successo di lunghissimo periodo (oltre due secoli e mezzo) del *Zhifang waiji* presso la cultura cinese.

Michele Castelnovi ha ridotto la *legacy* del trattato geografico aleniano a mera curiosità presso l'élite cinese, più che a effettiva pregnanza delle nozioni ivi contenute[57].

Eppure le varie menzioni, compresa quella tardo ottocentesca di Xue, rimandano a una concezione del *Zhifang waiji* come vera e propria fonte paradigmatica, persino per usi pratici in viaggio.

Secondo noi, un bilancio critico del successo complessivo del testo geografico aleniano attende quindi ulteriori approfondimenti a tappeto entro la storia della geografia estremo orientale. Segnaliamo comunque come la bibliografia più recente confermi l'effettività del primato aleniano in campo geografico[58], e come, in un paese così grande come la Cina, i 'numeri' di lettori, letterati, difensori delle tradizioni locali quali il sinocentrismo, fossero notevolmente superiori a quelli omologhi italiani del tempo. In altre parole, in un Impero così sterminato come quello cinese, in età moderna era forse impossibile una ricezione strutturale e senza resistenze della produzione geografica gesuitica. Ancora, anche la 'qualità' della ricezione risulta importante: le élite delle aree grandi metropolitane cinesi (quelle a cui i gesuiti si rivolsero preferenzialmente) hanno sempre avuto maggiore preminenza rispetto alle province interne e occidentali.

Ad ogni modo, sia che il successo della *Geografia dei paesi stranieri alla Cina* sia stato limitato a un ridotto numero di intellettuali come curiosità e il suo impatto venga oggi sovrastimato entro la sinologia occidentale, oppure esso abbia attecchito entro un cerchio più largo come reale fonte paradigmatica, resta indisputabile, a parte il numero effettivo dei suoi lettori, una sua riconosciuta validità di lungo periodo.

[57] Castelnovi, *Il mondo raccontato ai Cinesi da Giulio Aleni*, p. 38.

[58] Wang Yongjie, *Explaining European Geography.*

Tale evidenza ci sembra vada ricondotta alla sua precocità e all'autorità che Aleni assunse presso la cultura del Celeste Impero: quando il *Zhifang waiji* uscì in prima edizione nel 1623, esso rappresentava il primo, completo e più aggiornato trattato geografico scritto in lingua cinese, frutto della collaborazione tra un intellettuale occidentale e un letterato dell'Impero di Mezzo (Yang Tingyun), capace di introdurre le nozioni geografiche europee in un Impero Ming appena dischiuso all'Occidente; Aleni fu poi assurto a «Confucio d'Occidente», coagulando attorno a lui un mito culturale entro la bibliografia cinese[59] (e il principio d'autorità entro la cultura cinese era, ed è tuttora, molto forte). Nel 1724 l'imperatore Yongzheng, dopo decenni di discussione circa la Controversia dei Riti, bandì la predicazione cristiana dal suolo cinese e la stragrande maggioranza dei missionari venne quindi espulsa dal Celeste Impero: in un periodo post-1724 di forte chiusura dell'Impero Qing e in assenza di occidentali di Cina che avrebbero potuto aggiornare o correggere i dati contenuti nel *Zhifang waiji*, quest'ultima opera restò pressoché la sola di argomento geografico ad avere un carattere globale e ad essere stata scritta sulla base di fonti europee, continuando perciò ad essere letta nonostante il bando anticristiano. Ne sono conferma l'inclusione oppure le frequenti citazioni della *Geografia dei paesi stranieri alla Cina* di Aleni entro l'enciclopedia storica *Qingchao wenxian tongkao* (*Analisi completa delle fonti storiche e dei documenti della Dinastia Qing*) (1747) e all'interno del lavoro bibliografico *Siku quanshu zongmu* (*Indice delle quattro branche della letteratura*) (1782)[60].

Significativamente, Wang Yongjie sottolinea come il *Zhifang waiji* abbia conosciuto in Estremo Oriente una circolazione e un numero di ristampe di gran lunga superiore ai planisferi di Ricci[61].

Solo la forzata riapertura della Cina all'Occidente in seguito alla Prima guerra dell'oppio e al Trattato di Nanchino (1842) avrebbe comportato un prepotente ritorno degli europei nell'Impero Qing, introducendo ora nuove nozioni e libri geografici, *in primis* anglosassoni, aggiornati, destinati a soppiantare gradualmente il *Zhifang waiji* di Giulio Aleni.

[59] Si veda, ad esempio, entro la cultura umanistica cinese: E. Menegon, *Un solo cielo. Giulio Aleni S.J. (1582-1649)*, Brescia, Grafo, 1994, pp. 169-198; *Al Confucio di Occidente. Poesie in Onore di Giulio Aleni*, a cura di A. Brezzi – P. De Troia – A. Di Toro – Lin Jinshui, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana-Centro Giulio Aleni, 2005.

[60] Vinci, *La Sicilia in Cina*, pp. 82-83.

[61] Wang Yongjie, *Explaining European Geography*, p. 79.

Daniel Canaris

THE FRANCISCAN CONFUCIUS

TYPOLOGY AND HERMENEUTICS IN ANTONIO DE SANTA MARÍA CABALLERO'S *RELATIO SINAE SECTARUM* (1662)

1. *Introduction.*

Jesuit China missionaries were the most important conduits for the translation of the Confucian Classics into European languages in the early modern period. As part of their method of accommodation, they meticulously studied the Classics to find correspondences between Christian and Confucian doctrines, as well as to fashion themselves as Confucian literati to Chinese society. In contrast, the mendicant friars who entered China from the 1630s onwards were less interested in accommodating Confucianism and cultivating a Confucian identity, but as they started to dispute the practice of Confucian rites among Chinese Christian converts, they scoured the Confucian classics for passages in support of what they believed was the superstitious and idolatrous nature of the Confucian and ancestral rites. The publication of some of these texts in the early 1700s at the height of the Chinese Rites Controversy reinforced the dominant perception that the mendicants were categorically antagonistic to Confucianism[1]. But they also produced other texts which were never published and were largely left untouched in archives. While these writings do not fundamentally alter their doctrinal positions in the Rites Controversy, they nuance our understanding of their relationship with Chinese culture, showing how they sought limited dialogue with the Confucian classics.

The unpublished writings of the Spanish Franciscan Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) are a case in point[2]. Soon after his arrival in

[1] For example, A. Noël, *Documenta controversiam missionariorum apostolicorum imperii Sinici de cultu praesertim Confucii philosophi & progenitorum defunctorum spectantia, ac apologiam Dominicanorum missionis Sinicae ministrorum adversus libros RR. patrum Le Tellier & Le Gobien Societatis Jesu confirmantia*, [Cologne], Chez les Héritiers de Corneille d'Egmond, 1699; A. de Santa María Caballero, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, trans. L. Champion de Cicé, Paris, Louis Guérin, 1701.

[2] For a basic biography, see *Antonio Sisto Rosso, Caballero, Antonio de (Santa Maria)*, in *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, edited by L. Carrington Goodrich – Chaoying Fang, 2 vols., New York, Columbia University Press, 1976, vol. 1, pp. 24-31.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

China in 1633, he challenged the Jesuits for their toleration of the Chinese Rites, thus playing a key role in the promulgation of the anti-Rites papal decree of 1645. When the papal ban on the Chinese Rites was effectively relaxed in 1656, Caballero spearheaded the Franciscan opposition to the new papal decree. My recent research has resulted in a critical edition and English translation of the «Declaration» that Caballero addressed to Propaganda Fide in 1661[3]. However, there are numerous other unpublished writings that have been little noted in scholarship but are fundamental for nuancing our understanding of his position in the Chinese Rites Controversy, from the late 1630s prior to the promulgation of the anti-Rites decree in 1645[4], as well as in the 1660s during the aftermath of the pro-Rites decree of 1656 and the Canton Conference of 1667-1668.

Caballero's most comprehensive reflections on Chinese philosophy can be found in a report entitled *Relatio Sinae Sectarum* (*Report on the Sects of China*), which was completed on 18 November 1662 in Ji'nan, Shandong Province where Caballero was based until the outbreak of anti-Christian persecution in 1664[5]. Unlike his other Western-language writings on

[3] D. Canaris, *A Franciscan Critique of the Chinese Rites*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute Publications, 2026.

[4] As Wei Jiang notes, the copious manuscripts from the first stage of the Chinese Rites Controversy have been little studied and few have been published. Anthologies such as the *Sinica Franciscana* tended to avoid controversial literature. Wei Jiang, *Missionary Rivalry in the Philippines, Macao, Japan and China, 1580-1680*, PhD, London, King's College London, 2017, p. 39. In particular, Caballero's literary production from the late 1630s and early 1640s provide a fascinating window into the philological grounds of mendicant opposition to the Chinese Rites. Some of these manuscripts can be found in Madrid within the Biblioteca nacional de España (BNE), Manoscritos 5930.

[5] There are five extant copies of the *Relatio Sinae Sectarum* known to me: Rome, Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF), S.O., St. St., PP 1 d, fol. 22r-27.56r; Madrid, Archivo de la Provincia de la Inmaculada-España (APIE), fondo AFIO (Archivo Franciscano Ibero-Oriental), 43-48; Paris, Institut de recherche France-Asie (IRFA), Archives de Missions étrangères de Paris (AMEP), Série A, 416, pp. 1-105; Rome, Archivio Storico di Propaganda Fide (APF), SC Indie Orientali e Cina, vol. 36 (1732-34), fol. 108r-201v; Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 112, fol. 1-12. The ADDF, AFIO, AMEP and ARSI copies are all dated 18 November 1662 whereas the APF copy is dated October 1662. The ARSI copy contains only part 3 of the text and was partially published by Alfons Väth in *P. F. Antonio Caballero de Santa María über die Mission der Jesuiten und anderer Orden in China*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», I (1932), pp. 291-302. Only the ADDF and AMEP copies are autograph. The APF copy was transcribed by Francesco Maria da Ferrere from an autograph manuscript that has been presumably lost and is accompanied by a covering letter dated 20 August 1731. This article refers to the AFIO copy of the text; however, reference has also been made to other copies to resolve ambiguities.

Chinese religion, Caballero's primary motivation for writing this work was not polemical but propaedeutic: he sought to provide future Franciscan missionaries with the historical, cultural and intellectual knowledge to operate in the China mission. Hence it was addressed to his Franciscan superiors and the Franciscan friars destined for China and was not intended for wide diffusion. Caballero believed that the first missionaries were beguiled by superficial resemblances between Christian and Confucian doctrines, but now armed with knowledge acquired from his own experience and Sinological research, he felt he could forestall future missionaries from falling into the same trap with pre-emptive education, a sort of Franciscan *ratio studiorum* of Chinese thought that mirrored the training programmes used by the Jesuits.

This report is divided into three parts. Part 1, which is entitled «De Secta Philosophorum Sinensium: suorumque sequentium huius temporis literatorum» (On the sect of the Chinese philosophers, and their literati followers today), focusses on the Confucian tradition, both in its pre-Qin and contemporary forms. In this section, there are extensive borrowings from the writings of the Jesuit Niccolò Longobardo (1559-1654), who opposed the Jesuits' accommodation of Confucianism following death of Matteo Ricci (1552-1610). This is by far the longest part of the treatise, consisting of twenty-three chapters. In Part 2, entitled «De sectis idolorum, quae communes sunt Populo Sinarum» (On the sects of the idols, which are common to the Chinese people), Caballero turns to Buddhism and Daoism. The text of this part is much shorter, consisting of ten chapters. Caballero's distinction between the sect of the philosophers and those of the idolaters reveals the influence of the Jesuit taxonomy of Chinese religion. Part 3 is entitled «De ingressu Patruum Societatis Iesu, Aliorumque in Sinicam Missionem, ac de aliquibus vestigiis nostrae sanctae Fidei, etsi iam penitus oblitae, quae inventa Sinae fuerunt» (On the entrance of the Jesuit fathers and of others into the Chinese mission, and on some traces of our Holy Fath, even if completely forgotten, which have been found in China). This section is of a length similar to Part 2, consisting of ten chapters. Here Caballero narrates the history of Christianity in China from the arrival of the Jesuits, the discovery of Xi'an Stele and Tang dynasty Christianity, as well as a discussion of how to prepare Franciscan friars for mission in China. Notably, the tone of Part 3 is less combative, even containing praise of the Jesuits' role in founding the mission. At the end of the treatise is a short «Epilogus» (Epilogue) comparing doctrines of the Catholic faith with Confucian doctrines, which may seem similar but in fact are founded upon incompatible metaphysical presuppositions. While this text had long been noted in bibli-

ographies of Caballero's works[6], it had neglible impact on the mission and has never been analysed in depth, including by scholars working on Caballero's thought and career. The few scholars mentioning it have primarily relied on Alfons Väth's partial publication of Part 3[7].

This chapter contends that Caballero did not merely reiterate or refute Jesuit interpretations of the Confucian classics but also provided a unique interpretation of the Chinese classics that reflected his Franciscan formation. Some preliminary analysis on this point has been conducted by Wang Niecai who has compared the allegorical approach of the *Tian Ru yin* 天儒印 (Heavenly Imprints on Confucian Teaching, 1664) with the rationalist approach employed by the Jesuits in the *Confucius Sinarum philosophus* (1687)[8]. In this short work of thirty-sections, Caballero famously attempts to interpret the Four Books in light of Scripture and Revelation. Wang insightfully posits the influence of Franciscan theologians such as Saint Bonaventure and Duns Scotus on Caballero's hermeneutics. However, since Caballero Chinese-language writings are mostly silent on their Western sources, it is difficult to trace with precision the theological and exegetic influences informing his reading of the Chinese classics. The *Relatio Sinae Sectarum* can play an important role in fleshing out Caballero's hermeneutics because all almost the citations from the Four Books found in the *Relatio Sinae Sectarum* can also be found in the *Tian Ru yin*, and in both texts Caballero focusses on Biblical parallels in Chinese texts, as well as their sacramental and typological significance.

[6] L. Pérez, *Los Franciscanos en el Extremo Oriente (Noticias bio-bibliográficas)*, «Archivum Franciscanum Historicum», IV (1911), pp. 58-61. Pérez' entry on the *Relatio Sinae Sectarum* is reprinted in a slightly abbreviated form in Agustín Renedo, *Santa María (P. Antonio de), Franciscano* in *Escritores palentinos*, El Escorial, Real Monasterio de El Escorial, 1926, vol. 3, pp. 74-76.

[7] P. A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucius*, Sydney-Boston, Allen & Unwin, 1986, p. 104; D. Mungello, *Unaccommodating Accommodation in the Treatise 'Cheng-Hsüeh Liu-Shih' (ca. 1650) by A. Caballero, O.F.M.*, in *Actes Du Ve Colloque International de Sinologie, Chantilly 1986: Succès et Échecs de La Rencontre Chine et Occident Du XVIe Au XXe Siècle*, edited by E. Malatesta – Y. Raguin, Taipei, Ricci Institute, 1993, pp. 214-15. Recently, Luo Ying has provided a summary of the treatise according to the APF copy. Luo Ying 羅瑩, *Estudio preliminar de las ideas de Antonio de Santa María Caballero en torno al confucianismo*, in *Simposio celebrado en Beijing en 2018, por el Instituto Cervantes y la Universidad de Estudios Extranjeros*, edited by Wei Jingxiang 魏京翔 – Yi Ma 易瑪, Beijing, China Social Sciences Press, 2021, pp. 569-600.

[8] Wang Niecai 汪聂才, *Revelation or Reason? Two Opposing Interpretations of the Confucian Classics during the Chinese Rites Controversy*, «Frontiers of Philosophy in China», XIV (2019), 2, pp. 284-302, https://doi.org/10.3868/s030-008-019-0017-5.

2. *The Diabolical Origins of Confucianism.*

Early Jesuit writings on Confucianism scrupulously avoided references to the Bible, religious doctrines, and explicit comparisons with Christian revelation. As they sought to ground their valorization of Confucianism on the premise of natural reason, they presented Confucianism not as a revealed truth, but as a repository of primarily practical moral teachings, which were consonant with the Catholic faith. For instance, in Ricci's history of the early China mission, Ricci stressed the secular value of Confucianism in instilling in the Chinese people a patriotic desire for the common good[9]. The Jesuits' caution on this matter was understandable: any positive affirmation of religious doctrine would risk diminishing the status of Confucianism as a natural theology and expose it to the charge of idolatry[10]. But when Ricci discusses what he terms the «idolatrous sects», namely Buddhism and Daoism, he abandons all reserve, and directly charges the founders of these sects as having aped Christian doctrine under demoniac inspiration.

Longobardo famously challenged Ricci's reading of ancient Confucianism as a natural theology, arguing in his *A Brief Response* that Confucianism, like Buddhism and Daoism, takes chaos as its metaphysical first principle[11]. As Longobardo did not seek to defend Confucianism, he no longer needed to adhere to Ricci's attempt to quarantine the ancient Chinese from Sacred History. Hence at the beginning of his treatise, Longobardo briefly alludes to the relationship between the first Chinese emperor, Fuxi, who Longobardo regards as the founder of the Chinese literati sect, and Sacred History: following Chinese chronology, Fuxi lived before the Universal Flood, but as this is impossible, he most likely lived around the time of the confusion of languages. While according to the logic of the *prisca theologia*, one might infer that Fuxi had access to ancient revelation, but Longobardo does not make this point clear. Longobardo only states emphatically that

[9] P. M. D'Elia, *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, Rome, Libreria dello Stato, 1942-1949, vol. 1, p. 110.

[10] For analysis of Jesuit reserve in relation to the religiosity of Confucianism, see D. Canaris, *From* Sanctus *to* Shengren*: Mediating Christian and Chinese Concepts of Human Excellence in Early Modern China*, «Intellectual History Review», XXXIV (2024), 3, pp. 535-557, https://doi.org/10.1080/17496977.2024.2359498.

[11] N. Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over* Shangdi*,* Tianshen *and* Linghun, edited by T. Meynard – D. Canaris, Singapore, Palgrave Macmillan, 2021 (Palgrave Studies in Comparative Global History).

Fuxi was in fact the same as Zoroaster who under demoniac inspiration was the source of all the pagan sects.

The premises of Caballero's *Relatio Sinae Sectarum* seem to be taken from Longobardo's writings. From the beginning, Caballero presents China as immersed in the darkness of error and under the dominion of the Beast, i.e. the Devil. While on the surface the teachings of the three sects (*sanjiao*) seem to resemble truth and are «safe» (*tuta*), beneath their similitude are hidden errors that lead us to Hell. Confucianism is nothing but a devilish trap (*muscipula*)[12]. Caballero's treatment of the three sects, like Longobardo's treatment of Confucianism and Greco-Roman paganism, is overly reductive: he believes that Confucianism, Buddhism and Daoism all take chaos as their metaphysical first principle, but they designate it with different terms: *dao* for the Daoists, *kong* 空 for the Buddhists, and *li* 理 and *taiji* 太極 for the Confucians. These notions Caballero undoubtedly found substantiated by Longobardo's analysis, though even well before reading Longobardo's treatise Caballero tended to view Chinese metaphysics through the lens of an idolatrous monism. We already see a similar thesis argued in his report, the «Resolución de quince dudas tocantes a la nueva conversión del gran Reyno de China», which he concluded on 11 June 1638 while in the Philippines[13]. In this report, Caballero betrays very little awareness of Confucian metaphysics, discussing only that of Buddhism. He identifies the principle of Buddhism as *Fo* 佛, which precedes all other things is «the substance full of all clarity, of all perfection and from which all things arise (*id est, substançia llena de toda claridad, de toda perfection, y de donde dimanaron todas las cossas*)[14].

To explain the origins of this ancient monism, in the *Relatio Sinae Sectarum* Caballero adds a surprising Biblical parallel. In Genesis 1:1-2, it is stated that «terra autem erat inanis, et vacua, et tenebrae super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas». Caballero points out that «the literal meaning» of *spiritus* could be interpreted as «material air» which in other parts of Sacred Scripture is also called *spiritus*. Caballero claims that these ancient Chinese sects, and especially that of the literati, were inspired by the Devil to misinterpret Genesis, thus leading to their confused statements about the Creator God, the angels and the immortality of the human soul[15]. Despite this corruption and diabolical influence, Caballero's line of

[12] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 1v.
[13] BNE, Manoscritos 5930, fol. 82v.
[14] BNE, Manoscritos 5930, fol. 82v.
[15] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 1v.

argument reveals a phylogenetic connection between ancient Chinese metaphysics and Biblical revelation because a text that has never been read cannot be misinterpreted.

Caballero does not reveal the source of his claims about this misreading of Scripture, though his reference to the «literal meaning» (*sensus literalis*) echoes the hermeneutics of Nicholas of Lyra (1270-1349), the French Franciscan exegete who promoted a return to a literal interpretation of the Bible in his immensely popular commentary of the Bible, the *Postilla literalis super totam Bibliam*, which he completed in 1331, and in the *Postilla moralis super totam bibliam*, which he wrote between 1333 and 1339[16]. Lyra focussed on the doctrinal implications of the literal reading: the subject of Scripture was Christ, and «it must have been the *intention* of the Holy Prophets to point forward to the coming of Christ»[17]. For Lyra, a sign can be interpreted literally on two levels: both as a thing in itself and as a figure for something. A sign's figurative meaning was more important than its status as a real existing object. Hence there were two dimensions to literal interpretation: the meaning of the text in the prophet's own time, and the «literal» Christological and typological interpretation. Both these dimensions were reflected in the two sections of Lyra's commentary: the *literaliter* and the *moraliter*.

Lyra was one of Caballero's favourite Biblical commentators and was heeded by Caballero as an authority on the origins of idolatry. In the above-mentioned «Resolución de quince dudas», Lyra is cited on dozens of occasions, often with the epithet «nuestro», thus indicating Caballero's affinity for Lyra's status as a fellow Franciscan[18]. We find the opinions of «our Lyra» on idolatry cited again explicitly in Caballero's letter of November 1653, as well as in the *Relatio Sinae Sectarum*[19]. Given the high frequency with which Lyra's name recurs, it is likely that Caballero consulted the Bible through one of the numerous editions of the *Glossa ordinaria* with Lyra's commentary, and even when Lyra's name is not explicitly mentioned,

[16] Ph. D. W. Krey – L. Smith, *Introduction*, in *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, edited by Ph. P. W. Krey – L. Smith, Leiden, Brill, 2000, pp. 1-18.

[17] F. van Liere, *The Literal Sense of the Books of Samuel and Kings; From Andrew of St Victor to Nicholas of Lyra*, *ibidem*, p. 73.

[18] References to Lyra in the «Resolución» can be found on the following pages: BNE, Manoscritos 5930, fol. 73r, 75r, 76v, 77r, 78v, 79r, 80v, 81r, 83r, 84r, 84v, 85r, 86r, 87r, 88r, 91r, 92r.

[19] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 3r; *Sinica Franciscana*, edited by A. van den Wyngaert, Quarrachi-Florence, Collegium S. Bonaventurae, 1933, vol. 2, p. 427.

we can assume that Caballero was conscious of what Lyra's opinion on all the Biblical passages in question.

Subconscious or subliminal reference to Lyra's commentary can be found in Caballero's critique of neo-Confucian interpretations of the *guishen* 鬼神 (ghosts and spirits) as material entities. When commenting on Genesis 7, Genesis 8:1 and Exodus 15:10, Lyra explains the «spiritus vitae» (*spirit of life*) that is found in the creatures that were to board Noah's Ark as a material principle, reflecting Aristotelian conceptions of the vegetative and sensitive souls, and considers the «spiritus» that is described as being blown by God to lower the Flood waters and to submerge Pharoah's army as a «ventus siccus», namely a physical rather than spiritual dry wind[20]. For Caballero, the *guishen*, like the Spirit of God, were presented in the original Confucian texts as incorporeal and transcendent beings, but the neo-Confucians had erroneously extrapolated the materiality of all spirits from the legitimate material acceptations of the term *spiritus* found in the vegetative and sensitive faculties, as well the «breath of air» (*aëris flatus*) with which God lowered and raised flood waters (Genesis 8:1 and Exodus 15:10)[21].

Lyra's commentary resurfaces in Caballero's account of the origins of idolatry. For Caballero, as for most of his contemporaries, prior to the division of languages at the Tower of Babel, humanity consisted of one people speaking one language. From this linguistic and ethnic unity, it could be inferred that there was doctrinal and liturgical uniformity: there was only «one God, one worship, and one law of nature»[22]. But as humanity had been tarnished by original sin, it was nonetheless prone to evil, and after the Fall it was twice corrupted by actual sin, as evidenced by the Flood and the Confusion of Tongues. Whereas the Flood was caused by sexual deviance, idolatry emerged following the Confusion of Tongues as people forgot knowledge of the Creator and the natural law and found themselves subject to demoniac inspiration[23].

[20] Cfr. Nicholas of Lyra's commentary on Genesis 8:1: «Et adduxit spiritum super terram id est ventum siccum aquas diminuentem, unde sequitur»; Nicolas of Lyra's commentary on Exodus 15:10: «Flavit spiritus tuus, etc. Quia sicut ad statum venti palee moventur, ita ad nutum Dei mare reversum est super eos». I have consulted the online edition of the *Glossa ordinaria* with Nicholas of Lyra's commentary edited by Martin Morard. See M. Morard, Lyra electronica, *Note d'orientation à propos des postilles de Nicolas de Lyre et de leur édition électronique*, in *Sacra Pagina*, IRHT-CNRS, 2024 (Permalink: https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/page.php?id=87 11/2024).

[21] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 8v.

[22] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 3r.

[23] *Ibidem*.

Caballero's account of the origins of idolatry follows closely Lyra's Euhemerist commentary on Wisdom 14. Lyra connects this account to the legendary deification of Bel, the father of the Babylonian king Ninus. This story was first related by Isidore of Seville and embraced by Aquinas to explain the origins of idolatry[24]. When Ninus succeeded his father Bel, he erected an image of him in his palace. Servants who were to be punished for derelict of duty would flee to the protection of the image and ask for pardon. Because of Ninus' affection for his father, he would agree to these requests, and over time other delinquants would take refuge in the image, thus transforming the effigy into a sacred symbol, and under the influence of the serpent Belzebub, the worship due to God began to be applied to the effigy of Bel. For Lyra and for Caballero, this was evidenced by the fact that at the time of the prophet Daniel (Daniel 14:1-22), the Babylonians worshipped an idol called Bel, and «Bel» appears in names of many idols. The use of etymological explanations and connections of Biblical texts with extrabiblical narrative was a feature of Lyra's literalist exegesis.

For Caballero, this Euhemerist account of idolatry represents the «first» kind of idolatry that was inspired not by Lucifer, who had been imprisoned, but by his Beelzebub who traverses the world in his stead. This account of the origins of idolatry does not pertain to the sect of the literati, but the Daoists and the Buddhists, as Caballero will explain the second part of the *Relatio Sinae Sectarum*[25]. Instead, following Wisdom 13:1, Caballero believes that the idolatry that gave rise to the sect of the literati was the result of philosophers probing in vain the secrets of nature and poets singing about those whom they regarded as the causes of the nature of things. Despite not knowing who these gods were, they decide to worship them with their hieroglyphs and altars.

If the first type of idolatry was born of affective causes, the second type was an intellectual idolatry born of ignorance: the ancient Chinese literati, kings, and ancestors were driven by philosophic inquiry to contemplate the wonders of creation and understood that they must have emanated from an even greater and wondrous origin. Since they were unable to understand the concept of a Creator God, they conceived of an eternal chaos of pure potentiality as their first principle and bestowed upon it three names: *li* or rea-

[24] I. of Seville, *The* Etymologies, trans. Stephen A. Barney *et alii*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 8.11; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, trans. T. Gornall, 60 vols., London, Blackfriars, 1964, II-II, q. 94, art. 4, obj. 2.

[25] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 35r.

son/mind, *dao* 道, rule or directive way, and *taiji*, or «the bosom of nature which is coeval to that reason and rule»[26].

Besides this, they also came to imagine that there was a supreme king (*Shangdi* 上帝) ruling over all, heavenly and terrestrial spirits (*guishen* and *shenqi* 神祇), and a human soul (*linghun* 靈魂). But as all these things are invisible, they could not understand them without supernatural faith, which they obviously lacked. The failure to understand these entities in purely spiritual or transcendent terms terms brought about the idolatry that was disseminated in China by Fuxi. While Caballero acknowledges the Devil's role in diffusing this idolatry, he stresses above all the sincerity of the ancient Chinese in their attempt to understand what is incomprehensible without supernatural faith and even the apparent wholesomeness of the moral precepts that were formed within it.

3. *A Lily Among Thorns: Confucius as a Virtuous Sage.*

Key to this highly ambivalent portrait of ancient Confucianism is the figure of Confucius. Caballero's biography of Confucius presents the sage as a Christ-like figure. Prior to Caballero's *Relatio Sinae Sectarum*, the Jesuits had already related some details about Confucius' life in texts such as Martini's *Sinicae historiae decas prima* (1658) and the *Vita Confucii* which had just been published in Prospero Intorcetta's *Sapientia Sinica* (1662) in Jianchang. In these Jesuit biographies, which Caballero may have known directly or indirectly, Confucius appears as a largely secular philosopher characterized by perfect virtue and punctilious duty. The Jesuits mainly drew upon official historiography, such as Sima Qian's 司馬遷 (145-86 BCE) *Kongzi shijia* 孔子世家, which while alluding to unusual details about Confucius' origins and childhood refrains from narrating explicitly paranormal phenomena[27]. The major exception to this secular portrait of Confucius is the Jesuits' attribution of a Christological prophecy to Confucius. Martini relates how a Chinese Christian proved definitively (*probavit magna mea voluptate atque admiratione*) that in the *Chunqiu* 春秋 (*Spring and Autumn Annals*) Confucius had forsaw the coming of Christ with the identification of the slain animal as a *qilin* 麒麟, which in the mind of this Chinese Christian was a foreshadowing of the slaying of

[26] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 3v-4r.

[27] T. Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, p. 235 note 1.

the lamb of God[28]. Intorcetta, on the other hand, suggests that Confucius had forsaw the Incarnation in refusing to describe himself as a sage and insisting that the Sage is to be found in the West (*xifang you shengren* 西方有聖人)[29].

In Han and post-Han apocrpyhal texts (*weishu* 緯書) and strange tales (*zhiguai* 志怪), supernatural elements begin to punctuate Confucius's biography[30]. For instance, in *Shiyi ji* 拾遺記 (*Recorded Gleanings*, fourth century), the Daoist scholar Wang Jia 王嘉 (died 390) records how prior to Confucius' birth, the mythical *qilin*, whose apparition legendarily portends the arrival of the sage, visited Confucius' pregnant mother and delivered a jade tablet (*yushu* 玉書) with the prognostication «the child of the essence of water will succeed the declining Zhou and become the Uncrowned King» (水精子繼衰周而爲素王). On the night before Confucius' birth, a pair of dragons descended from heaven and hovered over her house (夜有二蒼龍自天而下，來附徵在之房), and when Confucius was born, a voice was heard in the sky proclaiming that Heaven had given birth to a sage-child (*shengzi* 聖子), and thereupon a concert of reed pipes and bells descended from over her house in a manner «to distinguish him from the ordinary» (異於俗世也). Then five spirits or essences (*jing* 精) in in the form of old men lined up in his mother's hallway and on Confucius' breast was the inscription «Sign of the one who will create regulations to order the world» (制作定世符)[31].

All these details appear in Caballero's account though with some variation, perhaps to make it more comprehensible and acceptable to a Western audience. Caballero's translation of the text on jade tablet spewed by the *qilin* loses its political dimension and the references to the Chinese dynasties: «It is seen that a most perfect child will be born and will grow up to become a wondrous man». The five old men, despite having descended from heaven, are not named as the essences of the five stars (*wuxing zhi jing* 五星之精). Nevertheless, Caballero translates the sage-child born amidst the timpani of the heavens as the *filius sanctus* (holy son).

[28] M. Martini, *Sinicae historiae decas prima: res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*, Munich, Typis Lucae Straubii, 1658, p. 131.

[29] P. Intorcetta, *Sapientia Sinica*, Jianchang 1662, p. 4.

[30] See Zhao Lu, *Weird Confucius: Unorthodox Representations of Confucius in History*, London, Bloomsbury, 2024.

[31] J. K. Murray, *Miraculous Portraits of Confucius: Images and Auspicious Presences*, «Ars Orientalis», L (2020), pp. 78-105, https://doi.org/10.3998/ars.13441566.0050.016.

The manifold parallels with the events surrounding the birth of Christ and the Virgin Mary would not have been lost on the Christian reader and, it would seem, Caballero.

Caballero is unlikely to have read these details in the *Shiyi ji*, and by the Ming dynasty they had become an established part of Chinese folk legend, appearing in Ming-dynasty texts such as the *Sishu zheng* 四書徵 (Corroborating the Four Books, 1621) by Wang Mengjian 王夢簡 and the *Kongzi shengji tu* 孔子聖跡圖, an illustrated biography of Confucius' life[32]. In an earlier manuscript signed 15 November 1637, Caballero summarises the same passage with an explicit reference to the *Sishu zheng*, thus strongly suggesting that the same source was employed in *Relatio Sinae Sectarum*[33]. In this earlier manuscript, Caballero stresses how these legends serve to apotheosize Confucius in a way «unworthy of a pagan philosopher» (*indigno de un filosopho gentil*)[34]. While in the *Relatio Sinae Sectarum* Caballero acknowledges the diabolical origin of these legends, he stresses instead the sincerity of his Chinese contemporaries in believing them to be «verissima»[35]. Caballero's sudden embrace of a hermeneutic of charity is at odds with the hermeneutic of suspicion that pervades Longobardo's analysis. Longobardo adopted Varro's *theologia civilis*, arguing that the popular legends were but subterfuges devised by the literati to control the populace. In contrast, Caballero does not erect such rigid distinctions between *theologia civilis, theologia naturalis* and *theologia mythica*: the legends and beliefs of the ancient Confucians were not duplicitous but sincere attempts of both the ancient poets and philosophers to make sense of reality.

Confucius' remarkable virtues leads Caballero to conclude that Confucius must be numbered among those righteous pagans who had reached the highest level of virtue possible by following natural reason, and that Confucius would have adhered to the higher truths had he access to Divine Revelation. He then quotes the *Revelations* of Saint Bridget of Sweden to affirm that Confucius must have been saved. Caballero's confidence in Confucius' salvation exceeded that of even many Jesuits, such as Giulio Aleni, who prevaricated on the question in his dealings with the Chinese

[32] In contrast, the *Kongzi shengji tu* was referenced by Domingo Navarrete to relate the same passage. See D. Navarrete, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*, Madrid, Imprenta Real, 1676, pp. 129-31. See Jiang, *Missionary Rivalry*, pp. 311-25.

[33] BNE, Manoscritos 5930, fol. 21v.

[34] *Ibidem*.

[35] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 6v.

literati[36]. This makes clear that at least in this work, Caballero drew a firm distinction between the idolatrous rituals practised in honour of Confucius and Confucius as a person.

Caballero's positive evaluation of Confucius' moral doctrine is elaborated in Chapters 5 and 6 of the first part of the *Relatio Sinae Sectarum*. Here there are extensive citations from or allusions to the Four Books, namely the *Daxue* 大學, the *Lunyu* 論語, the *Zhongyong* 中庸 and the *Mengzi* 孟子. Almost all the citations from the Chinese classics found in these chapters can also be found in the *Tian Ru yin*, thus indicating that the *Relatio Sinae Sectarum* can almost be considered draft of ideas that Caballero will elaborate more systematically and coherently in the Chinese language that he would have published two years later. The principal exception is Caballero's claim, borrowed from Longobardo, that the ancients regarded *li* or *taiji* as the first supreme principle of all things. In fact, in the *Tian Ru yin*, Caballero does not mention *taiji*, and differentiates *li* from *tian*, describing *li* as the norm bestowed by God[37].

Following the rationalist frame promoted by the Jesuits, Caballero's Confucius emerges as a figure who exhorted his followers to adhere to the dictates of reason and make justice the aim of one's moral cultivation (*Daxue*), to disdain false sects and reject superstition (*Lunyu*), to respect Heaven and to obey its mandate with fear, and to prefer martyrdom to the transgression of justice; Confucius espouses disdain for the world and teaches the value of the solitary life, piety and care for the oppressed and impoverished; to respect the dead with burial and sacrifices, repentingof one's sins, obeying one's parents, teaching one's children well, not sinning against heaven, and only seeking forgiveness from the Most High King (*Shangdi*), whom we must honour, placate with sacrifices, and thank.

Whereas in Chapter 5 Caballero's focus is on Confucius' natural theology, in Chapter 6 he frequently introduces direct comparisons with Scripture, showing how Confucius' sayings accord with the Bible, and bestows upon them figurative or Christological interpretations akin to those that are found in the *moraliter* of Nicholas of Lyra's commentary. Let us consider for instance Caballero's commentary on *Daxue* 6:

[36] Canaris, *From* Sanctus *to* Shengren, pp. 11.

[37] «此「天」非指形天，亦非注雲：「天者理而已。」蓋形天既爲形器，而理又爲天主所賦之規則。所雲獲罪於天者，謂得罪於天主也，豈禱於奧灶所能免其罪哉？».

The texts say that if you want to renew yourself, you must constantly renew yourself day by day, again and again each day (*Textus dicunt si renovare te coepisti, de die in diem, iterum atque iterum iugiter quotidie renovandus es*)[38].

On the bathing tub of Tang, the following words were engraved: «If you can one day renovate yourself, do so from day to day. Yea, let there be daily renovation» (湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新」)[39].

Just as in the *Tian Ru yin*, here Caballero interprets this injunction sacramentally: this is a reminder to the Chinese that they should seek renewal in the sacrament of Baptism, and afterwards in the Sacrament of Confession through sincere and daily contrition. However, in the *Relatio Sinae Sectarum*, Caballero argues further that this passage contains an allusion to Psalm 102: «Your youth shall be renewed like that of an eagle» (*renovabitur ut aquilae iuventus tua*). Now, other than the common reference to renewal, it seems like a somewhat farfetched comparison. Obviously, there is no mention of an eagle or even of youth in the Chinese text. Again, the *moraliter* of Lyra's commentary helps us to make sense of Caballero's comparison. Here Lyra connects the passage, Christologically, to 2 Corinthians 4:16: «but though our outward man is corrupted, yet the inward man is renewed day by day» (*sed licet is, qui foris est, noster homo corrupatur, tamen is, qui intus est, renovatur de die in diem*)[40]. The «daily renewal» of the inner man mentioned by Paul dovetails much more fittingly with the Chinese text, thus suggesting that Caballero was reading the psalm through Lyra's interpretative frame.

4. *Typology and the Economy of Salvation.*

Caballero's programmatic comparison between the Bible and the Confucian classics signals his departure from the Jesuits' rationalist hermeneutics. While in the *Tian Ru yin* he leaves the exegetic grounds for his typological reading of the Chinese classics vague, in the *Relatio Sinae Sectarum* he makes some attempt to justify, making recourse to the *prisca theologia* tradition. Caballero is adament that the knowledge that Confucius, and the other pagan philosophers and poets like Plato and the Sibyl, obtained their insights about God not merely from the light of reason but by way of a special revelation. He finds dubious sanction for this in the writings of St Au-

[38] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 9r.

[39] J. Legge, *The Chinese Classics: Confucian Analects, The Great Learning, and the Doctrine of the Mean*, Hong Kong, London Missionary Society, 1861, vol. 1, p. 225.

[40] Lyra, *Biblia sacra cum glossa interlineari ordinaria, et Nciolai Lyrani Postilla, atque Moralitatibus, Burgensis Additionibus, et Thoringi Replicis*, Venice 1588, vol. 3, p. 238.

gustine, who in *Confessiones* 7 expresses his marvel of how the mystical doctrines expressed in the prologue to St John's Gospel, such as the identification of the *logos* with God, could already be found in the writings of the Platonists. Yet Caballero's citation of Augustine here is also quite problematic: as a matter of fact, Augustine expressed his ambivalence about the merits of the *prisca theologia* in the *De Civitate Dei*, and even in Book 7.9 of *Confessiones*, Augustine qualifies his remarks, emphatically stating that the core mysteries of the Christian faith, such as Divine Filiation, the Incarnation of the Word, and Christ's self-abnegation, could not be found in the Platonic corpus. In Caballero's citation of these passages, he conveniently, and somewhat misleadingly, omits the references to the doctrines that Augustine *did not find* in the Platonic corpus, thus distorting Augustine's point that the core truths of the Gospel were revealed not to the wise and the haughty, but to humble and the meek.

More definitive sanction for Caballero's typological reading comes from Scripture itself. One of the few citations for which Caballero provides a Romanization of the Chinese original is *Lunyu* 3.13 (獲罪於天，無所禱也), which Caballero translates as «If you have sinned against Heaven, where can you turn to ask pardon?» (*Si peccaveris in caelum, quo veniam postulare ibis?*) Caballero believes that this is an allusion to the Prodigal Son: «Father, I have sinned against Heaven, and before you» (*Pater, peccavi in caelum, et coram te*, Luke 15:21) Against this theistic reading of *tian*, Caballero alleges that the neo-Confucian commentaries interpret the sin against Heaven merely as a failure to observe the natural law. Caballero is perhaps referring to Zhu Xi's 朱熹 (1130-1200) commentary on this passage, where there is an explicit identification of *Tian* (Heaven) with *li*, and the offending of Heaven is understood as *ni li* (逆理).

> Heaven, namely Reason (*li*). Its dignity is unrivalled and cannot be compared with the [god of the] Southwestern Corner (*Ao*) or the Kitchen God (*Zao*). To go against Reason, is to offend Heaven. How can one avoid it by currying favour with the with Southwestern Corner or Kitchen God? This means that one should follow Reason, and not only must we not curry favour with the Kitchen God, but also not curry favour with the [god of the] Southwestern Corner. (天，即理也；其尊無對，非奧灶之可比也。逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奧灶所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚灶，亦不可媚於奧也)[41] Caballero finds Zhu Xi's interpre-

[41] Zhu Xi, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, *Lunyu jizhu* 論語集注, 3.13. Cited from https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/ba-yi-di-san/zh (11/2024).

tation absurd, but he grounds his criticism not on the internal logic of the *Analects* as the Jesuits do in *Confucius Sinarum Philosophus* or even as he himself does in the *Tian Ru yin*, but rather on a Biblical premise, quoting Psalm 4: «Man's fear of the God that is not yet known through faith has been infused (*infusus*) into the hearts of man, 'The light of your countenance has been marked upon us, O Lord'» (*Sic et tremor Dei nondum cogniti per fidem cordi hominum super infusus quoque est. «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine»*). Arguably, this psalm verse, which is cited on three occasions in the *Relatio Sinae Sectarum*[42], inspires the metaphor and essential esegetic presuppositions threading the *Tian Ru yin*, as indicated by the very title of the work (both *signum* and *yin* mean «seal»). In the preface to the work by Caballero's Chinese collaborator, Shang Huqing 尚祜卿 (c. 1619-?), this seal is compared to the vermillion seal imprinted on mulberry paper: just as the vermilion printed on the paper is not the seal itself, but the trace (*ji* 跡) of the seal, so in all creation are left traces of the original divine seal[43].

The notion that the eternal law is divinely imprinted on nature was a commonplace in scholastic theology[44]. For Aquinas, both rational and irrational beings are subject to this eternal law, which is the means whereby Divine Providence governs nature, but rational beings participate in the eternal law through the exercise of their intellect, and are thus subject to the natural law, whereby they have «an inclination to know the truth about God and to live in society»[45]. The Jesuits too made recourse to the same concepts and metaphors in their Chinese catechisms[46]. Indeed, Shang's vermilion seal metaphor is borrowed verbatim from Ricci's *Tianzhu shiyi*[47].

[42] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 8v, 26v, 33v.

[43] «粵稽大主全能，破分混沌，創立初人，畀以明德之性，啓靈順則，而天教於茲彰焉。以故大主之造物也，殆如朱印之印楮帛，楮制之印非可執之爲印，斯乃印之跡耳。天地人物一切萬事之理，皆天主跡也。使欲當之原印而復以印諸物不亦謬乎？». For a paraphrase of this passage, see *David E. Mungello, The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 33.

[44] «Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum», Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 5, resp.

[45] Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, resp.

[46] See Ruggieri's discussion of the *sigillum* in *Michele Ruggieri's* Tianzhu Shilu *(The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, edited by D. Canaris, Leiden, Brill, 2023 (Studies in the History of Christianity in East Asia, 5), p. 193.

[47] «若夫天主造物，則以無而爲有，一令而萬像即出焉。故曰：無量能也，於人大殊矣。且天主之造物也，如硃印之印楮帛，楮帛之印，非可執之爲印，斯乃印之蹟耳。人物之理皆天主蹟也，使欲當之原印，而復以印諸物，不亦謬乎？»,

Similarly, Shang's distinction between God and the traces of His creative activity is a loose paraphrase of another passage found in the *Tianzhu shiyi*[48].

What, therefore, is so Franciscan about Caballero's use of the seal metaphor? Reading the *Tian Ru yin* in light of the *Relatio Sinae Sectarum* reveals its underlying Franciscan exegetic commitments. For Lyra, this verse is read on two levels. On the literal level, it can be understood as emblematizing the light of natural reason or the «impression of the divine light» (*impressio divini luminis*) which inheres in all people insofar as they are made in the image of God. This divine light gives all people the intuitive ability to understand how to behave justly, just as they have an intuitive ability to theorize the first principles of metaphysics, which are «self-evident» (*per se nota*)[49]. Lyra links the passage to Romans 2:14, «Cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis». On a moral level, the divine countenance is understood in a sacramental sense as typologizing the «light of the baptismal grace which is the pledge of glory» (*lumen gratiae baptismalis quae est arra gloriae*). This latter sacramental reading of the verse mirrors Caballero's attempt in the *Tian Ru yin* to interpolate the sacraments of baptism and confession into the Chinese classics.

Yet despite the positive valorization of the divine truths found within Confucian texts, Caballero laments, in the *Relatio Sinae Sectarum* and in other writings, that the Chinese literati scoff at his Christological readings and refuse to accept anything that disagrees with their commentarial tradition. Hence his verdict remains on the whole pessimistic about the utility of accommodation as a strategy of evangelization. If these typologies have failed to convince the Chinese literati, what then is their purpose? Why would Divine Providence impress in the minds of the Chinese literati these seeds of divine truth only for these seeds to be cast among thorns and fail to take root? Ultimately, Caballero concludes, the Chinese were enlightened by Divine Providence so as to provide a moral justification for their condemnation. God provided the Chinese with the insights so that they could

M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, edited by T. Meynard, trans. D. Lancashire – Hu Guozhen, Chestnut Hill, MA, Institute of Jesuit Sources, Boston College, 2016, p. 172.

[48] «吾審各物之性善而理精者，謂天主之迹可也，謂之天主則謬矣。試如見大跡印於路，因驗大人之足曾過于此，不至以其跡爲大人。觀畫之精妙，慕其畫者，曰高手之工，而莫以是爲即畫工。», *ibidem*, p. 182.

[49] For an English translation of this passage, I. Karimies, *Martin Luther's Understanding of Faith and Reality (1513-1521): The Influence of Augustinian Platonism and Illumination in Luther's Thought*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, p. 212.

believe with greater ease, but also to ensure that they would be «without excuse» (*inexcusabiles*) should they fail to convert[50].

The Franciscan grounds of Caballero's pessimism about the soteriological fate of the unconverted Chinese are more clearly stated in his earlier «Resolución de quince dudas tocantes» of 1638 mentioned above. Here Caballero considers the question by appealing to the thought of his illustrious Franciscan forebear, Duns Scotus (1264-1308), a theologian whom Caballero would later seek to defend in a series of four treatises composed between 1641 and 1644 in response to the criticisms made by the Portuguese Jesuit Francisco Rangel (?-1660), a lecturer in the College of Saint Paul in Macao[51]. Following the most subtle doctor, Caballero argues that «the moral goodness of a human act is none other than a full conformity of the due rectitude of an act to its object according to all the things which Right Reason dictates are due to the act in being»; whereas, on the contrary, moral evil (*malitia moralis*) is none other than «the privation of that rectitude due to an act according to right reason» (*quam privatio illius rectitudinis debitae actui secundum rectam rationem*)[52]. In other words, for the Chinese to be morally responsible for their idolatry, it is necesary for their idolatry to violate natural law, and that they must be able to obtain with right reason knowledge of the divine law. Psalm 4:7 (*Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*) is again cited here, along with the Ten Commandments, as Biblical support for Caballero's conviction that such knowledge was available to all peoples, including the Chinese. Hence Caballero's interest in tracing the presence of Christian doctrines in Confucian texts seems motivated not so much by an attempt to valorize the Confucian tradition, but to inculpate the Chinese for having failed to employ their faculties to develop a rigorous monotheism and for having plunged into idolatry.

5. *Conclusions.*

This chapter has sought to show how a detailed reading of Caballero's *Relatio Sinae Sectarum* helps to contextualize Caballero's exegetic commitments. The temptation is to read Caballero's Chinese-language works independently from his Western-language texts and to suggest that he was a sophist who adjusted his argument to suit the needs of his differing audiences: one being his superiors in Europe and the other Chinese bap-

[50] APIE, fondo AFIO, 43-48, fol. 8v.
[51] For this episode, Jiang, *Missionary Rivalry*, pp. 175-179.
[52] BNE, Manoscritos 5930, fol. 92r.

tizands. But there is much continuity between the *Relatio Sinae Sectarum* and the *Tian Ru yin*. In fact, almost all the citations from the Confucian classics in the *Relatio Sinae Sectarum* can also be found in the *Tian Ru yin*, and he largely adheres to the same typological and sacramental reading of these texts. Reading the citations in Latin translations helps us to position better Caballero's reading of the Confucian classics in relation to that of his Jesuit confrères. Caballero was undoubtedly influenced by the Jesuits and may have sighted draft Jesuit translations of the Confucian classics, but it is also most likely that his translations were produced independently. He adopts a more literal approach that seems less informed by the neo-Confucian commentaries and freely draws upon the apocryphal traditions of the Eastern Han which the Jesuits generally avoided in their attempt to configure Confucius as a secular sage. Whereas the Jesuits engaged with the Confucian classics on a rational level, Caballero innovatively fuses the *weishu* corpus with the *prisca theologia*, identifying structural and thematic commonalities between the two traditions. As far as I can see, Caballero was the first European to relate these apocryphal stories about Confucius' birth, and for this reason he made a significant contribution to the development of Western Sinology.

Caballero's interest in the folk traditions and non-official historiography on Confucius reflects the social milieu in which he operated as a China missionary: unlike many of the Jesuits, he generally operated away from the courts, interacting with lower ranked literati and common people, for whom these apocryphal legends had greater purchase. As a Franciscan, he was also formed by the exegetical traditions of his Order, and in the analysis here we have shown how Caballero's typological reading of the Chinese classics was influenced by the typological readings of Scripture that the Franciscan exegete Nicholas of Lyra promoted in his enormously popular Biblical commentaries.

The pessimism with which the *Relatio Sinae Sectarum* concludes about the utility of the Chinese classics makes us question whether Caballero really intended the *Tian Ru yin* as an accommodationist work. In linking passages in Confucian classics to the Christian Scriptures, Caballero does not seem to want to construct a Confucian Christianity but configure Confucianism as a divinely inspired *praeparatio evangelica* that serves to ease the conceptual chasm for the Chinese when dialoguing with missionaries and facilitate their conversion to Christianity. Even though this *praeparatio evangelica* has largely failed to convince the Chinese literati to convert, it still performs an essential role in the economy of Salvation, for it reveals the universality of Divine Justice and inevitable moral culpability of idolatry.

Rodney Lokaj

THE *SINARUM SCIENTIA POLITICO-MORALIS*

The international conference organised by Francesco Borghesi *Missionaries, Languages, East Asia (XVI-XX Century)* held in 2024 at the Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, Bologna, the Acta of which are gathered in this volume, was the perfect occasion for discussing within the broader scholarly community a recent edition of the *Sinarum Scientia Politico-Moralis* composed in China in the 1660s by Prospero Intorcetta (Piazza Armerina, Sicily 1625 – Hangzhou 1696) containing the *Zhongyong* in Chinese, the second book of the Confucian canon, the Jesuit's Latin translation of it and a revised Latin biography of the Chinese philosopher, the *Confucii Vita*. This recent edition came out as *Sinarum Scientia Politico-Moralis La Scienza Politico-Morale dei Cinesi The Political and Moral Views of the Chinese di / by* Prospero Intorcetta, a cura di / edited by Rodney Lokaj e / and Alessandro Tosco, Palermo, Fondazione Federico II Editore, 2021, which, as can be gleaned from the title, presents a modern translation and analysis in both English and Italian of Intorcetta's volume. The aim of the two-man team of scholars, Lokaj, effectively a philologist specialised in medieval and early-modern Latin and Italian, and Tosco, a sinologist, was poised to tease out the virtues and vices of Intorcetta's translation method. The object of philological enquiry here was not the Chinese text that Intorcetta chose to include in his volume and on which he presumably based his own translation, rather, what Intorcetta's Latin text was meant to convey[1]. The Jesuit's primary aim was, after all, to prepare a means by which he might provide Jesuit novices coming from the West with a way of learning the Chinese language in keeping with the most hallowed of Chinese traditions, that is, by reflecting on and learning from the Confucian classics.

[1] For the Chinese text used by Intorcetta, cfr. the second page of the *Ad Lectorem*, where he cites as his source the work by Sishu Jizhu, *Collected Commentaries on the 'Four Books'*. For a modern edition of this version, cfr. Zhu Xi 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四书章句集注, Beijing, Zhonghua shuju 中华书局, 2023, pp. 16-41.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

The result was sophisticated linguistic and cultural transmission at the same time. What the team's philological method discovered, however, (*sed ceteroquin expectandum erat* ...) was that Intorcetta was implicitly, perhaps even unwittingly, working to an agenda.

Lokaj translated Intorcetta's entire work from Latin to both English and Italian whereas Tosco's role, vital in such an endeavour, was to elucidate the Chinese script and provide a modern translation of the *Zhongyong* on which to base comparison and thus tease out Intorcetta's translation method. That Intorcetta was well versed in the Chinese language can be gleaned from the very title page itself in which he transliterated his own name into Chinese characters, 殷鐸澤 (*Yinduoze*), only to add the phonetic transcription *Yn to çe*, flanked in turn by 耶穌會 (*Yesuhui*) and the transcription *IE SU hoei*, the Chinese reference for 'Society of Jesus'. On the *verso* of the first page are listed, arranged on four columns of four names each, the names of the superiors who authorised and oversaw the publication of the work. The sixteen names also bear Chinese characters above them together with the phonetic transcription of each name. The third page shows the Authorisation (*Facultas*) by Felicianus Pacheco, while the fourth page begins the indication *Ad Lectorem* signed by Intorcetta, a sort of *accessus* for the modern European reader. The title of the work is presented on the sixth page, which Intorcetta transcribed as *Chūm Yûm* and translated as *Medium Constanter tenendum*, to which he added the gloss *versio literalis*. Not always strictly *de verbo ad verbum*, as we shall see below, this translation is on the left of each page whereas the original Chinese is on the right. A numbering system was ingeniously added to facilitate cross-referencing between the Latin and Chinese texts where the morphosyntactic parts of the Latin translation that do not reflect the original text are written in a smaller font for ease of identification. In short, perfect didactic material for learning the Chinese language.

The last eight pages, as mentioned above, present the new biography of Confucius, a *Confucii Vita*, based on the one found, plausibly written by Intorcetta himself, in the earlier work *Sapientia Sinica*, based in turn on original sources, which, though not explicitly mentioned can be easily traced back to *The Commentary of Zuo* (*Zuozhuan* 左傳 late fourth century b.C.) and the *Records of the Historian* (*Shiji* 史記) by Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 b.C.). Proper names are conveyed in Chinese characters with the relative phonetic transcription. Part of the agenda to which Intorcetta was working and to which we alluded above can also be detected here. Indeed it becomes rather overt when referring to how Confucian philosophy was actually geared towards accepting, even accommodating, the Christian faith. Intorcetta ever so boldly states:

quid? Quod nostris temporibus haud defuerint e literatorum ordine, qui uel amplexi iam Religionem Christianam, uel huius integritate sanctitateque probe saltem perspecta, non dubitanter affirmarunt, sperari posse, Philosophum suum, siquidem uixisset aetate nostra, primum fuisse futurum qui ad Christi legem transiisset[2].

and why? Because there has been no shortage in our own times of those from the ranks of the learned who, either having embraced the Christian religion or having at least honestly gauged its integrity and sanctity, have affirmed without any hesitation that if their Philosopher [ie. Confucius] had lived in our age, he might plausibly have been the first to convert to Christ's law.

In the last two pages of this section Intorcetta then specifically alludes to Confucian worship and, consequently, to the attention that missionaries should pay when dealing with and referring to the Master so as not to offend the sensibility of the Chinese people. In this way, the Jesuit ideally fits into the historical and social context in which the *Sinarum Scientia Politico-Moralis* was published: the escalation of clashes on the so-called 'rites controversy' and the serious difficulties that the Mission was experiencing in the Kingdom of Heaven.

The team analysing the mammoth effort undertaken by Intorcetta had two primary goals in sight: to deconstruct Intorcetta's Latin and to produce a reader-friendly translation in both Italian and English. The first difficulty was the sheer reading of the text. A far cry indeed from printing traditions in Italy of the same period, such as the Aldine or Giunti cinquecentine and seicentine, not only is our text still printed in Tironian-style abbreviations with numerous integrations and additions by Intorcetta, all of which dutifully left in the brackets that he himself used, but so too does he adopt an entirely idiosyncratic method for transliterating Chinese names of both persons and places. Perhaps an indication, as well, of the very speed with which his typographers in China and Goa respectively worked, it would also seem that Intorcetta had to overcome gross mechanical difficulties just to obtain this printed version of what must have been a massive undertaking. Working with printing presses that may have been somewhat flawed and typographers who were unlikely to have been European, on at least one occasion, for example, is the letter *a* presented as a *u* and, on another, is the letter *u* then upturned to resemble an *n*. Analogously, the letter *t* often looks like an *l* or an *i*, the letters *r* and *e* resemble rather a *t* or *c* respectively, or even vice versa.

The second difficulty was the tradition of Intorcetta studies. The 1672 French translation by Melchisédech Thévenot, though extremely helpful

[2] Cfr. p. 173 in the edition.

on one level, hindered matters on another by introducing incorrect calculations and several errors. The most obvious cases in point are where, for example, he changes Intorcetta's correct indication of the age at which Confucius lost his son, from to sixty-nine to sixty-six, and omits vital information that Intorcetta had rightly included, such as the indication of the reigning monarchs at the time of Confucius' birth, even the very name of Confucius' own mother.

The third and possibly greatest difficulty in my translation of *The Political and Moral Views of the Chinese* regarded the lexis and a related question or series of questions. Within the immense wealth, history and strata of the Latin language, Intorcetta must have asked himself at the very outset what brand of Latin he should choose to convey the founding tenets of a culture that started flowering in the farthest reaches of the Euro-Asian supercontinent at the same time that saw classical Greece first develop Democracy and Rome begin its timid experiment with the Republic. He must also have asked himself how he might forge just the right blend of Latin while remaining true to the greater task at hand, that is, his Mission's ultimate goal, to re-present Confucius as a harbinger, a *vox clamantis in deserto*, paving the way, as it were, for the real Advent, that of Christ. His answer was fundamentally bipartite: while translating the *Zhongyong*, on the one hand, he explained certain, otherwise obscure, passages, omitting others not easily justifiable within his more general paradigm and then adding others still in order not only to embellish but also, and primarily, to orient the Western reader's conclusions. On the other, he took advantage of the linguistic evolution and semantic drift that were the very hallmarks of the neo-Latin of his age. No longer 'merely' the language of liturgy, Petrarch, Salutati, Poggio, Politian *et al*., the seventeenth-century system of international communication had integrated and canonised a type of Latin, neo-Latin, blending together many different types, from classical to Patristic Latin and from medieval to Humanistic, even Latinising certain vernacular traditions. Within this extremely eclectic milieu, it would even seem that Intorcetta specifically kept himself up to date on certain trends in the Latin of his time using veritable expressions *à la mode* hallowed by Aldo Manuzio the younger, thus combining together, here in the *Sinarum Scientia*, classical intertexts as striking and learned as the Horatian «canities»[3] with the gnomic dogmatism of the Old Testament, the enigmatic nature of St. Paul's areopagitic 'unknown god'[4]

[3] Hor., *Od*. 1, 9, 17; 2, 11, 8.
[4] *Act.* 17, 22-3.

with St. Thomas' view of Heaven 'endowing' Nature with specific properties[5], and the exquisitely neo-Latin term, coined out of error but destined to great usage in this very form in the centuries to come, «colimabat» (*scil*. in *Ital*. 'collimare')[6]. The mesh and weave of Intorcetta's Latin, multi-layered and multifarious, is, therefore, rich and varied indeed.

In keeping with his Mission's aim and agenda, Intorcetta obviously insists here furthermore, in both the *The Political and Moral Views of the Chinese* and the *Biography of Confucius*, on presenting Confucianism not as a religion per sé at all, but rather as a way of life, indeed, as an approach *to* life, an ethics based not eschatologically on the spiritual, but pragmatically on the individual and the social in the here and now, as men living and working among other men. Is this why, one might also ask, that, at the very basis of his translation method Intorcetta chose to accompany the exquisitely Confucian concept of 'the Rule' or 'the Way' with «Institutio»? Obviously meant in the broad sense of 'sound education', must we infer that it was because both Latin terms, *Regula* and *Via*, might otherwise have been construed on their own in the specifically Western and monastic semantic sphere, conflated, as this effectively *is*, with organised and often cloistered religiosity? His very insistence on rationality (*Ratio*), furthermore, not to mention its various declensions right throughout, is a direct result of this very stance, but so too is his adversity to the deification of the individual whom Confucianism would otherwise term as 'perfect', almost god-like. Warning his fellow Jesuits about this very point in the *Confucii Vita*, in the *Zongyong* Intorcetta avoids any direct association between the perfect man, Heaven, and Earth, on the one hand, and the Christian Trinitarian concept, on the other, consequently translating such a 'god' with the much vaguer term 'spiritus' or omitting it altogether. In an analogous strategy, though openly using the semantically-charged and historically-complex term 'heavenly Mandate' elsewhere, here, however, he systematically avoids it by substituting it, and I might hasten to add, with a particularly Roman and stoic *vis*, with «virtus» or «imperium». And within his Latin again, he himself the product of an ecclesiastical tradition based not only on the Latin classics themselves but also on the Church Fathers, the paradigm of Western mo-

[5] For the Thomist term «induere», cfr. R. Lokaj – A. Tosco, *Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale*, «Sinestesieonline. Periodico quadrimestrale di studi sulla letteratura e le arti», supplemento della rivista «Sinestesie», IX (gennaio 2020), 28, www.rivistasinestesie.it, pp. 8-26, at p. 22. Cfr. also p. 158, note 12, of the edition.

[6] The term 'collimare' was first used in the sixteenth century based on the erroneous reading of the Latin *conlineare.*

nasticism, the Scholastic tradition, Loyola's *Exercises*, the Italian lyric tradition *et cetera*, as already stated above, is there the recurring difficulty of how exactly one ought to translate technical terms such as 'homo [or 'vir'] perfectus', 'ratio', or 'virtus' in turn into modern Italian and English, terms, incidentally, that would remain polysemous and multi-layered in any context at all, let alone a Chinese-Latin one. Variously translated as 'man of noble character' (Plaks), or more literally as 'uomo perfetto' (Beonio Brocchieri), in his neo-Latin mindset, just to mention one of the many difficulties indeed faced by the modern translator, did Intorcetta intend to present the modifier «perfectus» as static, that is, as 'noble', 'perfect' or 'complete', or rather as dynamic, the past participle of the Latin verb *perficio* meaning 'to perfect', 'to complete', 'to polish'? No idle issue in a treatise based on the metaphor of 'travelling along the Way', Intorcetta incidentally, and no less adroitly, uses this very verb in his preface to the work itself, the *Ad Lectorem*, where the resulting Latin would seem quite specifically geared to maintain its intrinsically dynamic quality, with the necessary conclusion that «perfectus» should tendentially be translated not merely as 'perfect' or 'whole', but as 'fully-perfect*ed*' or 'complet*ed*'.

The many terms and expressions presented in italics in the *Sinarum Scientia Politico-Moralis* are the main differences between the *The Constant Practice of the Just Mean*, as the team has translated it directly from the Chinese original, and this version by Intorcetta. The differences regard not only semantic hue but also, as alluded to above, instances of omission, addition, and amplification. They reveal how paternalistically didactic Intorcetta can be where he seeks to explain to his fellow Westerner who the various interlocutors might have been, what the relationships among them were, when these various kings reigned, the fact that official records were written down on bamboo strips and that the hierarchical arrangement of family members based on 'hair colour' better translated to 'being long in the tooth', that is, 'old' (hence the precious «canities» *ut supra*), and so on. In a word, our italicisation demonstrates the background information that he chooses to provide for his fellow Westerner, which a Chinese person of average learning at the time would probably not have required. In other instances, furthermore, our italicization highlights Intorcetta's attempts at simplifying complex sentence structure and at eliminating apparent confusion such as his clever substitution of 'turtles' with 'whales' (obviously meant in the classically generic sense of *monstra marina*)[7]. Sometimes, however, it points out where

[7] Cfr. p. 129 in the edition.

he simply got it wrong. The expression 'lutes and harps', for example, surprisingly becomes 'cymbals'[8]; 'The Ode', normally remaining 'Oda', on one occasion becomes the more exquisitely Italic «Carmen»[9]; the grammatical subject of a Confucian quote is reported in the masculine and not the feminine[10]; and 'flattery' becomes its terminological opposite, 'disparagement'[11].

It is, however, not only through the lexical choices variously made but also through these very instances of explanation, omission, addition and lapsus that we can perhaps tease out and more clearly identify the underlying agenda and tacit aim to which Intorcetta was working. Undeclared and implicit, perhaps, yet obvious to the more discerning eye, his insistence on 'rational intelligence', for example, rather than on the more generically 'human', as mentioned above, is a case in point, but so too is his emphasis on 'industriousness' or the *vita activa*, rather than simple 'worthiness'. Similarly he uses 'fortitude', a cardinal virtue, in lieu of the more generic 'strength', and often sacrifices the much vaguer notion of 'wisdom' in favour of either 'Prudence', the concrete, cardinal virtue essential to good leadership, or its allotrope, that all-pervading, quintessentially-Christian concept of 'Providence'.

Other times the differences derive less from a conscious Jesuitic aim to proselitise than from Intorcetta's own cultural background, Weltanschauung and condition as a visitor from afar himself to China. In this light, the naive conviction of the 'lesser man' – that he might actually manage to create his own fortune and thus get ahead, the *faber* extolled by Appius Claudius – becomes an offence to the Christian deterministic concept of 'willingly accepting one's lot'; 'Loyalty and empathy' succumb to 'faith and sincerity'; 'a son's devotion' is reduced to blind 'obedience'; 'humanity' is Christianised as 'universal Love'; 'state officials' are simple 'men of learning'; 'he who lives among barbarous nations' is translated with the less personally-offensive term 'foreigner'; and the swan, the metaphorical sacrificial game bird in Confucian thought, a veritable symbol for Confucius himself in the *Vita*, too elegant and hallowed for the Western Intorcetta to bear in such a role, is re-presented as an otherwise inanimate 'target'[12].

Omissio or *reductio* in turn counterbalanced by *amplificatio*, Intorcetta also insists on the difference on which an entire Roman and medieval

[8] Cfr. *ibidem*, p. 79.
[9] Cfr. *ibidem*, p. 143.
[10] Cfr. *ibidem*, p. 151.
[11] Cfr. *ibidem*, p. 103.
[12] Cfr. *ibidem*, p. 77.

legislative tradition had been based, practically absent, however, in Confucian thought, between *homo privatus* and *homo publicus*. In the wake too of a centuries-old tradition of anagogical, transfiguring mountain climbing, from Mt. Tabor to La Verna, from the Mountain of Purgatory to Mont Ventoux, does Intorcetta similarly expand on the Confucian metaphor of 'The Way' by introducing the idea not only of 'getting to its farthest reaches' but also of 'getting to the top'. Not only does this expansion then find its logical, strumentalised development in the modification of Confucian 'transformation' into 'conversion', but so too does Intorcetta's personal interpretation of 'the workings of Heaven', in the unwarranted and unsolicited addition placed at the very end of the work, re-present Confucian thought as being «omnia transcendens»[13], 'able to transcend all things'. In other words, *in extremis* Intorcetta implies yet again that the inscrutable ways of the Holy Spirit can providentially produce a true harbinger of Christian virtues and values so far away from and so long before the Advent of the true 'Son of Heaven', Christ.

In conclusion, as in any other enterprise of this ilk, any imprecision and all errors are obviously entirely of my own doing, the result on my part alone of insufficient *vis et virtus*. It is hoped, however, that, at the very least, the benevolent reader will evince from the six columns of texts provided not only how intrinsically difficult Intorcetta's task actually was, but also, and perhaps more tellingly and poignantly, just how fascinating it must have been as well to be one of the first to construct linguistic bridges between two such diverse systems of thought and culture and, despite that very diversity, thus tie this vast Euro-Asian supercontinent somewhat more closely together.

[13] Cfr. *ibidem*, p. 157.

Andrea Balbo – Simone Mollea

FURTHER OBSERVATIONS ON THE PRESENCE OF WESTERN CLASSICAL AUTHORS IN JESUIT TEXTS RELATED TO CHINA

RICCI'S *XIGUO JIFA* AND THE *PROEMIALIS DECLARATIO* OF THE *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS*

1. *A General Approach to Classical Western Authors in Jesuit Texts With a Case Study from Matteo Ricci.*

1.1. *The Context of This Paper.*

This paper arose within the scope of two projects, SERICA and Classica SERICA. SERICA is an acronym standing for Sino-European Religious Intersections in Central Asia: Interactive Texts and Intelligent Networks. This project was awarded a grant by the Italian University Ministry in the 2019 FISR (Fondo integrativo speciale per la ricerca) Call and included two research groups, one based at the University of Pisa (P.I. C. O. Tommasi, History of Religions) and one at the University of Turin (P.I. A. Balbo, Latin Language and Literature). The project formally concluded in 2021 but continues both in terms of site construction and through the research carried out as part of the 2022 PRIN (Project of National Interest) *Classica Serica*, which is currently ongoing. This initiative aims to further explore the characteristics of the reception of ancient Western authors within the texts written by Jesuit missionaries in the East.

1.2. *Western Classics and the Jesuits.*

I would like to dedicate this brief introductory section to better focusing on this topic, which undoubtedly deserves further examination. Rereading the Latin of the Jesuit Fathers presents a challenge from various perspectives. First and foremost, the Latinist who delves into the writings of the Fathers discovers a language with a multifaceted character, undoubtedly indebted to

We are grateful to Francesco Borghesi and Valentina Bottanelli, organizers of the Bologna Conference from which this paper originated. Philip Barras, Elisa Della Calce, Thierry Meynard, Chiara Tommasi as well as two anonymous referees have provided precious advice on improving this contribution. Nonetheless, the authors are the sole responsible for any mistakes. Part 1 is by Andrea Balbo, part 2 by Simone Mollea.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

the medieval and patristic tradition. It possesses a distinctly Christian connotation, as is to be expected, but at the same time, it is deeply rooted in the heritage of Western classical authors, particularly the Latin ones. In this respect, it is my contention that the role of the *Ratio Studiorum* was crucial: although formally promulgated in its definitive form in 1599, it was already embedded in the customs of the various colleges of the congregation, especially in the Roman College, from the very beginnings of the order. The Jesuits have always been a congregation deeply committed to study, not limited to theology alone. The extraordinary importance of authors such as Cicero, Virgil, the historians, and others has already been highlighted by scholars like R.A. Maryks and Cueva – Byrne – Benda (but see also my works referenced in note 10)[1]. However, it may be worth recalling that the ancient authors were lifelong companions for the young students who, if I may use the metaphor, fed on them, dreamed of them, and thought using their Latin expressions. It would be very difficult, therefore, to imagine a Jesuit Father, trained from childhood in reading Cicero and Virgil (but especially the former, from the perspective of eloquence – see also my works from 2021 and 2022 cited in note 10), not employing terminology, style, and idiomatic expressions derived from classical Latinity in his writings. This was not the case, however, in the translations of Chinese texts, where, as I have already noted[2], the requirement was to translate literally[3]. Instead, it occurred in more expansive texts with different purposes, as is the case with the *Confucius Sinarum Philosophus*' *Proemialis Declaratio*, which will be addressed by my colleague

[1] R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate, Routledge, 2009; *Jesuit Education and the Classics*, edited by E. P. Cueva – S. Byrne – F. Benda, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009. See today also S. Conte *et alii*, *Jesuit Rhetoric across Space and Time: Local and Global Perspectives*, Boston-Leiden, De Gruyter – Brill, 2026.

[2] A. Balbo, *Classics, Latin and Greek Authors in the «Proemialis declaratio» of «Confucius Sinarum Philosophus» (1687). Atti del convegno Global Latin. Testi latini d'America e d'Asia fra Medioevo e prima età moderna,* «Itineraria», XIX (2020), pp. 153-172 (esp. pp. 156-158).

[3] As we read in a short passage of the introduction to *Ta Hio/Daxue*, «Latinam huius operis versionem esse ad litteram, quaeque numeris suis distincta, phrasi, et textui Sinico, necnon characteri (qui seorsim imprimatur) ordinique ad amussim respondet. In reliquis vero est explanatio interpretum, et praecipue Cham Colai, Magistri Regii» («Note that the Latin version of this work is done literally. Distinguished by his numbers, it corresponds exactly to the Chinese text, structure and order, but without the Chinese characters (which will be published separately). Other parts refer to the explanations of the interpreters, especially by the Chief Grad Secretary and Imperial Instructor Zhang [Zhang Juzheng]», tr. Meynard). As we can see, Couplet opts for a literal translation that tries to follow, in the first place, the sequence and order of the Chinese text. Yet, at the same time, he pays attention to the rhetorical sequence and to the Chinese characters.

Simone Mollea in the second part of this paper. The language of the Jesuit Fathers is rhythmic, balanced, and marked by a certain *concinnitas*, which does not precisely replicate the Ciceronian style but is clearly inspired by it, as we will also seek to demonstrate in future works.

1.3. *A Case Study from the* Xiguo Jifa.

At the same time, beyond the echoes in the language of Latin texts, the cultural presence of Western classics is also clearly evident in the texts written in Chinese by the missionaries. In the *Xiguo Jifa* 西國記法, the treatise on Western mnemonic techniques that Ricci composed in 1596[4] and that was published only after 1625, when Alfonso Vagnone gave his *nihil obstat* and Manuel Dias Jr his *imprimatur*[5], and which aimed at explaining to the Chinese the techniques for memorizing characters – techniques in which Ricci demonstrated extraordinary expertise by applying methods rooted in Jesuit schools and the ancient traditions of Aristotle, the *Rhetorica ad Herennium*, and Cicero – references to classical *exempla* are numerous and include famous passages of Western classics. In the second chapter, dedicated to the methods of applying the technique, the so-called mnemonic method using images is described. This refers to the art of associating a concept or thought with an image in an ordered sequence, so that it can be recalled by mentally retracing the mental depiction of the location used.

As is well known, the method is described in the *Rhetorica ad Herennium* (3.28-39)[6], in Cicero's *De Oratore* (2.350-361)[7] and in Quintilian's *In-*

[4] On this book Matteo Ricci SJ, *Il castello della memoria*. *Xiguo Jifa* 西國記法 *(La mnemotecnica occidentale) e la sua applicazione allo studio dei caratteri cinesi*, a cura di C. Piccinini, prefazione di A. Lavagnino, Milano, Guerini e Associati, 2016, M. Lackner, *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung "Xiguo jifa". Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1986, S. Jin, *The Encounter of Image and* xiang *(象) in Matteo Ricci's Western Art of Memory (Xiguo Jifa, 1596)*, in *Premodern Experience of the Natural World in Translation,* edited by K. Krause – M. Auxent – D. Well, New York, Routledge, 2022, pp. 111-128, A. Hosne, *Matteo Ricci's Occidental method of memory (Xi guo ji fa) (1596): Untranslatable images of a classical art of memory in Ming China*, «Journal of early modern history», 22 (2018), 3, pp. 137-154, J. Ahn, *On* Xiguo Jifa *of Matteo Ricci (1552-1610*), «The Journal of Greco Roman Studies», 56 (2017), 3, pp. 99-120.

[5] See https://www.arts.kuleuven.be/chinese-studies/english/cct/database/index.php/Detail/objects/2954 (03/2026).

[6] Cfr. G. Calboli, Cornifici seu incerti auctoris *Rhetorica ad Herennium*, vol. 2, *Commento, bibliografia e indici,* Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, pp. 622-624.

[7] Cfr. Cicero, *De oratore libri tres, Buch 2, 291-367*, edited by A. D. Leeman – H. Pinkster – J. Wisse, Heidelberg, Winter, 1996, pp. 64-86.

stitutio Oratoria (11.2)[8]. It seems quite natural that the Jesuit Father would draw on the Simonides example, which is foundational to the entire tradition of Western memory arts[9]. However, it is particularly interesting to observe how he engages with the text. In particular, I would like to focus on one related to the famous episode of Simonides of Ceos. Here are the passages from Ricci's c.2 and from Cicero:

古西诗伯西末泥德尝与亲友聚饮一室，宾主甚众，忽出户外，其堂随为迅风摧崩，饮众悉压而死，其尸畜粉，家人莫能辨识。西末泥德因忆亲友坐次行列，乃一一记而别之，因悟记法，□创此遗世焉。

A Western poet, the noble Simonides, was one day dining with relatives and friends in a hall. The guests were numerous. Stepping out of the hall briefly, it was suddenly struck by a violent wind and collapsed. All the diners were crushed to death, and their bodies were so pulverized that none of their relatives could identify them. Simonides, however, remembered the order in which his relatives and friends had been seated and was thus able to recall and identify them one by one. In this way, he intuited the method of mnemonics, which he created and passed down to posterity.

Gratiamque habeo Simonidi illi Cio, quem primum ferunt artem memoriae protulisse. Dicunt enim, cum cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei, quod pactus esset, pro illo carmine daturum; reliquum a suis Tyndaridis, quos aeque laudasset, peteret, si ei videretur. Paulo post esse ferunt nuntiatum Simonidi, ut prodiret; iuvenis stare ad ianuam duo quosdam, qui eum magno opere evocarent; surrexisse illum, prodisse, vidisse neminem: hoc interim spatio conclave illud, ubi epularetur Scopas, concidisse; ea ruina ipsum cum cognatis oppressum suis interisse: quos cum humare vellent sui neque possent obtritos internoscere ullo modo, Simonides dicitur ex eo, quod meminisset quo eorum loco quisque cubuisset, demonstrator unius cuiusque sepeliendi fuisse; hac tum re admonitus invenisse fertur ordinem esse maxime, qui memoriae lumen adferret.

(*De oratore* II, 351-352)

And I am grateful to the famous Simonides of Ceos, who, as people say, first invented an art of memory. For they relate, that when Simonides was at Crannon in Thessaly, at an entertainment given by Scopas, a man of rank and fortune, and had recited a poem which he had composed in his praise, in which, for the sake of embellishment, after the manner of the poets, there were many particulars introduced concerning

[8] Cfr. Quintilien, *Institution oratoire, livres X-XI*, éd. par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 352-358.

[9] Cfr. F. A. Yates, *The art of memory*, London, Routledge and Kegan, 1966, Chapter 1.

Castor and Pollux, Scopas told Simonides, with extraordinary meanness, that he would pay him half the sum which he had agreed to give for the poem, and that he might ask the remainder, if he thought proper, from his Tyndaridae, to whom he had given an equal share of praise. A short time later, they say that a message was brought in to Simonides, asking him to go out, as two youths were waiting at the gate who earnestly wished him to meet with them; so he arose, went forth, and found nobody. In the meantime the hall in which Scopas was feasting fell down, and he himself, and his company, were overwhelmed and buried in the ruins; and when their friends wanted to inter their remains, but could not possibly distinguish one from another, so much crushed were the bodies, Simonides is said, from his recollection of the place in which each had sat, to have given sufficient directions for their burial. Prompted by this occurrence, he is reported to have discovered, that it is chiefly order that gives strength to memory. (trans. J. Watson)

My friend and colleague Jaewon Ahn has recently sought to highlight the intermediate sources used by Ricci and his dialogue with other works, such as those of Soarez or Romberch's *Congestorium*, as well as Pliny the Elder. I refer to his work for several useful observations. However, what I wish to emphasize is something else. The passage is clearly drawn from Cicero, as all commentators have noted, but what are the fundamental differences?

a. The name of Cicero is absent, which is not surprising but rather confirms Ricci's method of merging Western sources as if they were voices of a unified wisdom, as can also be seen in the *De amicitia*;
b. Ricci simplifies the text by omitting the names of Scopas, the city of Crannon, and the two divine figures, Castor and Pollux, which are present in Cicero's account. What matters here is the concept, not the original philological details, but only what is retained by memory itself to teach the technique;
c. similarly, the removal of these references allows Ricci to avoid illustrating the mythological-religious elements of Cicero's narrative and to downplay the host's lack of courtesy, which could have undermined the quality of the example;
d. the detail of the wind is not present in Cicero, but it provides an explicit physical reason for the collapse that dispels any speculation of another kind;
e. finally, this simplification enables Ricci to avoid invoking mythological figures that would have required explanations to prevent them from being seen as contradictory to Christianity.

In conclusion, Ricci essentially adopts the beginning and end of the anecdote narrated by Cicero, focusing directly on the goal of using this example to demonstrate the effectiveness of the technique. We are thus dealing

with an adaptation of his notions to serve the persuasive aims of the text, following a rhetorical principle that is common but always effective.

2. *Why Western Classical Authors in the* Proemialis Declaratio *of the* Confucius Sinarum Philosophus*?*

The increasing interest in the study of the presence of Western ancient authors in Jesuit works on, or translations of, Confucian texts is particularly true when it comes to the *Confucius Sinarum Philosophus*, the Latin translation of three of the Four Confucian Books by which the Jesuits Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, François de Rougemont and Christian Wolfgang Henriques Herdtrich began to favour the spread of Confucianism in modern Europe[10]. But while these studies have primarily focused on matters of style or on the presence of just single Western authors, the aim of this paper is to try to understand what criteria or what purposes informed the authors' overall selection and use of Western classical authors in the *Proemialis Declaratio*, that is, the long introduction that precedes the Latin translations of Confucian texts and clarifies the aims of the translations themselves. In doing this, I will follow Golvers' appeal to try to know «more about the Jesuits' *praxis of quoting and inserting* 'foreign' passages in their new compositions», at the same time restricting and expanding on this aim[11]. On the one hand, in fact, I shall focus on one single piece of writing and on western authors only; on the other hand, however, I will pay attention not only to quotations but

[10] Cfr. N. Golvers, *Reading Classical Latin Authors in the Jesuit Mission in China: Seventeenth to Eighteenth Centuries*, in *Receptions of Greek and Roman Antiquity in East Asia*, edited by A.-B. Renger – X. Fan, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 68-70; Balbo, *Classics, Latin and Greek*, pp. 153-172; Id., *Some thoughts on the importance of Cicero in the* Confucius Sinarum Philosophus *Tongsŏ munmyŏng kyoryu. Chijunghae-esŏ T'aep'yŏngyang-kkaji kŭrigo tasi Chijunghae-ro*, Seoul, Somang ch'ulp'ansa, 2021, pp. 177-192; Id., *The* Epistula praefatoria *of the* Confucius Sinarum Philosohus*: a Rhetorical Analysis in Search of Cicero and Seneca*, in *Empire and Politics in the Eastern and Western Civilizations,* edited by A. Balbo – J. Ahn – K. Kim, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022, pp. 42-52; A. Balbo – E. Della Calce – S. Mollea, *Towards an Unusual* speculum principis? *Virtues in the* Confucius Sinarum Philosophus's Proemialis Declaratio, «Scripta Classica Israelica», 42 (2023), pp. 19-39; S. Mollea, *The Difficult Search for Seneca the Younger in the* Confucius Sinarum Philosophus, in *Along the Silk Roads, Between Western and Eastern Asia*, edited by A. Balbo – C. O. Tommasi, Berlin-Boston, De Gruyter, 2026, pp. 215-222; E. Della Calce, *Cicerone nel* Confucius Sinarum Philosophus *(1687). Discussione di alcuni casi emblematici tra filosofia, religione e morale*, «Ciceroniana online», 8 (2024), 1, pp. 277-308.

[11] N. Golvers, *Libraries of Western Learning for China. Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca. 1650-1750)*, vol. 3, *Of Books and Readers*, Leuven, Ferdinand Verbiest Instituten KULeuven, 2015, p. 524.

also to the sole mention of the names of such authors. What will emerge, in short, is an extension and evolution of Gnilka's theory of the 'right use' of pagan authors by the early Church Fathers, something which, in relation to China, has already been observed by other scholars with different texts[12]. In his monograph, in fact, Gnilka stressed that the Church Fathers resorted to pagan sources and quoted them with three main, that is right, aims:

1. «The weapons that the pagans possessed should be taken from them and turned against themselves. The true thoughts and beautiful forms, those fragments of divine wisdom, should be used to destroy the edifice of falsehood and idolatry. That is the polemical purpose.
2. The familiar thoughts and forms should also serve to win people over to the new religion, as the Apostle attempted in Athens. That is the missionary purpose.
3. All that is good and beautiful, which humans create, belongs to God as the Creator of humankind. Therefore, the treasures of pagan culture must be made useful for the purpose of worshiping and glorifying God. That is the theocentric purpose»[13].

We will see that the *Proemialis Declaratio* of the *Confucius Sinarum Philosophus*, although it does not always pursue these same specific goals, nevertheless aims at analogous practical, concrete ends in quoting ancient Western sources.

The ancient western authors explicitly mentioned or cited in the *Proemialis Declaratio* are 18. Of these only six are Christian (Ambrose, Augustine, Basil, Jerome, John Chrysostom, and Lactantius), while twelve are pagan (Aristotle, Cicero, Epictetus, Hesiod, Homer, Plato, Plutarch, Pythagoras, Seneca, Socrates, Trismegistus, and Varro). By contrast, however, the most cited is the Christian Lactantius (six times), followed by the pagan Cicero (five times) and two other Christian, Augustine and Jerome (four times each)[14]. As for the literary genre, they are all cited with regard to what they wrote about philosophical and/or religious topics, also in the case of poets.

[12] Cfr. C. Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co Ag Verlag, 1984; C. O. Tommasi, *Epictetus in the Forbidden City. Accommodation and Resilience in Matteo Ricci's 'Twenty-five paragraphs'*, «Itineraria», 19 (2020), pp. 73-104. For further bibliographical references cfr. *ibidem*, p. 75 note 4.

[13] Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ,* p. 16, translated from German.

[14] It is perhaps worth noting that, among Western classical authors, editions of works by Cicero, Augustine and Lactantius were the most spread in Jesuit Missions in China: cfr. Golvers, *Libraries of Western Learning for China*, pp. 25-26; Golvers, *Reading*, pp. 60-61.

To delve into it, a list of Western philosophers is cited quite early in the *Proemialis Declaratio*, when its author declares the main aim of translating Confucian texts into Latin. Despite the already mentioned result of spreading Confucianism in Europe, this was apparently not the reason why four Jesuits devoted much effort to translate Chinese texts into Latin. Quite on the contrary, on pages XIII-XIV of the first part of the *Proemialis Declaratio*, the author says that the translations of these Confucian texts are aimed at other Jesuits who are about to set for China so as to provide them with weapons through which they could win over the Chinese's favour and, possibly, succeed in converting them to Christianity. After all, the author goes on to explain, it would be pointless if these translations were meant for European audiences, since Europe already neglects its glorious ancient philosophers and no doubt would *a fortiori* neglect Confucius:

His ergo de causis lucubrationem hanc nostram luci publicae damus, non ut Europaeis hominibus Sapientiam Sinicam ostentemus, sed ut consultum foret Missionum Orientalium Candidatis, ut arma subministrarentur militibus, quibus istae gentes, Duce Christo et auspice, vinci a vobis non modo possent, sed etiam gauderent; ut escas haberent in promptu piscatores hominum, quibus inescati Sinae in retia agerentur; ut denique sacri negotiatores iis instruerentur mercibus, quibus istas nationes vehementer capi et delectari usus centum et amplius annorum nos docuit. Et vero in Europa illa, ubi iam Socrates, et Platones, ubi Senecae, Plutarchi prope viluerunt, an speremus fieri posse ut plausum referat Sinicus noster Epictetus?

For these reasons, we now relinquish our painstaking study to the light of public scrutiny, not to display Chinese Wisdom to Europeans, but as a counsel for the candidates to the Oriental Missions. Through those weapons supplied to the soldiers [of Christ], not only could the Chinese people be conquered, under the lead and guidance of Christ, but they also would rejoice [in being conquered]. This way, those fishermen of men might have a fresh bait to attract the almost sated Chinese into the nets. Finally, those "sacred traders" would know what goods to show them, by which those nations could be vigorously caught and held captivated, as one hundred years and more of experience has taught us. Truly, in Europe herself, where Socrates and Plato have already become worthless, and where Seneca and Plutarch are also at the point of becoming worthless, how can we hope that our Chinese Epictetus should draw applause? (trans. Meynard, slightly adapted)

Interestingly, Confucius is called a *Sinicus Epictetus*, probably because «Epictetus' concise style, characterized by short aphoristic sentences, was particularly close to that of Confucius' *Analects*»[15]. Apart from that, how-

[15] Tommasi, *Epictetus*, p. 80. Tommasi's words, referred to Matteo Ricci's translation of Epictetus' *Encheiridion* into Chinese, may well apply to this passage of the *Proemialis Decla-*

ever, it is clear that the names of some of the most famous ancient western philosophers are mentioned with illustrative purpose, as the plural *Socrates*, *Platones*, *Senecae* and *Plutarchi* emphasizes further. It is their mention and the comparison of Confucius with them at the beginning of the *Proemialis Declaratio* that makes immediately clear to the reader the category in which Confucius belongs.

On other occasions, however, the name of a Western, famous author can serve a more precise purpose. Take Plato, for instance. In the first chapter of the second part of the *Proemialis Declaratio*, Couplet is very accurate in warning his readers against the risks posed by Neo-Confucianism. Among these, atheism seems to take pride of place. And while Plato was previously used as antonomasia, to indicate the summit of ancient Western philosophy, when it comes to atheism and to the nature of the *Datounao*[16], which Modern Interpreters deny to be material and regard as spiritual and the *ratio* of everything, the same Plato embodies those philosophers who have a good, right conception of God (P. LVIII: *Platones subinde aliquos audire te credas, aliosve Philosophos haudquaquam male sentientes de Deo*)[17]. The allusion to Plato's doctrine of the ideas undoubtedly makes it far easier for a Western reader to grasp the content of Couplet's discussion of the *Datounao*.

A little later on, on the same page of the *Proemialis Declaratio*, when the issue at stake is still atheism to which Neo-Confucianism can lead, the aim underlying the presence of Western authors becomes clearer, for in this circumstance Couplet resorts to a quotation and not just a mention:

iure merito censemus pestiferam esse doctrinam ipsorum quaeque ad formalem quoque Atheismum deducat, politicos praesertim illos et carnales homines: Adeoque ab Evangelico praecone rationum armis ac telis quam acerrime, uti semper factum, oppugnandos esse novatores istos, et vel ex ipsismet ipsorum Commentariis adeo inter se pugnantibus, errorum suorum convinci posse, et quemadmodum Lactantius di-

ratio of the *Confucius Sinarum Philosophus*. If then Couplet, by calling Confucius a *Sinicus Epictetus*, intentionally alludes to Ricci's work, we do not know. On the singular features of Ricci's translation – indeed rework – of Epictetus' *Encheiridion* cfr. C. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheiridion*, «Gregorianum», 56 (1975), 3, pp. 551-557.

[16] For an overview cfr. T. Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, p. 162 note 33.

[17] Cfr. also *Proemialis Declaratio*, p. LXXVII: «nam et inter Aegyptios Trismegistus, et apud Graecos Socrates, Pythagoras, Plato, Epictetus; et apud Latinos, Varro, Tullius, Seneca aliique Philosophi de Deo multa recte senserunt, atque scripserunt» («Indeed, there was Trismegistus among the Egyptians; Socrates, Pythagoras, Plato and Epictetus among the Greeks; and among the Romans, Varro, Cicero, Seneca and other Philosophers, who thought and wrote correctly about God», trans. Meynard).

cebat a nullo Ciceronem, quam ab ipso Cicerone vehementius posse refutari, ita nec hos novatores a nullis certius, quam a seipsis refutari posse.

On account of this we rightly judge that their [*scil.* of the Modern Interpreters] teaching is destructive, leading to formal Atheism, especially among wordly and sensual people. Any herald of the Gospel should fiercely attack the innovators, with the weapons and spears of reasoned argument. He should expose their mistakes from their own commentaries, which contradict each other. Just as Lactantius said that Cicero was the only person who could effectively refute Cicero, similarly, these innovators could most surely be proven wrong by themselves. (trans. Meynard)

Here the names of two most quoted Western authors in the *Proemialis Declaratio*, Lactantius and Cicero, appear together. Couplet ultimately claims that Neo-Confucianism ends up contradicting itself and that finding such contradictions is the best way to prove its weaknesses. To add authority to his assertion as well as to make his discourse clearer, Couplet quotes almost *verbatim* Lactantius' *Divine Institutiones* II, 9, 3 (*Nec enim ab ullo poterit Cicero, quam a Cicerone vehementius refutari*). The joint mention of two Western *auctoritates* has the result of doubling the authority of Couplet's claim itself. Given Cicero's undisputed *auctoritas*, the best way of countering him is to resort to his own words and writings, and this in turn is maintained by another man whose authority is undisputed, Lactantius. Couplet's message becomes therefore clear and strong: since Neo-Confucianism seems to enjoy much success and widespread appeal in his day, the best way to try to counter it is to find contradictions within its own thinking. In doing this, therefore, Couplet takes in the Church Fathers' principle of countering pagans by resorting to their own weapons, as illustrated by Gnilka[18]. Granted, the future candidates to Eastern Missions for which these introduction and translations are thought will have understood the weight of Lactantius' quotation much more easily than the single issues of Neo-Confucianism in themselves.

On other occasions, then, ancient Western authors are mentioned and interchanged with mythological figures in order to make Couplet's argumentation stronger by opposition. In Chapter 7, p. LXXXIII of the second part of the *Proemialis Declaratio*, titled *Argumentis aliis atque aliis confirmatur veri Dei apud Sinas notitiam extitisse* (More Proofs that the Chinese Knew the True God), Couplet's aim is to stress the antiquity of Chinese religious texts as well as their being far from the pagan traditions which characterized Greek and Roman antiquity. Not content to name Hesiod and

[18] Cfr. Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ*, p. 16.

Homer, he pairs them with Orpheus, the mythological figure traditionally associated with music and poetry and regarded as the oldest poet (*vetustissimus poetarum*, according to the words of Lactantius in the passage of the *Divinae Institutiones* to which Couplet refers):

Et de illis quidem aliarum gentium superstitionibus, deque ipsarum prisca religione constat ex primis litterarum cuiusque gentis monumentis ex Orpheo, inquam, et primis Poetarum Hesiodo, Homero, etc. qui et ipsi (uti idem Lactantius ait) multo ante natum Philosophiae nomen fuerunt, et habiti sunt sapientes, et tamen tam inepta de Deo Deorumque generationibus figmenta et fabulas protulerunt; de Sinarum vero Prisca Religione habemus qui scripserunt bis mille et amplius ante Christum annis, hoc est multo antequam Orpheus aliive Scriptores prodiissent in lucem?

From the ancient literature and the historical records of all the other countries [except China], there is something clear concerning their superstitions and their primitive religion: with Lactantius, I should say that all the famous men, starting from Orpheus and the first poets, like Hesiod and Homer, all existed before the name of Philosophy was invented. Though they were taken for sages, they nevertheless made up very silly fictions and stories about God and the births of gods. However, concerning the primitive religion of the Chinese, we have people writing more than two thousand years before Christ, long before Orpheus and the other [Greek] writers had appeared.

While the names of Hesiod and Homer make it immediately clear to any Western reader of some learning what Couplet is alluding to, yet again the mention of Lactantius (*Divinae Institutiones* I, 5, as observed by Meynard)[19] adds authority to his claim. Orpheus, on the other hand, had already been mentioned earlier on in the *Proemialis Declaratio*, on p. xviii, and for the usual reason of making a parallel between China and the West – on this occasion, Fuxi, the founder of the Chinese people, is considered a 'second Orpheus', with all the aura of antiquity and prestige it entails.

Further examples could be given, as Elisa Della Calce will soon do in a paper which should corroborate, and expand on, my discourse from another perspective, that of Named-entity recognition (NER). Meanwhile, it is my contention that the conclusion of the *Proemialis Declaratio* itself (p. cxiii) helps the reader to understand that quotation from Western classical authors were used with the aim I have tried to sketched out in this contribution:

Accessit illa quoque ratio, quod in illorum potissimum gratiam haec scribantur, qui huc aliquando venturi sunt annuntiandae veritatis causa, quos equidem nolimus, tali imbutos suspicione huc venire: praeterquam enim quod a vero sit aliena, hoc insuper trahit incommodi, quod exarmet Christi militem prorsus apposito validoque

[19] Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 196 note 8.

telo, quo possit feliciter sane, vel cultores falsorum Numinum, vel nullius cultores Numinis aggredi, atque eodem, Christo semper duce et auspice, expugnare. Ad haec placuit persequi res nostrates simul et Sinicas narrando, explanando, controvertendo: Narramus enim primos conatus et industrias illorum, qui lucem Evangelicam in hasce terras intulerunt: Agimus de scientia gentis et morali et politica: Recensemus libros Classicos et praecipua quaeque litterarum monumenta, tam vetera, quam nova, sectas item partim patrias partim exteras, sed iam inquilinas, commemoramus: Philosophiam quoque naturalem, quadantenus explanamus ex Ye kim, sive libro mutationum vetustissimo, quae omnia perspicacibus Europaeorum ingeniis discutienda relinquimus: Ad extremum copiose disputamus cuiusmodi rerum omnium principium constituerint aetatis, tum Priscae, tum posterioris litterati; qui scilicet cognoverint aliquando verum Numen, quo id nomine significarint, quamdiu haec notitia veraque Religio viguisse censeri queat.

There is another reason: these things were mostly written for the sake of those who will one day come here to announce the Truth, and we do not wish them to be imbued with such a suspicion, for, besides being contrary to truth, this brings additional inconvenience: it distracts the soldier of Christ from his intended and valid aim, by which he can successfully attack the people who worship false gods or none, and vanquish them, under the leadership and the auspices of Christ. Also, it was fitting to pursue together our own matters and the matters of the Chinese, by telling, explaining and opposing. We have told indeed the first efforts and industry of those who brought the light of the Gospel into those lands. We have talked about the moral and political science of this people. We have reviewed the Classics and the most important records, old and new, of their literature. We have mentioned the sects, some local and others which have made their home here. We have explained to some extent the natural philosophy of the oldest book, the *Book of Changes*, or *Yijing*. We have left other things for the sharp intelligence of Europeans. Finally, we have discussed at length what principle of things was established by the literati of the ancient age and of the later ages; whom of them at one point knew of the true God; by what name they called him; how long the knowledge of God and the true religion have flourished. (trans. Meynard)

As well as reiterating the main reasons and addressees of the translations contained in the *Confucius Sinarum Philosophus*, this conclusion stresses the importance of «telling, explaining and opposing» (*narrando, explanando, controvertendo*) Chinese matters along with Western, Christian ones. It becomes therefore clear that the presence of Western literary authors, quotations and examples when the focus of the discourse is instead on the Chinese side is aimed at conveying a better explanation of the Eastern world, at times by parallelism, at times by opposition. Briefly, we have ascertained that Gnilka's theory, shortly introduced at the beginning of this second part of the paper, broadly applies to the *Proemialis Declaratio* of the *Confucius*

Sinarum Philosophus too. Furthermore, as obvious as it may appear, the Jesuits' use not only of Western pagan, but also of early Christian sources in the same practical, right way early Christian authors had used pagan ones, somehow testifies to the recursive character of Gnilka's principle.

Thierry Meynard

CONFLICTING INTERPRETATIONS ON CONFUCIANISM BY THE EARLY JESUITS IN CHINA

1. *Introduction.*

Confucianism is a major tradition in East-Asia, and we shall investigate here how the Jesuits in China interpreted it within the span of one hundred years. What Confucian texts did they study? What methods did they use? What conclusion did they draw? We shall first examine why Jesuits in Japan did not pay special attention to Confucianism, emphasizing the limitations of their accommodation to local culture. Then, we shall explain the choice for Confucius at the very beginning of the China mission, and how this choice was quickly challenged. Here we discuss four Jesuit authors, and analyze the different ways they expressed commonalities or oppositions between Christian thought and Confucianism. Though the China mission upheld its choice for Confucianism, internal debates forced the Jesuits to investigate more deeply the philological, philosophical, historical and theological dimensions of Confucianism.

2. *The Precedent of Japan.*

In 1549, forty years before the first Jesuit residence in China, the Jesuit mission had already started in Japan, adopting a new missionary approach which was further developed in China. The mastermind behind this new approach was Alessandro Valignano (1539-1606), the Jesuit Visitor for all Asia, who reported directly to the Superior General in Rome[1]. While Spain and Portugal had imposed, through military conquest, its political, cultural and religious institutions in many parts of the world, Valignano recognized that another method of evangelization was needed in Japan, requesting the Jesuits to learn language and culture with some depth, so they could engage

[1] Concerning Valignano, see *Alessandro Valignano S.I., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, edited by A. Tamburello, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

in discussion with the political and religious elite. Today it is diversely called accommodation, indigenization, or inculturation.

Valignano went quite far in adopting Japanese customs, but Asian thought presented a much greater challenge due to its rich and sophisticated literature on many topics. Making things more difficult for the missionaries, Japan did not have an established canon of classics recognized by all, like the Four Books and the Five Classics in China.

The strength and limitation of the Jesuit method are clearly seen in the *Japanese catechism* (1586), a manual for religious instructions in eight lecture[2]. The first six lectures are devoted to a systematic refutation of the false teachings of Buddhism and to an explanation of the correct teachings of Christianity concerning God, human soul, paradise, etc. In the first lecture, Valignano uses the four scholastic causes to analyze the Buddhist philosophy, concluding that its first principle of things (*rerum primum principium*) is not an efficient and transcendental cause, but only a principle immanent to things themselves which «is wise and yet knows nothing; lives in supreme repose and cares nothing for what goes on in the world»[3]. From this it is deduced that the Japanese are pantheistic, and only by correcting their misconceptions could they accept the existence of God and ultimately Christianity.

Another important scheme of interpretation is the double teaching of the Japanese. According to Valignano, their pantheistic thinking leads to atheism, but the elites do not dare to proclaim openly nihilism and use words with a double meaning: an exoteric and religious meaning for the common people (Pure Land), and an esoteric and nihilistic meaning for the initiates (Zen)[4]. The Jesuit theory of the double–teaching could reconcile into one common frame practices so different as worshipping Buddhist statues and seated meditation. The exoteric teaching was rejected as being idolatrous, and the esoteric teaching as atheistic, but the Jesuits saw the greatest danger in the latter, as hiding inside practices religious only in appareance[5].

[2] A. Valignano, *Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae japonenses confutantur* [*Catechismus japonensis*], Olyssiponae [Lisbon], Antonius Riberius, 1586.

[3] J. F. Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, translated from German by J. J. Coyne, Saint Louis, Jesuit Sources, 1980, vol. 2, pp. 67-89, here p. 74.

[4] U. App, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Tokyo, UniversityMedia, 2012, pp. 61-75.

[5] T. Meynard, *Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth Century Europe*, «Buddhist-Christian Studies», 31 (2011), pp. 3-23.

3. *Adoption of Ancient Confucianism by Ruggieri.*

Jesuits arrived in Macao in 1560, and were mostly involved in serving the local Portuguese population. Valignano arranged Michele Ruggieri (1543-1607) and Matteo Ricci (1552-1610) to establish the first residence at Zhaoqing 肇慶, in Guangdong Province, in 1583. It is sometimes said that Ruggieri was promoting an accommodation to Buddhism, and later Ricci changed it for an accommodation to Confucianism[6]. In fact, in the *True Record of the Lord of Heaven* (*Tianzhu shilu* 天主實錄), Ruggieri expressed very clearly his rejection of Buddha, the sutras and the doctrine of transmigration[7]. Based on the experience of the Japan mission, Ruggieri understood Buddhism as incompatible with Christianity.

The connection of Ruggieri to Confucianism needs to be freshly evaluated. The Spanish Augustinian priest Julián Zarco Cuevas (1887-1936) discovered in El Escorial what he calls «the first European translation of the philosopher Confucius», and in 1921, he published the Spanish translations, but Zarco admits knowing nothing about the author, Miguel Rogiero[8]. In 2018, the Escorial document was published for the first time; the Spanish text was edited with critical annotations, and the composition and sources of the document were analyzed[9]. As it can be reconstructed, Ruggieri between 1584 and 1588 translated in China the Four Books (except

[6] Ruggieri adopted the Buddhist robe only at the suggestion of Chinese officials. See Huiyu Wang 王慧宇 – D. Canaris, *The life of Michele Ruggieri*, in *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, edited by D. Canaris, Leiden, Brill, 2023, p. 51. In his *True Record of the Lord of Heaven*, Ruggieri presents himself as *senglü* 僧侶 (monk) from India, since this is social marker easy to understand, which distinguishes him from the Portuguese merchants. For recent papers on Ruggieri's activities in China, see C. Burnett, *Humanism and the Jesuit Mission to China II: A Poetic Biography of Michele Ruggieri, the First Superior of the Jesuit Mission in the Far East*, in *New Perspectives in Global Latin: Second Conference on Latin as a Vehicle of Cultural Exchange Beyond Europe*, edited by E. Della Calce – P. Mocella – S. Mollea, Berlin, De Gruyter, 2025, pp. 135-160; M. Carloni – Xie Mingguang, *Michele Ruggieri (1543-1607), S.J., and the Latin Poem on His Missions in China*, *ibidem*, pp. 91-134.

[7] M. Ruggieri 羅明堅, *Xin bian Xizhu guo tian zhu shi lu* 新編西竺國天主實錄, in *Chinese Christian texts from the Roman archives of the Society of Jesus*, edited by N. Standaert – A. Dudink, Taipei, Ricci Institute, 2002, vol. 1, pp. 1-80.

[8] P. Julián Zarco, *Libro de la moral de la China, el cual llaman Los Cuatro Libros, traducidos del original al castellano*, «La Ciudad de Dios», CXXVI (1921), pp. 285-296, 332-347, 527-541; CXXVII, pp. 42-53.

[9] M. Ruggieri, *La filosofía moral de Confucio, la primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, edited by T. Meynard – R. Villasante, Madrid, Mensajaro – Sal Terrae – Comillas, 2018.

the *Mencius*), and brought to Europe a Latin draft. While in Madrid, he was asked by Philip II (r. 1580-1598) to give an account about China, and among the documents prepared, he made a Spanish translation of the *Daxue*, *Zhongyong* and the first *juan* (two first chapters) of the *Lunyu*. In 1591-1592, he completed in Rome his Latin translation[10].

Ruggieri translated many comments from the Song philosopher Zhu Xi (1130-1200), providing the first Western hermeneutics of key concepts of Confucianism. Concerning *mingde* 明德 (what human beings receive from heaven, 人之所得乎天), Ruggieri adopted Zhu Xi's interpretation as referring to human nature, expressing it as natural light (*lumbre natural*), and suggesting that the ethical teaching is founded on an epistemology reminiscent of the doctrine of the intellectual illumination in the Western tradition, a doctrine running from Platonism to Augustinianism and scholasticism.

For the Confucian classics, human reason comes from heaven or human nature, but Ruggieri detects further an ancient natural religion. For him, Confucius is a «philosopher» (*filósofo*), who could understand, through reason, the existence of supernatural realities like God (*tian*) and spirits or angels (*guishen*). Concerning Shangdi, Ruggieri translates the beginning of *Zhongyong* 19 (郊社之禮，所以事上帝也) as «there are rituals that they offer to heaven and earth, which they call the superior king» (*Ay ritos de los sacrificios que offrecen al cielo y a la tierra a quien llaman soberano Rey*). Here, «superior king» refers to a divine ruler.

Also, *Zhongyong* 33 quotes some words addressed to Wu Wang 武王, translated by Ruggieri as: «I gave a great light to King Wu» (*Yo di gran lumbre al Rey Vuguano*; 予怀明德). Who is the «I» speaking to King Wu? The *Zhongyong* is not explicit, and according to the *Shijing*, this was Di 帝, translated by Ruggieri as «king of heaven» (*rey del Cielo*).

4. *Confucian Christianity by Ricci.*

The first extant letter in which Ricci mentioned his own translation of the *Four Books* is dated 10 December 1593, and he stated also in a letter dated 15 November 1594, that he planned to put the translations in good form before sending them to Rome. In the letters of this period of 1593-1594, Ricci expressed clearly his project of translating the *Four Books*: he wanted to

[10] Compared to the perfectly clean and well-preserved Spanish translation of El Escorial, the Latin translation in Rome was for the personal use of Ruggieri, with corrections and abbreviations. The document is in very bad shape, with the ink having pierced through, and many holes in the paper.

quote them in the new 'catechism' he was preparing (i.e. the *True Meaning of the Lord of Heaven*, or *Tianzhu shiyi* 天主實義). Ricci mentioned again in a letter dated August 14, 1599, that he had made a translation of the *Four Books* five years earlier, and that a copy was sent to Japan, but not to Europe. Ricci never mentioned Ruggieri's translations, but since the two were living together in Zhaoqing, Ricci for sure knew about them, and they probably discussed about them. When Ruggieri left for Europe in 1588, he took it with him the Latin translations of the Four Books. Ricci inherited many interpretations put forward by Ruggieri. First, Confucianism is compatible with Christianity, while Buddhism is not. Second, Confucius is a philosopher, mostly concerned with moral philosophy. Third, a natural religion is found in the Confucian classics: through human reason, ancient Chinese had a true knowledge about the existence of God and supernatural beings, and also pay respect to them.

Ricci had the opportunity to deepen his knowledge of Confucianism through his contacts with Qu Taisu 瞿太素 (1549-1611) in Shaoguan 韶關, Zhang Huang 章潢 (1527-1608) in Nanchang 南昌, Wang Honghui 王弘誨 (1542-1615) and Jiao Hong 焦竑 (1540-1620) in Nanjing, Li Zhizao 李之澡 (1565-1630) and Xu Guangqi 徐光启 (1562-1633) in Beijing – the last two converted to Christianity. Some of those literati were followers of the School of mind of Wang Yangming (1472-1529), and Ricci's rejection of Zhu Xi and his call to return to the original Confucius were surely attractive to them, but less attractive to them was Ricci's radical rejection of Buddhism.

Ricci corrected some wrong understandings of Ruggieri (for example concerning the *guishen*), expanded his knowledge to the Five Classics, and systematized his understanding of Confucianism. The systematization can be clearly seen in his famous list of twelve occurrences of the term Shangdi in the second chapter of the *True Meaning of the Lord of Heaven*, which allows him to state his axiom: «Shangdi and God are different in name only» (上帝與天主，特異以名也)[11]. This axiom has been often misunderstood. Ricci does not claim an identity between the two, but a commonality affirming that the ancient Chinese had reached though reason a philosophical understanding of God as the origin of all and directing all, but this does not exhaust the Christian mystery of God who revealed Himself as Trinitarian and incarnated in Jesus-Christ.

[11] M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, edited by T. Meynard, Boston, Institute of Jesuit Sources, 2016, p. 100.

Also, Ricci stressed the radical rupture brought by Song Confucianism, supposedly contaminated by Buddhism. In fact, Ricci did not spend much time studying Song Confucianism. In the second chapter of the *True Meaning of the Lord of Heaven*, he mentions briefly the commentary by Zhu Xi of Zhou Dunyi's *Explanation of the Diagram of the Supreme Ultimate*, or *Taiji tushuo* 太極圖說, and he announces his project to write a book discussing about it, but apparently he never wrote it. He adopts a method similar to the *Japanese Catechism* of Valignano, analyzing from the point of view of Aristotelian causes the neo-Confucian concepts of *li* 理 and *taiji* 太極, and showing that those concepts lack true transcendence, and cannot represent the first principle of all. Especially problematic is Ricci's interpretation of *qi* 氣 as being a material element[12].

Ricci's view of ancient China is not exclusively monotheistic, because he notices that ancient Chinese «revere other spirits, but they do not give to the spirits as much power as they give to the Lord of Heaven»[13]. This points toward the second commonality emphasized by Ricci, between the angels and the *guishen*. In the fourth chapter of the *True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci rejects Zhu Xi's creative interpretation of the *guishen* as contractions and expansion of *qi*, which Ricci understands wrongly as material forces. Based on the Five Classics, he shows instead that the *guishen* are spiritual beings which are not bound by matter, and which, like angels in scholastic thought, direct things.

The third commonality is between the human soul and the Chinese *hun*, or *linghun* 靈魂. Since the Jesuits were sent to save the souls, it was important to tell people they have a soul. In his *True Record of the Lord of Heaven*, Ruggieri had made use of the Chinese anthropological notions of *hun* 魂 and *po* 魄: while alive, human beings are constituted of *hun* and *po*, but at death, the two are dissociated, with *po* going down, and *hun* going up. To express the immortality of the soul, Ruggieri translated the notion of intellective soul as *hunling* 魂靈. In Chapter 3 of the *True Meaning of the*

[12] *Li* is usually translated as principle, pattern or order. In the neo-Confucianism of the Song dynasty, it refers to the underlying structure and rationality that governs the universe, human nature, and moral conduct. *Qi* refers to the vital force or material energy that constitutes all things. Taiji, or the Supreme Ultimate, represents the ultimate source and principle of all existence, unifying the complementary forces of yin and yang and serving as the foundation of the cosmos.

[13] Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Cristianità nella Cina*, edited by P. Corradini, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 94: «Solo riverisce il Cielo e la terra o il Re del Cielo (...) Riverisce anco altri spiriti, ma non gli danno tanto potere quanto danno al signore del Cielo».

Lord of Heaven, Ricci laments that the literati of this time do not believe in life after death, and he copies the passage by Ruggieri, changing slightly the Chinese name of the intellective soul for *linghun*靈魂; this makes the intellective soul a spiritual *hun*, which is imperishable. This constitutes a great departure from the original meaning of *hun*, which was traditionally considered to disappear after two generations, but could live longer in the case of sages. Same as for the *guishen*, Ricci provides evidence from the classics showing that ancient Chinese believed in the immortality of the human soul[14].

We need to say a few words about the rituals to the ancestors and to Confucius which became later the object of the Rites Controversy. Ricci progressively discovered the importance of rites in Chinese society as intrinsic elements of what Erik Zürcher (1928-2008) called a cultural and political imperative[15]. In *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci recognizes that the rituals towards the ancestors were originally legitimate displays of affection, but later turned into idolatry[16]. Similarly, nothing is asked from Confucius during the sacrifice, and therefore it is not a real sacrifice[17]. As Paul Rule says, «Ricci recognized that many aspects of Confucianism were ambiguous; that they could be, and were, interpreted in various ways, some perfectly compatible with basic Christian doctrines, others less so; so the Jesuits should seek to identify their teachings with Confucianism, "interpreting in our favor anything which he (Confucius) left ambiguous in his writings"»[18]. This generous principle of hermeneutics allows Ricci to approve the rituals to the ancestors and Confucius as devoid of any superstition, and performed purely out of disinterested feelings.

[14] Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, pp. 143-145.

[15] E. Zürcher, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris, Julliard, 1990.

[16] In the same work, Ricci seems to legitimate in ancient China much more than a display of affection, mentioning Pan Geng 盤庚 who four hundred years after the death of King Tang «still sacrificed to him, still feared him, and still believed he could send down calamities and misfortune as a warning to him and as an encouragement to the people»; Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, p. 143. In fact, Ricci mentioned this story of the *Book of documents* not so much to approve this particular ritual but to prove that ancient Chinese believed that the intellective soul does not perish after death.

[17] Ricci, *Della entrata*, p. 97: «Gli offriscono animali morti e altre cose da mangiare con molta solennità per aggradirgli la buona doctrina che gli lasciò ne' suoi libri, per mezzo de' quali conseguittero i loro magistrati e gradi, senza anco recitargli nessuna oratione né chiedergli nessuna cosa, como dicessimo de' loto morti».

[18] P. A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Brompton, ATF Press, 2021, p. 40.

Ricci considered the Chinese rites as compatible with Christianity, but by prudence, he did not allow Chinese Catholics to perform them. After twenty years of missionary activity, in a letter dated 12 December 1605 to his brother Antonio-Maria, Ricci writes that in the past he did not consider important to use Chinese rites, and therefore there was little result, but since he has begun using the Chinese rites which are compatible with Christian doctrine, the literati completely changed their attitude and were now flocking in the Jesuit residence[19]. Ricci does not mention the kinds of rites, but the letter shows that he was already using more indigenized expressions of the Christian faith. Also, on 15 February 1609, in a letter to Francesco Pasio (1554-1612), Visitor for Japan and China, Ricci mentions eight points for the future of the mission, with Number 7 stating that, thanks to their books and participation to rituals (*cortesie*), the Jesuits have gained the fame of wise and virtuous men[20].

5. *Total Rejection of the Ancient and Modern Confucianism by Longobardo.*

The Confucian Christianity established by Ricci was followed by most Jesuits. Despite a persecution around 1616-1620, Ricci's method proved quite successful in attracting literati to the new faith, but it received its greatest challenge from the Jesuits themselves. Just after Ricci's death, some had complained about his too generous interpretation of Confucianism which mixed the pure Christian faith with idolatry and even atheism.

The Portuguese Jesuit João Rodrigues (1561-1633) played an important role in the controversy. While he was in Japan, he had studied closely Chinese language, history and thought, and he extended the double teaching discussed above to include Confucianism. Accordingly, the teaching of Confucius appears religious at the surface level, but in fact it is atheistic at its core. Rodrigues was expelled from Japan in 1610 due to his involvement in commercial activities, and he spent the rest of his life in Macao, making some visits to mainland. He launched a fierce attack against Ricci's accommodation to Confucianism. Most of his writings are not extant, but in a letter dated 22 January 1616 to Mutio Vitelleschi (1563-1645), Superior General of the Jesuits (1615-1645), he pointed out with great confidence: «Until I entered China, our Fathers of China knew practically nothing about this and about the speculative doctrine. They knew only about the

[19] Li Madou (Ricci), *Li Madou shuxinji*, trans. by Wen Zheng – E. Menegon, Beijing, Commercial Press, 2018, p. 349.

[20] Matteo Ricci, *Lettere*, edited by F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 2001, p. 519.

civil and popular doctrine, for there was nobody to explain it to them and enlighten them»[21].

Longobardo, who had already his own doubts, was convinced by Rodrigues, and wrote in his *Resposta* a very systematic refutation of the three terms Shangdi, *guishen* and *linghun* that Ricci had adopted to form the backbone of his Confucian Christianity[22]. Longobardo analyzed five passages attributed to Confucius which seemingly indicate that he was concealing his nihilistic thinking. Needless to say, this accusation of concealing the truth is hardly consistent with Confucius' emphasis on sincerity (*cheng* 誠) and the rectification of names (*zhengming* 正名).

Instead of a supposed rupture with ancient Confucianism, as claimed by Ricci, Longobardo holds there is a continuous teaching running up to Song and Ming dynasties. Therefore, he does not investigate the ancient categories of Shangdi, *guishen* and *hun* from the standpoint of their original meaning in the Four Books and the Five Classics, as Ruggieri and Ricci did, but he operates a conceptual shift by which he evaluates the Neo-Confucian concepts of *tian*, *li*, *taiji*, and *qi*, which are themselves evaluated against Aristotelian and scholastic concepts.

Longobardo draws mostly from the *Compendium on Principle and Nature*, or *Xingli daquan* 性理大全 (1415), and especially from the section on Shao Yong 邵雍 (1011-1077). This one describes two dimensions of reality, one abstract, based on numbers and symbols, called Anterior Heaven (*xiantian* 先天), and one concrete, the physical and human world, called Posterior Heaven (*houtian* 後天). Also, Shao Yong holds that the ultimate origin and unity of all is encompassed in *li*, and therefore, it seems that *li* corresponds to the philosophical notion of God as the universal cause of the universe. But Longobardo strives to show that all the symbols, numbers and concepts used by Shao Yong refer in fact to a material principle devoid of spiritual substance, immanent like the prime matter of the Presocratics. For Longobardo, Shao Yong's material monism represents the true thought of China starting from Confucius, and he concludes that Confucius and the ancient Chinese were all atheistic.

Concerning *guishen*, Longobardo disapproves Ricci's opinion that they are independent substances obeying God, but he interprets them as devoid of substance, intelligence and will, and ultimately absorbed into the same

[21] M. Cooper, *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, New York, Weatherhill, 1974, pp. 56-66.

[22] N. Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over* Shangdi, Tianshen *and* Linghun, edited by T. Meynard – D. Canaris, Singapore, Palgrave Macmillan, 2021.

material principle of *li*. Concerning the human soul, Longobardo stresses that after death *hun* and *po* «completely lose the being which they had before»[23], and therefore, immortality is not attached to a person but to the two entities of heaven and earth.

Concerning the Chinese rites, Longobardo translates quite extensively a short section called «About rituals and spirits» (*Lun jisi shenzhi* 論祭祀神祇) in *juan* 28 of the *Xingli daquan*. He presents the rationalistic explanation of the rituals based on the continuum of *qi* between the one who practices the rituals and their ancestors, especially during the ritual in the hall of ancestors, but he leaves aside more sophisticated explanations like the mutual influence (*ganying* 感應). Also, he selected quotes by Zhang Zai 張載 (1020-1077), Zhu Xi, Chen Beixi 陳北溪 (1156-1223) and Zhu Gongqian 朱公遷 (Yuan dynasty), expressing their opposition to supernatural beliefs and exhibiting their moralistic explanation of the rituals to mountains, waters, and ancestors. For example, Longobardo infers from Zhu Gongqian the existence of two spirits: besides the rational spirits as understood by the philosophers, there are also civil spirits endowed with life, intelligence and will, but the literati understand them only metaphorically, for the good governance of the country. Ricci had stated that the Chinese practicing the rituals did not expect anything in return, meaning that they were not superstitious. But for Longobardo, the literati do not expect anything because they are atheistic, and the rites become even more outrageous because used as a deceit. Longobardo's focus is not the Chinese rites, but already we can see that his analysis implied their rejection.

Who was correct in understanding Confucianism, Ricci or Longobardo? In fact, the two started from different theological and philosophical premises. Ricci was imbued with the humanistic spirit of Renaissance embracing the *prisca theologia*, and with the Thomistic trust in the power of reason to know something of God, so he could perceive in the Confucian classics an authentical human experience opened to transcendence. In contrast, Longobardo was systematically applying scholastic categories to read Chinese philosophy, and due to his personal scruples and his Augustinian pessimism on the power of human reason, he understood Confucianism as atheistic. What is striking is that Longobardo went deeper than Ricci in his understanding of Song philosophy, but he reached extreme conclusions with negative consequences for the dialogue. On the contrary, Ricci's knowledge of Confucianism was limited mostly to the Four Books and Five

[23] *Ibidem*, p. 171.

Classics, but he drew innovative interpretations which renewed Confucianism into a new direction, and he successfully opened the dialogue with Chinese intellectuals.

6. *Debates in Canton and the Historical Transmission of Monotheism by Couplet.*

As we have seen above, the China Jesuits started to investigate Confucianism since the 1580s, and they discussed among themselves divergent interpretations since the 1610s. The divergence of views was managed and regulated by the Vice-Province of China, the Jesuit Visitor in Macao, and the Superior General in Rome. With the arrival of the Dominican and Franciscan friars in China in the 1630s, the divergence of views could not be managed within the Jesuit order, and the involvement of Rome was needed.

The controversy between the Jesuits and the friars concerned at the beginning the allowance for the Chinese Christians to perform rituals to the ancestors and Confucius. The Rites Controversy was essentially a theological debate among the missionaries, involving also a power struggle between the religious congregations themselves, and between the religious congregations and the Congregation of the Propagation of the Faith in Rome. The controversy had also social and political consequences in China, and progressively the Christian and non-Christian literati and even the emperor got involved. From a sinological point of view, the Rites Controversy allowed a thorough investigation of classics like the *Book of rites* (*Liji* 禮記), and its commentary by Chen Hao 陳澔 (1260-1341), of official documents like the *Collected Statutes of the Ming Dynasty* (*Daming huidian*大明會典, 1393-1587), and of local practices documented in different regions of China. The crux of the question was whether those rites are civil (and therefore permissible) or religious (and therefore superstitious and forbidden). As we saw above, Ricci after a long and careful experience had allowed their practice among the Chinese Christians because he did not see any incompatibility, and because its acceptation was greatly beneficial to the social insertion of Christianity. Longobardo did not reject the rites because they were practiced as superstitions by the common people, but mostly because the literati were using them as a pretense of religion.

During the five years of the Canton exile (1666-1671), more than twenty missionaries of three religious congregations (Jesuit, Dominican and Franciscan) discussed intensively the missionary policy. Regarding Confucianism, three items top the agenda: Rites Controversy, the Four Books and the

Transmission theory[24]. Our focus here is on the Jesuit interpretations on Confucianism, but we need to briefly mention the role of the friars. When they arrived in China, the Jesuits had basically solved the Terms Controversy, and the friars were completely unaware of the discussions on Shangdi, *guishen* and *linghun*. Therefore, they accepted those terms as the Chinese equivalents for God, angels and soul, accepting also Ricci's view of ancient Confucianism as monotheism. However, the friars could not accept the Chinese rites. In 1645, they obtained from Rome a decree forbidding their use, though the Jesuits obtained in 1656 another decree allowing them.

In Shandong, the Spanish Franciscan Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) discovered the original of Longobardo's *Resposta* which he translated into Latin in 1662, sending both the Portuguese original and the Latin translation to Rome. At that stage, Caballero understood Longobardo's view of Confucianism as materialistic atheism, as a supplementary reason for forbidding the Chinese Christians to perform the traditional rites. It is only in Canton that Caballero accepted Longobardo's view that the ancient Chinese had never known the true God, and therefore he came to reject the use of Shangdi or *tian* for God to avoid confirming the Chinese into their errors. Moreover, Caballero profoundly transformed his view on the Chinese rites. Longobardo had blamed the literati not for being idolatrous but atheistic since they were allowing, for political purpose, the common people to practice religious rituals that the literati themselves did not believe in. According to this interpretation, the Chinese rituals fall in the category of political or civil rituals, at least in the case of the literati. Longobardo's interpretation of the rituals as political or civil is quite similar to the position of Martino Martini (1614-1661), but for Longobardo the rituals were playing a negative function as instruments of deceit, while Martini assigned to them a positive function in terms of genuine expressions of respect. In contrast, Caballero continued to argue in Canton that the rituals were not political but religious. Through Longobardo's view that heaven, Shangdi and *guishen* refer to material principles, Caballero deduced that the literati, by worshipping heaven, Shangdi and *guishen*, were in reality worshipping the materialistic principle of *taiji* or *li*, so that the literati were idolatrous and superstitious, same as the common people[25]. Under this unified interpreta-

[24] T. Meynard, *Missionary Writings During the Canton Exile (1666-1671): Controversies on the Inculturation of the Catholic Church*, «Cowrie: Comparative and World Literature», 295 (2024), 1, pp. 4-33.

[25] Caballero, *Tratado que se remitió al mui R[everen]do P[adr]e Luís de Gama de la Comp[añi]a de Jesús, Visitator de la Provincias de Japón y China de la misma Compañia, sobre*

tion, Caballero forcefully rejected Confucianism in its double dimension of materialistic philosophy and idolatrous worship.

Besides Caballero, the Spanish Dominican Domingo Navarrete (1618-1689) was a strong opponent to the Chinese rites. He translated passages of the *Da Ming huidian* to show the superstitious nature of the *Jiding* 祭丁 ritual to Confucius[26]. Though Navarrete translated Longobardo's *Resposta* into Spanish, he did not embrace Longobardo's rejection of ancient Confucianism, showing instead his appreciation for the moral teaching of Confucius.

In response to Caballero and Navarrete, the Italian Jesuits Prospero Intorcetta (1625-1696) and Francesco Brancati (1607-1671), and the French Jesuit Jacques Le Faure (1613-1675) wrote about the rituals to the ancestors and Confucius as free from any superstition and idolatry, and thus as compatible with Christianity[27]. Interestingly, they were all reading the same texts and observing similar practices, but reaching opposite conclusions.

We may ask whether the Jesuits were correct in representing the rituals as completely secular, or did they desacralize a ritual which was by essence religious? Or inversely, did the Dominicans and Franciscans represent faithfully a religious sacrifice, or did they transform a secular ritual into a religious one? In fact, texts and local practices helped the missionaries understanding better the rites, but they could not directly answer the question whether the rituals are religious or civil, because the mode of presence of the spirit of Confucius and the ancestors, symbolic or real, during the ritual was never a debated question in China, and the issue remained largely undetermined and ambiguous. For Christians thinking within the categories of real versus symbolic presence, of civil versus religious rituals, the question of the mode of presence of the spirits was difficult to avoid because the answer would determine the norm to adopt towards the rites. Ricci had recognized the

alguns puntos tocantes a esta misión de la gran China, 9 April 1668: Archives Propaganda Fide, SRC Indie Orientali e Cina, vol. 1: ff. 272r-299r.

[26] D. Navarrete, *Informe al R. P. Feliciano Pacheco, Vice-Provincial de la Misión de China, de la Compañia de Jesus, sobre si el culto que los Letrados deste Reyno dán á su maestro el Confucio es supersitioso, ó no*, 8 March 1668; BNF, ms. Espagnol 409: ff. 121r-129v.

[27] P. Intorcetta, *Apologetica disputatio de Officiis et Ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri Sui, et progenitorum suorum vita functorum*, 4 August 1668; BNF, Espagnol 409: ff. 193r-209v, 214r-242v. Francesco Brancati, *Responsio apologetica de Sinensium ritibus politicis ad R. P. Dominicum Navarrete ordinis Praedicatorum*; ms. BVE Fondo Gesuitico 1250/5: ff. 349r-494v, 1 June 1669. Jacques Le Faure, *Compendiaria responsio ad dubitationes a R.P. Fr. Dominico Navarrete propositas seu Brevis synopsis de cultu sinico Confucii ac mortuorum*, 21 March 1669; Archives jésuites de Vanves, ms. GBro 104: 25r-37v.

ambiguity on this matter but took a stance in allowing the rites. After him, missionaries on both sides failed to understand that the question they were raising was new for the Chinese tradition, and that forcing a definitive answer was somehow artificial.

The second item of discussions in Canton concerns the Four Books. All the Jesuit missionaries in Canton agreed that the teaching of Confucius contained in the Four Books was essentially moral and compatible with Christian faith. In 1662, the Portuguese Jesuit Inácio da Costa (1603-1666), with the help of Intorcetta as editor, had already produced the *Sapientia sinica*, which includes the *Daxue*, the first half of the *Lunyu*, and a biography of Confucius. In Canton, Intorcetta completed his translation of the *Zhongyong*, entitled *Sinarum scientia politico-moralis* (1667-1669). In those two works, da Costa and Intorcetta interpreted some passages of the Four Books as showing Confucius not only as a moral philosopher but also a believer in God, continuing the interpretation set up by Ruggieri and Ricci. To this, Navarrete strongly objected, affirming that Confucius knew nothing of God, and he also challenged the Jesuits about the accuracy of their translation[28]. To remedy this, Intorcetta and other Jesuits in Canton decided to translate not only the classical text but also the commentaries of the Grand Secretary Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582). In many instances, Zhang Juzheng followed Zhu Xi, but there are distinctive features which attracted the Jesuits. Putting aside the metaphysical explanations of Zhu Xi in terms of *li*, Zhang stressed, like Dong Zhongshu 董仲舒, «the law of mutual interaction between heaven and human beings» (*ganyingzhili* 感應之理), with heaven rewarding the good and punishing the evil[29]. The Jesuits picked up also from Zhang the importance of the «respect toward heaven alone» (*jingtian eryi* 敬天而已). The collective efforts of the Jesuits resulted in the publication in Paris of the *Confucius Sinarum Philosophus* (1687).

The third item under discussions was the Transmission theory. Very early on, Diego de Pantoja (1571-1618) had explained in his *Renlei yuanshi* 人類原始 (*Origin of humanity*, 1610) that all human beings came from Adam, and some of his descendants later migrated to China[30]. Later the Jesuits attempted to find in Chinese historical records some traces of this transmission, and this opened the rich field of historical research for the Jesuits,

[28] See J. S. Cummins, *A question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, Scholar Press, 1993, p. 248.

[29] See T. Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius,* Boston, Brill, 2015, pp. 36-39.

[30] D. de Pantoja 龐迪我, *Pang zi yi quan*龐子遺詮, *Chinese Christian texts from the Roman archives of the Society of Jesus*, Taipei, Ricci Institute, 2002, vol. 2, pp. 221-252.

which is also closely associated to the Confucian discourse. In his *Sinicae historia decas prima* (Munich, 1658), Martini noticed that Chinese history recorded a nine-years flood corresponding in time to the Biblical flood. Furthermore, he accepted the authority of a pre-deluvian history in China, but without providing any explanation to reconcile it with the Christian belief in the universal deluge which was said to have destroyed all mankind except Noah and his family[31].

Pantoja and Martini presupposed that the Noahic faith was transmitted to the Chinese, but the Japanese mission and later Longobardo promoted a very different account, affirming instead the propagation of idolatry and atheism to the East. When Longobardo's report appeared again in Canton, Intorcetta and Couplet presented, in the second part of the preface of the *Confucius sinarum philosophus*, further evidence for the transmission of Noahic faith to China. Since the natural theology set up by Ruggieri and Ricci had failed to convince the opponents, they intended to prove the monotheism of ancient China through historical contacts. They provided a few evidences indicating that Fuxi 伏羲, the founder of the Chinese nation, is none other than Sem, one of the three sons of Noah[32]. Accordingly, Fuxi transmitted to China his knowledge about creation and the Creator, about the first human beings as enjoying long lives, about the beginnings of agricultural civilization. With the passing of time, an erasure of memory happened: the Chinese forgot about the Biblical origin of their nation, considering many things and events as indigenous, like the Great Flood[33]. All the rulers still followed the worship established by Fuxi, offering regular sacrifices to Shangdi. Like Solomon but much before him, the Yellow emperor, Huangdi 黃帝, built a temple, «perhaps the first temple of the world», and as recorded in the *Book of documents*, «more than two hundred years before Abraham, the emperor Shun prayed several times, through holocausts and sacrifices, to the Supreme Emperor», «and one hundred years before Moses, Cheng Tang 成湯 the pious emperor and founder of the Shang dynasty,

[31] M. Martini, *Sinicae Historiae Decas Prima*, Munich, Wagner, 1668; *Histoire de la Chine*, traduit par L.-A. Le Peletier, Paris, Barbin & Seneuze, 1692, p. 63.

[32] Ph. Couplet, *Proof of the flood*, in *Confucius sinarum philosophus*, edited and translated by T. Meynard, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, pp. 184-186. Official histories started with Huangdi, but the Jesuits drew from unofficial histories which started with Fuxi; see N. Standaert, *Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources*, «EASTM», 35 (2012), pp. 11-88.

[33] Ph. Couplet, *Tabula chronologica monarchies sinicae juxta cyclos annorum LX*, Paris, 1686, p. VI-VII.

dedicated himself as a sacrificial victim for the salvation of the people»[34]. As supporting evidence, Intorcetta and Couplet translated a passage of the harangue of Cheng Tang before his death[35].

Against Rodrigues and Longobardo, Intorcetta and Couplet explained further that, due to its isolation from other nations for thousands of years, China had preserved its original monotheism until Buddhism came[36]. Also against Longobardo who had rejected Shangdi on account of the atheistic philosophy of Song, Intorcetta and Couplet argued that the Song philosophers could not subdue the true meaning of Shangdi, as it can be seen in the almost uncorrupted interpretations of the ancient texts by Zhang Juzheng, Qiu Jun 邱濬 (1418-1495) and Zhang Nai 張鼐 (1572-1630).

The Transmission Theory was probably the most difficult to accept. All the Jesuits in Canton agreed on the legitimacy of the Confucian rites and classics, but the historical transmission of an original revelation to the Chinese before Abraham and Moses was based on conjectures and hypothesis. Against Intorcetta and Couplet, Caballero and Navarrete explicitly rejected the Transmission Theory, denying that the ancient Chinese knew the true God[37].

7. *Conclusion.*

The first encounter with Confucianism by the Jesuit missionaries started with Ruggieri in the 1580s, and not with Ricci as previously believed. Ruggieri described Confucius as a philosopher, and Confucianism as a moral philosophy, with clear indications of the ancient faith in Shangdi and in *guishen*, though his interpretation was not always coherent. Later, Ricci systematized the monotheistic reading of the Four Books, and extended it to the Five Classics, interpreting Shangdi as God, *guishen* as angels, and *linghun* as immortal soul, but rejecting the key concepts of Song Confucianism of *taiji*, *li* and *qi*, though he had not read much the Song philosophers. Ricci's Confucian Christianity was built on the narrow basis of the ancient classics, and he failed to address mainstream Song philosophy. Longobardo was the first to engage in a deeper analysis of Song philosophy,

[34] Couplet, *Proof from authentic Chinese books that there was no exchange with other nations*, in *Confucius sinarum philosophus*, p. 182.

[35] *Shujing*, Guming 顧命; Couplet, *Knowledge of the True God*, in *Confucius sinarum philosophus*, pp. 190-191.

[36] Couplet, *Proof of the flood*, in *Confucius sinarum philosophus*, p. 187.

[37] Caballero, *Ap[p]endix succinta praedictam materiam doctrinae Sinarum*, 8 February 1667; IRFA, AMEP Chine 417: ff. 89-133.

but he reached extreme conclusions, rejecting the whole of Confucianism as materialism and atheism. Moving beyond the hermeneutics of the Confucian classics by Ricci and beyond the interpretation of the philosophy of the Song by Longobardo, Intorcetta and Couplet adopted an historical approach to prove from Chinese history that the monotheism of ancient China was transmitted to China by the descendants of Noah. In this first one hundred years, Jesuits engaged with Confucianism as a way for Christianity to be better inserted into Chinese culture and society. Though Christianity failed to change China in any significant way, it was enriched. Ironically, the Jesuits were more successful as reversed missionaries, exporting to Europe many ideas from China, especially Confucianism.

Chiara Ombretta Tommasi

TIBETAN GEOGRAPHY AND CUSTOMS IN ATHANASIUS KIRCHER'S *CHINA ILLUSTRATA*

In his veritable *opus magnum*, Kircher addresses different aspects of China – its culture and customs, religions, architecture, geography, calligraphy, and so on. Yet when approaching this work, we encounter a lavish – if not outright cumbersome – accumulation of details, presented in the guise of digressions one following another, in full accordance with the late-Renaissance and baroque technique known as *farrago*, which, in Kircher's case, reaches previously unattained heights[1]. Mainly, but not exclusively, centered on China, the work was meant to convey to Europe information on the Far East derived from first-hand accounts of other Jesuits who had visited those lands. We can say it did, in fact, succeed in its aim, for the work was almost immediately translated into the major European languages and therefore contributed to a better, yet at times imperfect or imprecise, knowledge of those exotic lands[2]. *China Il-*

[1] The following considerations arise from the present writer's research aimed at preparing a commented version of Kircher's monumental *China Illustrata* (1667), which is expected – *si vita suppeditet* – to appear next year in the *Documenta Orientalia* collection, published by Pacini (Pisa) and directed by Andrea Balbo, Francesco Stella and Chiara Ombretta Tommasi. The series is one of the outcomes of the SERICA project, funded by the Italian Ministry of University and Research in the framework of the FISR 2019 actions. It aims at presenting Latin texts dealing with Eastern Asia edited with translation and notes: see https://www.pacinieditore.it/categoria/aree/saggistica/documenta-orientalia/.

[2] For a general description of the work, see the present writer's considerations: C. O. Tommasi, *Note sulla* China Illustrata *di Athanasius Kircher: tra premesse teoriche, visione idealizzata e conoscenza scientifica dell'Asia*, «Civiltà e Religioni», IX (2023), pp. 63-84, with further bibliographic references. Citations from Kircher's Latin text derive from the printed edition (Apud Jacobum a Meurs, Amstelodami, 1667), and the corresponding English translation is that provided by C. D. Van Tuyl (Muskogee, 1986). J. Marx, *Au pays de l'idole Manipe. Images du Tibet dans* La Chine illustrée *(1670) d'Athanase Kircher*, koregos.org/fr/jacques-marx-pays-idole-manipe-tibet-du-pere-athanase-kircher/ (03/2026), provides not only a detailed analysis of the sections we are going to deal with in the present essay, but offers a precise and insightful contextualisation of Kircher's penchant for images and visual culture, in full accordance with Baroque tastes and sensibilities (on the same theme, see also P. v. Wyss-Giacosa, *Investigating religion visually. On*

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

lustrata is characterized by a strong encyclopaedic impulse, blended, so to say, with the Jesuitic *élan* to spread the Christian faith everywhere – an ambition which, however, fails to be systematic and consistent, though such criticism may be overly harsh and does not fully do justice to Kircher's erudition.

Just to provide a brief outline of its contents, alongside the description of idolatrous practices, such as those of Buddhism or Hinduism, as well as the natural and architectural wonders of China, or the semi-legendary journeys of saints of the past, including an interpretation of Confucius as *priscus theologus*, Kircher presents an attempt to link hieroglyphic writing to Chinese ideograms, in keeping with the prevailing interpretation of the time. On the other hand, the work also discusses in detail and with greater scientific accuracy the 'Nestorian' monument – a huge and impressive limestone stele that was erected in 781 and was rediscovered in the neighborhood of the ancient capital Xi'an in 1625. Since news of this major discovery reached Europe very soon, Kircher hinted at this 'monument' already in a juvenile work such as the *Prodromus Coptus* (1636), and is no wonder that the entire first part of the *China* is dedicated to the explanation and discussion of the text, which represents the first testimony of the diffusion of Christianity into the Celestial Empire[3].

As a natural consequence of the presentation and word-by-word 'translation' of the stele, the second part of the work introduces the idea that Christian communities already existed in China before the arrival of the Jesuit Fathers. To explain how Christianity was spread into Far East, Kircher relies on two *idola* of Medieval and Early Modern scholarship, namely

the role and significance of engravings in Athanasius Kircher's discourse on Idolatry, «ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions», VII, 2012, pp. 119-150, who, however, does not address Tibetan idolatry). A Czech translation with some notes is provided by J. Kolmaš, *První Evropané ve Lhase (1661) (Kircherovo résumé Grueberovy cestovní zprávy. Latinský text a český překlad)*, Brno, Nadace Universitatis Masarykiana, 2003, https://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/js10/panorama/web/modules/16_antropo_kolmas.pdf (03/2026). Kircher, however, was not the only Western scholar sharing a strong interest in the East: his *China Illustrata* was preceded by the widely acclaimed *Beschryving van 't Gesandtschap der Nederlandsche Oost-Indische Compagnie aen den grooten Tartarischen Cham, nu Keyser van China* by Johan Nieuhof in 1675: see G. van Driem, *Ob virulentas nonnularum herbarum exhalationes*, in *Bhutan: Traditions and Changes*, edited by J. A. Ardussi – F. Pommaret, Leiden, Brill, 2007, pp. 65-72: 66.

[3] P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by A. Forte, Paris-Kyoto, Collège de France – Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1996. It should be remarked that the old designation as «Nestorian» relies on a «lamentable misnomer» (in Sebastian Brock's words) for the actual Syro-Eastern Church. On Kircher's discussion of the stele see now C. O. Tommasi, *La riscoperta del cristianesimo di età Tang nella China illustrata di Athanasius Kircher*, in *Classica Serica. Il latino in Oriente tra l'età medievale e quella moderna*, a cura di A. Balbo – E. della Calce – S. Mollea, Pisa, Pacini, 2026, pp. 91-116.

the Indian mission of Saint Thomas and the even more ramified legend of Prester John. In particular, he revisits and discusses the various hypotheses concerning the identity and location of his kingdom, discarding the suggestion that Prester John reigned an African land (Ethiopia), favouring instead the Asian setting – although the exact place over which his rule extended had yet to be discovered[4]. This claim is accompanied by a long digression concerning the mysterious land of Cathay, its name and location, namely whether it was a separate land or, conversely, might be equated with China, or with a region of the Chinese empire, as correctly asserted by many Jesuits (among whom Bento de Gois and Ricci, as well as later authors such as Semedo, Trigault, Boym, Martini, and Grueber). According to Kircher, however, Cathay might have extended beyond the official borders of China[5].

[4] See p. 47, col. 1: «quo tamen loco imperium habuerit, non est omnino compertum». Among a lavish array of secondary literature on Prester John, the most recent contributions are provided by the monographic essay of the Italian journal «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXXIX (2023), 1, dedicated to *Retelling Prester John. Objects, Routes, and Emotions*; J. Eldevik, *Reading Prester John: Cultural Fantasy and Its Manuscript Contexts*, Amsterdam, ARC Humanities Press, 2024; C. E. Taylor, *The Global Legend of Prester John*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025.

[5] *China Illustrata*, p. 47, col. 2: cfr. the desert «Kalmuk dictum, extra muros confinesque eidem regiones olim Cathai deserti». A. C. Hosne, *In the Shadow of Cathay: A Survey of European Encounters in Discerning, Mapping, and Exploring Tibet during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», LXXXVII (2018), pp. 243-287, states (p. 274) that, while all the seventeenth-century Jesuits confirmed that *Cathay* referred to China, Kircher was also keen to investigate the various possible causes of the historical confusion surrounding the term. He speculated that, in earlier times, *Cathay* might have designated not only the territories within China's borders, but also regions beyond the Great Wall – a broader area that, by his time, had become deserted and uncultivated. The paper also presents an invaluable section which describes European or Chinese cartography of the Tibetan region. As also summarized by Marx, *Au pays*, n.p., the Khitan Khanate, known as the Qara Khitai or 'Black Khitans,' once existed east of Lake Balkhash in western Turkestan, lasting until its incorporation into the Mongol Empire (1130-1218). The Khitans were a seminomadic Mongol tribe that had inhabited Mongolia and Manchuria as early as the fourth century. Following the rise of the Jurchen dynasty, they established their own reign in Central Asia. Over time, their region came to be associated with China. However, following the collapse of the Mongol Empire in the 14th century and the rise of Muslim rule in Asia, contact with that region was lost. In the absence of more recent information, geographers began to imagine a land distinct from China – mysterious and inaccessible – located somewhere in central or eastern Asia. Al-Idrīsī even referred to it as the *Caucasus*, a name that, likely used metaphorically, was at times applied by earlier travellers to the Himalayan range. This usage appears, for example, in Desideri, who described «a long chain of very high and steep mountains» just as he set out for Tibet from Lahore. Still, later in his account, when Kircher retraces the journeys of his fellow missionaries through Asia, *Cathay* is explicitly equated with China itself (*China Illustrata*, p. 87, col. 2; p. 88, col. 2). More in general, see S. Gorshenina, *L'invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Genève, Droz, 2014.

In this introductory section it is possible to glimpse an immediate appreciation of Kircher's combinatory method, achieved by the intertwining of different quotations and references of very uneven value: Marco Polo's travel memories are juxtaposed with Benito Arias Montano[6] and his influential Latin translation of the twelfth century Tunisian rabbi Benjamin of Tudela's *Massā'ōt* (whose knowledge of Central Asia, however, is second-hand)[7]; but there is also a reference to the mythical figures of Gog and Magog mentioned in the Book of Ezekiel and in the Book of Revelation, which Kircher embellishes with a quotation from the third *Sibylline Oracle* (ll. 512-13)[8]:

Αἰ αἰ σοι Γὼγ, καὶ πᾶσιν ἐφεξῆς ἅμα Μαγώγ,
Μαρσὼν ἤ δ' Ἄγλον ὅσα σοι κακὰ μοῖρα πελάζει.

Heu tibi Gogque Magogque aliisque ex ordine cunctis,
Marson atque Angon tibi quot mala fata propinquant.

These citations are followed, on the same p. 47, by some more precise references to Bento de Gois, one of the first Jesuits to explore the area between India and China at the very beginning of the seventeenth century, who travelled from Agra to Jiuquan (in the present-day Gansu region), where he met a painful death[9]; to al Idrīsī's *Geographia Arabica* or *Nubiana* (a work dating to the mid-twelfth century, but reprinted in Rome in 1592 and subsequently translated into Latin in 1619, with the erroneous title of *Geographia Nubensis*), where the name Begarger is reported (p. 48)[10]; and to a certain 'Abraham Pizol', under whose name we must understand the Renaissance Rabbi, exegete, polemicist, and geographer Abraham Farissol (1451-c. 1525), who, although born in Provence, spent most of his life in Northern Italy, in Ferrara (where he was engaged in a dispute at the court with some Dominican friars), and Mantua. Divided into 30 chapters, each

[6] Benito Arias Montano (1527-1598), orientalist and theologian, who attended the Council of Trent, he is also famous for having supervised the edition and translation of the Polyglot Bible, published in Antwerp in eight volumes between 1569 and 1573.

[7] Hosne, *In the Shadow*, p. 246.

[8] «Woe to thee, Gog and Magog, and to all, One after another, Mardians and Daians; How many evils fate, shall bring on thee»: the line is a very problematic one and, besides the Biblical Gog and Magog, the reference is to people who inhabited the southern or eastern part of the Caspian Sea and were associated with the former. Moreover, Kircher's text contains a typo: read *Μαρδὼν ἤ* Δραγγὼν instead of *Μαρσὼν ἤ δ'Ἄγλον*.

[9] P. Caraman, *Tibet. The Jesuit Century*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 1997, pp. 9-32; Hosne, *In the Shadow*, pp. 252 ff.

[10] The name is likely a corruption of the Arabic form Bagargar, which is variously attested in Arabic sources.

of which deals with a certain geographical area or subject – including the newly discovered lands of the Americas – his *Iggeret Orḥot Olam*, originally printed in Ferrara in 1524, is considered the first modern Hebrew work on geography[11]. More substantially, Ferissol, like many others, is driven by the interest in finding traces of the ten lost tribes of Israel, which were believed to have found a refuge in Asia[12]. Ferissol's information (already in Marco Polo), namely that Tibet is the same place called Belor[13], is referred in both Latin and in the original Hebrew text, and placed alongside a contemporary testimony, that of Antonius the Andrade, who had reached Tsaparang in 1624, shortly followed by Francisco de Azevedo[14]:

Regnum, inquit*,* Belor *magnum et excelsum nimis iuxta omnes illos, qui scripserunt, Historicos, sunt in eo* Iudaei *plurimi inclusi, et illud in latere Orientali et Boreali, et sunt adhuc populi alii Orientales non ita pridem detecti in eodem Regno, vocant eos indigenae* Tebeth*; huic vicina urbs est, pene divina, non est sicuti illa sub caelo, in qua omnia bona reperiuntur.* quae sane alia esse non potest, nisi urbs *Chaparangue* in Regno *Tebeth* sita, de cuius monumentis Religionis a Christianis quondam ibi relictis, mira refert *P. Antonius Andrada* Lusitanus e Soc. Iesu, qui cum incolas eius Religione Christianos inaudisset, e Regno *Mogor* anno 1624. plenam laboris difficultatisque in id expeditionem suscepit (p. 49, col. 1).

His words are as follows: "The kingdom of Belor is great and very elevated according to all the historians. Many Jews live there on the eastern and northern side, as do other Oriental peoples not long discovered. The inhabitants call them Tebeth. In that region there is a city which surpasses all others in size and is almost divine. There is

[11] D. B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1981.

[12] G. N. Zazzu, *Abraham Farissol,* Le vie del Mondo*. La geografia al servizio della Bibbia*, «Geostorie», XVI (2008), pp. 323-396. Z. Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes. A World History*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 131. A similar claim is put forward in Guillaume Postel's digression on Japan in his work *Des merveilles du monde, et principalement des admirables choses des Indes, & du nouveau monde*, on which see C. O. Tommasi, *Guillaume Postel e il buddhismo come esempio di prisca theologia*, in *Platonismus und Esoterik in der Französischen Renaissance*, edited by H. Seng – C. O. Tommasi – S. Toussaint, Heidelberg, Winter, 2024, pp. 285-306.

[13] The name Belor refers to the chain of Bolor-Tagh, an old name for the longitudinal range in the eastern Pamir Mountains. It appears in various forms, such as Bolor, Balor, and Boler, and refers to different places. A common interpretation connects it to the adjective *bala*, meaning 'high' or referring to the highest part of a valley or region, suggesting that it is not a specific place name. This could explain why the term is used in multiple locations. However, P. Pelliot, in *Notes on Marco Polo* (I, Paris, Imprimerie nationale, 1959, p. 92), associates it with *Bolgara*, the capital city of the Golden Horde.

[14] Caraman, *Tibet*, 41; Hosne, *In the Shadow*, pp. 255 ff. and 259.

none other like it under Heaven, since all good things can be found there". This certainly must be the city Chaparanque in the kingdom of Tibet. Fr. Antonio Andrade, a Portuguese in the Society of Jesus, has marvelously described the Christian monuments left there. When he heard that the inhabitants were Christians, he undertook a dangerous and difficult journey there from the Mogor kingdom in 1624.

From these mentions, it is clear that Kircher is not actually interested in providing a detailed account of Tibet, except when referring – later on – to the itinerary undertaken by Grueber and d'Orville. Contrary to other contemporary missionaries deeply interested in topography and scientific cartography (such as Martini, Boym, or the layman and ambassador Nicolae Spatariul Milescu), Kircher's approach exemplifies a particular kind of geography, less concerned with charting space than with negotiating meaning at the boundaries of cultural imagination.

Generally speaking, European confusion about Tibet's geographical position stemmed largely from the variety of names used for it across different languages. *Tebet* or *Thebet*, adopted as early as in the Middle Ages, are phonetic approximations of the Tibetan term *Bod*, likely filtered through Arabic or Persian (*Tūbbāt*) or Turkic forms (*Tüpüt*, *Töpöt*). By the late sixteenth century, however, Europeans in Central Asia encountered alternative names for Tibet in Mongolian, Chinese, Sanskrit, and other languages. Terms such as *Botthan* – the Sanskrit transcription of *Bod* – or *Bhotanta* in Hindi, both ultimately derived from *Bod*, were familiar to the Jesuits active in Mughal India, especially during their travels to nearby regions like Kashmir and Lahore. These travellers often adapted the names phonetically, resulting in a wide array of variations found in European sources of the time[15].

These erudite references are inserted within a description not devoid of poetic imagery (*ibidem*):

Est in altissimis montibus *Thebeth*, perpetua nive candentibus, ingens lacus, maximorum totius *Indiae* fluminum hydrophylacium, ex quo *Indus*, *Ganges*, *Rai*, *Athec* natales suos ducunt; *Ganges* per rupes altissimas horrendo strepitu praecipitatus in profundissima valle sui cursus primordia ducit: *Indus* caeteraque flumina per radices montium suum sortiuntur exitum, ut ex mappa patet. Hoc autem Regnum, unum e Magni *Catai*, tam extra quam intra Sinensium muros contentis asserit, quamvis haec itineri a Benedicto Goësio nostro data opera, et superiorum iussu in *Cataium* suscepto, uti postea videbitur, non usquequaque conformis sit.

There is a huge lake on the highest mountains of Thebeth which shines with perpetual snow. This is the source of the great rivers of India, such as the Indus, Ganges,

[15] Hosne, *In the Shadow*, p. 248.

Ravi, and Athec[16]. The Ganges rushes headlong through the high mountains with horrifying noise down to the deep valleys. The lndus and the other rivers exit from the lower parts of the mountain, as the map shows. This kingdom is one of those belonging to Great Cathay, which is as much outside the Great Wall as inside. Fr. Benedict Goes gave us the details of the journey which he undertook to Cathay at the order of his superiors, although he doesn't always agree with us, as will be shown later.

The lack of exact information and the legendary aura that surrounded Tibet are primarily due to its actual geomorphological characteristics, as well as its remoteness and seclusion: while it does not seem likely that Herodotus' reference in book 3 to a kind of Indian giant gold-digger ants actually refers to Tibet[17], a more plausible hint at the *Bod Yul* (literally, the Kingdom of Snows in the local idiom), appears in Marco Polo, who mentions some mountain ranges rendered perilous by bandits and raiders. More generally, we can say that Tibet for the most part remained forgotten during the centuries, notwithstanding some vague allusions that can be found in medieval travellers' accounts[18]. It is likewise unclear whether the Franciscan friar Odoric of Pordenone, after having accomplished his diplomatic mission in Khanbaliq (Beijing) – probably between 1323 and 1325 – passed through Tibet on his way back to Europe and perhaps discovered Lhasa, or simply reached the Ladakh region, often called «Little Tibet»[19]. In conclusion, for the most part, during the Middle and Early Modern Ages, geographical in-

[16] Modern-day Attock.

[17] Herodotus 3,102-105: this information has been considered either a cliché, a misunderstanding for a particular kind of larger animals (such as a marmot), or even as a distorted and second-hand description of Tibetan miners, as suggested by F. Schiern, *Über den Ursprung der Sage von den goldgrabenden Ameisen*, Copenhagen, G.C. Ursin, 1883; A. Brunialti, *La tradizione delle formiche che scavano l'oro e i minatori del Tibet*, «Bollettino della Società Geografica Italiana», XL (1874), 40, pp. 370-376; B. Laufer, *Die Sage von den goldgrabenden Ameisen*, «T'oung Pao», IX (1908), pp. 429-452; G. Karsai, *Die Geschichte von den goldgrabenden Ameisen*, «Annales Universitatis Budapestinensis, Sectio Classica», V-VI (1977-1978), pp. 61-72. Marx, *Au pays*, n.p. recalls how this legendary tale was later incorporated into the *De Rebus in Oriente Mirabilibus*, a compilation of marvels preserved in seventh- and eighth-century manuscripts rooted in the Hellenistic tradition of Alexander's journeys. The story would go on to inspire the imagination of archaeologist Albert Hermann (1886-1945), professor at the University of Berlin and correspondent of Himmler, who developed a fantastical theory linking the Indo-Germans to an Atlantean origin. It also influenced the work of mythographer Jules Berger de Xivray (1801-1863) and the novels of Michel Peissel (1937-2011).

[18] In addition to Caraman's aforementioned book, a detailed survey of the modern 'discovery' of Tibet is extensively provided by Hosne, *In the Shadow*.

[19] It is not likely, however, that Odoric actually reached Lhasa: cfr. B. Laufer, *Was Odoric of Pordenone ever in Tibet?*, «T'oung Pao», XV (1914), pp. 405-418.

formation relied primarily on Ptolemy and made no real progress until the European 'discovery' of Tibet at the beginning of the seventeenth century, thanks to the Jesuit missionaries and travellers[20].

It is exactly on the information provided by them that Kircher relies, when – after a long digression about Uzbekistan and the Chorasmian region, where Christianity apparently flourished from the seventh century onwards, and the aforementioned figure of Prester John – he returns to his main argument, namely Tibet, providing a description of its peculiar structure of a sacred kingdom, ruled by the lamas. Chapter three, in particular, relates the itineraries of Bento de Gois and Antonio de Andrade (already described by Trigault), who were driven by a deep religious inspiration and missionary zeal, specifically to find traces of Christianity even before the arrival of the Jesuits (pp. 63-64). The idea that some Christians might reside in Tibet was not only a result of the vague and legendary diffusion of the Prester John story, but was also shaped by a misunderstanding: the Muslim informants of the Jesuits, in fact, had mistaken Buddhism for a form of Christianity – a confusion that arose from certain surface-level resemblances between the two religions, which gave rise to the belief that Christian communities might exist beyond the Himalayas[21].

The longest and most detailed description of Tibetan habits, however, derives from the terrestrial itinerary from Beijing to Agra recently undertaken by two Jesuits, Albert d'Orville and Johann Grueber – an exceptional en-

[20] Ptolemy's supposed localization of Tibet and the surrounding mountains is doubtful, as his geographic coordinates appear to be based on vague or erroneous sources, leading to misidentifications and inaccuracies in the mapping of this region. The question is addressed by E. de la Vaissière, *The Triple System of Orography in Ptolemy's Xinjiang*, in *Exegisti Monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, edited by W. Sundermann – A. Hintze – F. de Blois, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, pp. 527-535, according to whom Bautai and Bautisos have been identified and regarded as an early attempt to transcribe the name of Tibet, *Bod* (Bhauṭṭa in Sanskrit). However, this interpretation is problematic, primarily because the reading is a modern correction based on a different manuscript tradition, relying on later sources. On Ptolemy as a source for European travellers and geographers, see also Gorshenina, *L'invention*, pp. 125 ff.; on the mountain chain of Paropamisus (referred to by Kircher as Parapanisus: *infra*, p. 138), see L. Morris, *The Begram Hoard and its Context*, PhD diss., Munich 2021.

[21] Hosne, *In the Shadow*, p. 251, with reference to L. Petech, *The Kingdom of Ladakh. c. 950-1842 A.D.*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977, p. 54. Marx, *Au pays*, n.p., also traces the afterlife of this legend, particularly the narrative of Jesus' hidden years in India, which gained considerable resonance within theosophical and new age circles following the publication of the alleged 'proofs' of this sojourn by Nicolas Notovitch in 1887 and, later, Elizabeth Clare Prophet's *The Lost Years of Jesus* (Gardiner, MT, Summit University Press, 1987).

terprise that had never been attempted before by a Westerner[22], and which was accomplished less than a year, from the 13th April, 1661 to March 1662 (with Lhasa reached in about seven months). While d'Orville died at Agra, his fellow Grueber was eventually able to return to Europe (together with his new companion Heinrich Roth), arriving in Rome in February 1664. Thus, Kircher could employ some first-hand accounts from that journey. As a matter of fact, Grueber's travel diary – whether in manuscript or printed form – seems to have disappeared, if it ever actually existed, so that modern readers have to rely on the information supplied by Kircher or by other indirect sources, such as Lorenzo Magalotti's *Relazione della China cavata da un ragionamento tenuto col Padre Giovanni Grueber della Compagnia di Gesù nel suo passaggio per Firenze l'anno 1665*: the text is presented as a dialogue between the author and Grueber on his return from the Far East, but its main concern is China and Tibet appears only incidentally[23].

Additional details are provided by Grueber's correspondence, which helps to illuminate his collaboration with Kircher. As far as it can be reconstructed, their relationship appears to have been marked by a degree of unease on the part of the Austrian missionary; in fact, Grueber requested a postponement from his publisher before submitting a complete version of his travel journal and his account of the 'kingdom of Barantola'. Kircher, however, did not heed this request and proceeded with the publication of *China Illustrata* in 1667. Grueber was evidently dissatisfied with Kircher's work and requested revisions – a well-known episode concerns Kircher's decision to insert a depiction of Emperor Shunzhi with a dog, which could have been perceived as offensive by the Chinese. Ultimately, relations be-

[22] As explicitly stated in the following fourth chapter, p. 66: *itinere hucusque a nemine Europaeorum tentato transierunt, Geographis ignota fuerunt*. In addition to the aforementioned secondary literature see also [Unsigned], *Grueber and Dorville's Journey across Tibet*, «The Geographical Journal», XXIV (1904), 6, pp. 663-670; J. Grueber, *Als Kundschafter des Papstes nach China, 1656-1664: die erste Durchquerung Tibets*, hrsg. von F. Braunmann, Stuttgart, Thienemann, 1985 and, earlier, C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1924, pp. 164-204, 337-338; Id., *New Documents Relating to the Journey of Fr. John Grueber*, «Archivum Historicum Societatis Jesu», IX (1940), pp. 281-302; B. Zimmel, *Johann Grueber in China*, «Biblos», XIII (1964), pp. 161-188. For the sake of curiosity, mention may also be made of the reenactement of this journey carried out by two students from Maastricht University in 2016, as documented in their blog https://library.maastrichtuniversity.nl/two-girls-in-china/about/ (03/2026).

[23] The text is published as L. Magalotti, *Relazione della China*, a cura di T. Poggi Salani, Milano, Adelphi, 1974. For a discussion of the issues related to the transmission and critical edition of the text, see S. Benedetti, *Lorenzo Magalotti e le Notizie varie dell'Imperio della China (1697)*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», VIII (2019), pp. 139-168.

tween the two deteriorated, but the full counterpublication that Grueber intended to produce was never realized.

Already in his outbound journey Grueber was meant to reach China by traversing a land route, in order to avoid the many dangers of a sea journey and to elude the rule that required Catholic states to send their missionaries on Portuguese ships; moreover, he had been instructed to travel to Persia and curry favour with the Shah in order to join a caravan to China. Unfortunately, when he reached Isfahan shortly before Christmas 1656, he was unable to continue their journey as planned, as the Shah was preparing for war. Therefore, he was forced to go to Surat in India – Goa was under siege from the Dutch – and wait there for several months before finding an English ship that took him to Macao and finally Beijing. It was there that, after a brief stay, Grueber was recalled to Rome, and it was decided to return to Europe by land via India, accompanied by a Belgian colleague, Albert d'Orville.

The two travellers began their journey in Xi'an, then moved on to Xining, now the capital of Qinghai Province and the traditional gateway to the Tibetan plateau. There they visited the Kumbum Ta'er Si monastery, established in 1560 on the birthplace of Tsongkhapa (1357-1419), founder of the Gelug or Yellow Hat sect. From Xining, they ventured into uncharted regions, crossing the Yellow River, which they believed originated in the so-called «great Tartar sea» – a reference to Lake Qinghai (Kokonor), situated over 3,000 meters above sea level, its name meaning 'blue sea'. They then undertook a three-month crossing through the desolate expanse of the «Kalmack» (Kalmuk) desert, a term the used for certain Mongolian tribes, and including what is now known as the Lop Desert. Eventually, they reached the land of Barantola – that is, the 'kingdom' of Lhasa – and are thus considered the first Europeans to enter the Tibetan capital. However, the Jesuits did not remain in the city, as establishing a mission there was not part of their original instructions. Moreover, their interactions were limited: they did not meet the Dalai Lama – according to Kircher, because, as Catholic priests, they refused to perform the required rituals of homage, deemed idolatrous – but were granted a document allowing them to continue their journey.

In November, the caravan set out for Nepal, facing the formidable challenge of crossing the Langur Mountains[24], transversing the Kampa La pass

[24] This name referred to Everest or, more generally, the Himalayas. The local name *Langur* can be translated as 'Tent of Taurus' (cfr. van Driem, *Ob perniciosas*, p. 66), who adds that the actual height of Mount Everest, now known to be 8,848 meters, was first measured in 1852 by Rädhänäth Sikdhar and Michael Hennessy of the Great Trigonometrical Survey of India, who dutifully named the peak after their former superior.

at an altitude of 4,700 meters before descending to Shigatse, Tibet's second-largest city and home to the renowned Tashi Lhunpo Monastery, founded in 1447 by the first Dalai Lama Gyalwa Gedun Drupa: this is the same city where, in 1628, the two Portuguese Jesuits João Cabral and Estêvão Cacella were able to establish a mission, thanks to the favour enjoyed from the King of Ü-Tsang[25]. Grueber and d'Orville continued their journey continued with the arduous ascent of the Thorong La pass (5,416 m) before reaching Kuti, the last Tibetan town before the Nepalese border. From there, they navigated steep and perilous paths to Kathmandu. Eventually, they reached India, but d'Orville was not able to continue further: exhausted from the hardships of the journey, he passed away in Agra on 8th April 1662, and was buried there. Grueber, instead, left India in September, and, accompanied by another confrère, Heinrich Roth, finally reached Rome in February of 1664.

In this case too, they were the first Westerners to mention Nepal and the Kathmandu Valley, plus a handful of other Nepalese toponyms, such as Baddan (Pāṭan), Hedonda (Heṭaudā), Maranga (Moraṅ), Cuthi (Kuṭī), and Nesti (Listī Bhansār). Once again, we owe to Kircher a short mention of their itinerary, which – besides recording the cities and their distances – adds a quick note about the total ignorance of Christian faith in which the Nepalese live, stating at the same time that the place abounds in everything necessary for living[26]. Due to the abundance of toponyms – often with highly approximate spellings – and the mention of numerous cities and regions, Kircher's encyclopaedic work gives the impression of functioning as a kind of geographical manual. This impression is reinforced by the inclusion of a fold-out map tracing the routes taken by various Jesuit missionaries through Central Asia. In *China Illustrata*, the cartographic knowledge of the time is clearly mobilized in support of the Jesuit mission. However, when considering the actual geography, the spatial representation it offers is extremely imprecise: the Tibetan Plateau is misaligned in relation to India, mountain ranges are vaguely indicated, and river courses are depicted inaccurately, sometimes fancifully. One might describe it as a 'mental map' – despite its

[25] Hosne, *In the Shadow*, p. 255.

[26] See p. 65, col. 2: «Regni Necbal, in quo omnes idololatriae tenebris involuti sine ullo Christianae fidei signo vivunt; abundat tamen rebus omnibus ad vitam sustentanda necessariis, ita ut 30 aut 40 gallinae pro uno scuto passim vendantur» (The kingdom of Necbal, where all the people live enveloped in the darkness of idolatry without any sign of the Christian faith. There is, however, an abundance of all the necessities of life, so that in some places thirty or forty chickens are sold for one scutum). The same statement is briefly resumed on p. 75, col. 2.

appearance as a geographical account: the real aim was not to portray a scientifically accurate landscape, but rather to evoke a space of spiritual journeying, explored by pioneers confronting an environment filled with poorly understood dangers, especially towering mountains and high-altitude deserts[27].

In fact, Grueber, although being a skilled mathematician and meticulous astronomer, seems to have been rather casual in his approach to Tibetan civilization and its physical environment. Nothing is said, for example, about the landscapes or the magnificent Himalayan peaks that had so impressed other travellers, such as Andrade, and virtually no information is given about the actual experience of peregrination. This is hinted at in two passages only (in which it is likewise possible to see Kircher's rhetorical ornamentation), namely when describing the mountains, adding how difficult it was ascending them, because of the lack of oxygen, the dangers being aggravated by the strong exhalation of some herbs (p. 65, coll. 1-2)[28]:

Est autem *Langur* mons omnium altissimus, ita ut in summitate eius viatores vix respirare ob aëris subtilitatem queant; neque is ob virulentas nonnullarum herbarum exhalationes aestivo tempore, sine manifesto vitae periculo transiri possit. Per hunc montem ob horrenda praecipitia et scopulosos tractus, neque currus, neque iumentum transire potest, sed pedestri itinere totum iter conficiendum est, spacio fere menstruo usque ad *Cuthi* primam Regni *Necbal* urbem: quamvis autem hic montosus tractus sit transitu difficilis, providit tamen natura de magna aquarum undique ex montium cavernis erumpentium tam calidarum, quam frigidarum copia, nec non piscium pro hominibus, pascuorumque pro iumentis ubertate: hunc ego tractum eundem esse puto, quem *Ptolomaeus* sub Caucaseorum montium serie catenam, longe lateque in Ortum suisque fimbriis in Meridiem et Boream protractam *Parapanisum* vocat. *Paulus Marcus Venetus Belor*, alii aliis nominibus pro diversitate nationum per quas transit, nuncupant.

At the summit of Langur, the highest mountain of all, travellers are scarcely able to breathe because of the thinness of the atmosphere. One cannot cross the mountain without danger to life from the noxious exhalations of certain plants in the summer. Neither vehicles nor beasts of burden can cross the mountain because of the dreadful precipices and the huge boulders. The whole journey takes about a month in order to reach Cuthi, the first town in the kingdom of Necbal. This must be done on foot. Although this mountainous region is difficult to cross, nature has provided, from her abundance, hot and cold springs which burst forth from the caverns of the mountain, as well as an abundance of fish for men, and pastures for beasts of burden.

[27] This paragraph expands on an insightful suggestion put forward by Marx, *Au pays*, n.p.

[28] van Driem, *Ob virulentas*, pp. 68-69, identifies these herbs as *Rhododendron antropogon* and *Rhododendron setosum*, which flower from April to July and from June to August, respectively.

I think this is the same tract which Ptolomy calls a range of the Caucasus mountains. It spread far and wide and its eastern extremities run to the north and south in a range which he calls the Parapanisum. Marco Polo calls it Belor. People of the nations through which this range passes have a variety of names for it.

This description can be compared with that of the desert, which already attracted the interest of other travellers, such as Marco Polo, in particular when describing the terrifying visions or nightmares that a prolonged stay might provoke, according to a widespread cliché that presupposes that deserts or waste lands were populated by spectres and monsters[29] (p. 65, col. 1):

Desertum vero partim montosum, partim planum, sabulo arenisque consitum, sterile prorsus et infoecundum, cui tamen subinde natura providit nonnullis rivis, quorum ripae iumentis herbarum virentium pascuorumque sufficientem copiam destinant: caeterum desertum uti ab intimis *Indiae* mediterraneis originem ducit, ita quoque ex Meridie in Boream recta extensum, qui eius terminum in hunc usque diem exploraverit, inventus est nemo: Putant multi illud ad mare usque glaciale extendi, de quo pluribus in *Mundo Subterraneo*: Habet autem varia nomina; *Paulus Marcus Venetus* illud desertum *Lop* vocat, diabolicis illusionibus spectorumque passim comparentium multitudine infame, de quo tamen nihil nostri Patres memorant, cum semel atque iterum huiusmodi spectra comparuisse, non comprobet perpetuum eorundem omnibus semper comparentium continuationem; *Tartari* olim desertum *Belgian*, modo *Samo*, aut *Sinenses Kalmuk*, alii *Caracathai*, id est, *nigram Catajam* vocant, ubi praeter ingentis magnitudinis Tauros Sylvestres nullum caeteroquin animal reperias: *Tartari* tamen desertis assueti, illud nullo non tempore vagabundi peragrant; Hordas quoque suas, ubi rivum pascuis commodum repererint, ibidem fundant; Hordae *Tartarorum* sunt casae, hominibus pecoribusque recipiendis aptae, uti Figura indicat.

The desert is partly mountainous and partly flat, covered with sand and gravel, and entirely barren and infertile. However, nature has provided a number of rivers which cut across the desert, and their banks provide enough green plants and pasture for beasts of burden. The rest of the desert, which begins in the innermost part of south India, extends straight north, and so far no one has found its end. Many think it extends right up to the icy sea. This is discussed at length in my book Subterranean World. The desert has many names. Marco Polo, the Venetian, called it the Lop Desert. It is famous for diabolical mirages and a multitude of apparitions seen far and wide. Our fathers make no mention of this. Furthermore, we cannot conclude from occasional appari-

[29] Marx, *Au pays*, n.p., states that these considerations evoke a long-standing Christian tradition, originating in the *Liber monstrorum*, which associated deserts with monstrous creatures. The author then cites different examples from the seventeenth-century maps of Tartary, where the depictions of the desert were interspersed by monsters rendered as small figurines or 'demons of the sands'. Additionally, a lavish imagery of strange creatures was already present in medieval travel accounts, from Jean de Plan Carpin to John Mandeville.

tions of this type that they will be seen by everyone all the time. Sometimes the Tartars call this desert Belgia or Samo. The Chinese name it Kalmuk. Others call it Caracathai, or "Black Cathay". Here you will find no animals except huge, wild bulls. Tartar nomads, accustomed to the deserts, roam the area at certain seasons. They set up camps in places where rivers afford some facility for pasture. The camps of the Tartars consist of huts suitable to putting up both men and their flocks, as the picture shows.

More interestingly, it is worth mentioning the description of Lhasa, the mountains that surround the city and the majestic Potala palace, whose depiction (reproduced on p. 74) is the only image known to Western sources until the first photographs taken at the beginning of the Twentieth century[30]. The majestic palace is also recorded by Magalotti in his *Relatione*, when referring Grueber's words:

Quindi inoltratosi nel paese di Tangùt, arrivò in Retink, provincia assai popolata del regno di Baràntola, e finalmente nel regno detto propriamente Baràntola. La città regia è Lassa: il re presente ha nome Teva e discende per antichissima origine dai Tartari di Tangùt. La sua residenza è in un castello fabbricato all'europea sopra un monte altissimo e il palazzo reale, chiamato Bùtala, ha quattro piani d'assai buona architettura. La corte è grandissima e vi è un lusso incredibile negli abiti, tutti di tele e di broccati d'oro.

He ventured forth in the country of the Tanguts, arriving in the much crowded province of Reting, and eventually in the reign of Barantola. The kingly capital is Lhasa, and the present king names Teva, his ancestors being the Tangut Tartars. He resides in a castle, built in the European style over an exceedingly high hill, and the palace – called Potala –, consists of four floors, very finely built. The court is enormous and an incredible luxury characterises the clothes, all made in golden brocade.

Religious customs, however, are the primary focus of Kircher's attention (pp. 67-68). He describes the peculiar clothes of the Lamas, i.e. 'priests', who wear a red pointed cap and girdle, a white cloak and a yellow tunic, from which hangs a little purse to collect alms[31]. The other figures depict a woman and a layman, who are said to wear amulets[32], and the

[30] Marx, *Au pays*, n.p., notes the strong 'Western' character of the image, as evidenced by the presence of horse-drawn chariots, which by that time were unknown to Tibetans. As is typical in Kircher's work, the engravings present a blend of Western and Eastern elements, a feature commonly found in many Jesuit sources dealing with Asian matters.

[31] Cfr. p. 67-68: «sunt Tartaricae gentis Kalmak Sacrificuli, seu sacrorum praesides, pileo uruntur rubro colore tincto, toga alba retro contorta, baltheo rubro, et tunica flava induuntur, ex cuius cingulo bursa dependet».

[32] *Ibidem*: «singulae vero pentaculum quoddam seu amuletum collo appensum, utique ad malorum averruncationem gestant». Later (p. 75, col. 1), mention is made of turquoise and coral jewels, but apparently without recognising their apotropaic character.

prayer-wheel[33]. This is described as *rota volubilis*, an interesting expression that can surely be interpreted in its literal sense, but may convey also an allusion to the stereotype expression designating the mutability of Fortune (p. 68, col. 2):

IV. Figura exhibet instrumentum, et est rota volubilis in sceptri formam, quae tempore, quo *Lamae* orant, ad adstantibus superstitiosis circumagitur.

Figure IV shows an instrument. It is a prayer wheel on a stick, which is whirled around by the heathen congregation while the lamas pray.

Further notes explain in more detail the role and function of the lamas, compared to the Pope in Rome[34]: they enjoy a quasi-divine status (*instar divinitatis*) and live in seclusion in the Potala palace, while political affairs are demanded to a 'profane' king (p. 51, col. 1)[35]:

Sunt et in hoc Regno duo Reges, prior administrationi Regni totius incumbit; alter, quem et Deum patrem sive coelestem, aut etiam Magnum *Lamam*, sive sacrificulorum Pontificem vocant, in ultimis Palatii sui recessibus Numinis instar residens, ab omnibus divini cultus recipit cerimonias.

There are two kings in this kingdom. The first is in charge of administrating the whole realm. The other, who is called God or Heavenly Father, Great Lama, or Pontifex of the Priests, sits in the deepest recesses of his palace and as the likeness of a divinity receives from every one the worship due a divinity.

These considerations are immediately followed by a derogatory observation, namely that

Tantoque eum [i.e. Magnum Lamam] in honore habent, ut vel ipsius sordes et excrementa ad omnes infirmitatum adversitates plurimum conducere stulte sibi persuadeant; unde non medicamentis duntaxat illa permiscent, sed et collo pyxide inclusa portare non erubescant.

They hold him in such honor that they foolishly persuade themselves to purchase at great cost his excrement and urine to guard against all illnesses. They allow themselves no medicine except the aforementioned, which they are not ashamed to wear around their neck enclosed in a little box.

[33] See D. Martin, *On the Origin of the Prayer Wheel According to Two Nineteenth-Century Literary Sources*, «Journal of the Tibet Society», VII (1987), pp. 13-30.

[34] The Lama is also appelled as *archisacrificulus* on page 52.

[35] This observation may refer to a custom attested among one of the leading feudal families, the P'ag mo gru pa, involving a dual succession between religious and secular power, which, however, was often held by the same person: G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Roma, Mediterranee, 1976, p. 63.

This aspect is considered repulsive and is also reiterated a few lines later[36], as well as being elaborated upon in many subsequent ethnographies[37]. However, once divested of the Jesuitic bias, this custom can be understood as referring to the practice of the Tantric offering ceremony, in particular the «five nectars» (*bdud rtsi lnga*, Sanskrit *pañcamrta*) or unchaste offerings, which consist of human or animal blood or excrement molded with butter and flour in the form of organs such as guts, hearts, and so on[38].

Similarly, together with the worship of dead kings as gods, a long passage describes how the Buddhist priests deceive ignorant people with another fraud inspired by Satan (*docente eos magistro Satana*), namely that, when the Great Lama dies – since no human can escape death – through a clandestine machination, they feign that he is not actually dead, but instead they substi-

[36] «Ex huiusmodi enim collo portatis, urina quoque cibis commixta, o abominandam foeditatem! contra omnium infirmitatum insultus tutissimos ac probe munitos se fore, stolidissime sibi imaginantur», p. 74, col. 1 (They wear the excreta around their necks and mix the urine with their food-what abominable filth! While attacking every physical infirmity in this way, they quite stupidly think that they will remain perfectly healthy and safe against the attacks of ill health-poor fools!). D. Martin, *Pearls from Bones: Relics, Chortens, Tertons and the Signs of Saintly Death in Tibet*, «Numen», XLI (1994), pp. 273-324, provides a more scientifically accurate description of these 'relics', which are sometimes sold in the form of pills.

[37] J. G. Bourke, *Scatological rites of all nations*, Washington, Lowdermilk, 1891, pp. 42-53.

[38] Tucci, *Le religioni*, p. 159; and, more recently, F. Garrett, *Tapping the Body's Nectar: Gastronomy and Incorporation in Tibetan Literature*, «History of Religions», XLIX (2010), pp. 300-332, presents various examples of Tantric manuals describing such products and recipes, whose ultimate meaning was the overcoming of duality: cfr. pp. 301-302: «In one form of this type of ritual, for example, a "nectar pill" (*bdud rtsi ril bu*), created from a recipe of ingredients such as the five nectars and meats, may be dissolved in a skull cup filled with tea, alcohol, or urine. The mixture is cooked on a hearth fire, and from the steam of the boiled liquid the ritual's central deities are imagined to arise (...) in some tantric literature, however, there is another benefit attributed to consumption of human by-products: they are prescribed in recipes for compound preparations – pills, decoctions, edible charms, and the like – that treat illnesses of all sorts and that give one supernormal powers, or *siddhi*». These biases were not limited to religious rituals alone but extended to aspects of everyday life, which they found equally abhorrent. For instance, the practice of drinking tea mixed with milk, which might seem commonplace today, was viewed with disdain. Similarly, the unbearable odour of women, who, according to these accounts, did wash their clothes with oil, was another element that drew their scorn. Cfr. p. 76, col. 2: «Foeminae horum Regnorum adeo deformes sunt, ut diabolis similiores quam hominibus videantur, nunquam enim religionis causa aqua se lavant, sed oleo quodam putidissimo; quo praeterquam quod intolerabilem foetorem spirent, dicto oleo ita inquinantur, ut non homines, sed lamias diceres» (The women of these kingdoms are so ugly that they seem more like devils than humans. For religious reasons they never wash themselves with water, but only with totally rancid oil. Moreover, besides exhaling an intolerable stench, they are so stained by the oil that you would call them ghouls and not humans).

tute him with another living priest. In this way, they pretend that the lama is able to resurrect and this has supposedly happened seven times. According to Kircher this abominable custom was established by Prester John, who was worshipped as a god by all the people of the region[39]. This absurd practice was still in effect at the beginning of the seventeenth century, if it is true that the Chinese emperor was dissuaded to pay his homage to the Lama on his way to Beijing in 1652, by Father Johann Adam Schall von Bell[40]. This notion of a faked resurrection could reasonably be interpreted as referring to the well-known belief that the new Lama is a reincarnation of the previous one.

As might be expected, from his Christian perspective Kircher adopts a condemnatory attitude towards the peculiar religious customs of the Tibetan Buddhists[41], describing them as superstitions and Satanic tricks, or as perverted imitations of the true Christian religion intended to deceive the credulous people. This is clearly reflected in expressions such as the following[42]: *ut Daemonis fraudulentia luculenter appareat* (p. 72); εἰδωλομανία (p.

[39] See the long passage on p. 51, which is also resumed on p. 73.

[40] The episode is mentioned by Kircher on p. 51, on which see J. Norbu, *A Jesuit Missionary Undermines the 5th. Dalai Lama's Prestige*, «Lungta», 1 (1998), 19. For a modern contextualisation see the seminal article by W. W. Rockhill, *The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1908*, «T'oung Pao», XI (1910), pp. 1-104, to be supplemented with L. Petech, *China and Tibet in the Early 18th Century. History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*, Leiden, Brill, 1950, and, more recently, by G. Tuttle, *A Tibetan Buddhist mission to the east: the Fifth Dalai Lama's journey to Beijing, 1652-1653*, in *Tibetan Society and Religion: The Seventeenth and Eighteenth Centuries*, edited by B. Cuevas – K. Schaeffer, Leiden, Brill, 2006, pp. 65-87. Tuttle's paper provides a detailed analysis of the political and religious interactions between Tibet and China during the early phases of the Qing dynasty, shedding light on the role of Christian missionaries in these exchanges. On the same theme see also W. Kang, *'Europeans' in the Early Qing Empire*, «Central Asiatic Journal», LXV (2022), pp. 217-252. In contrast to the Jesuit accounts, the Tibetan sources, when read attentively, emphasize Schall's remarkable astronomical expertise, likening it to the gift of foretelling future events, which earned him considerable respect among Tibetan intellectuals and the court.

[41] More in general, Buddhism – especially in its popular form – had been often considered under a negative light by the Jesuits, who emphasized its superstitious nature: see Y. Liu, *The Dubious Choice of an Enemy: The Unprovoked Animosity of Matteo Ricci against Buddhism*, «The European Legacy», XX (2015), pp. 224-238. This view was particularly true because Tibetan Buddhism emphasizes aspects that are part of the ancestral and popular religious heritage and may be perceived as superstitious practices. Kircher is no exception and, in other sections of the work, provides a detailed description of Buddhist idolatry and deities.

[42] One can incidentally note that similar arguments were already commonly employed by Greco-Roman apologists when addressing paganism: see M. Simon, *Les dieux antiques dans la pensée chrétienne*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», VI (1954), pp. 97-114, reprinted in Id., *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, vol. 1, Tübin-

73); *animis diabolica illusione excaecatis persuadent* (p. 73); the derogatory word *deaster* or *deastra* to designate a god or goddess (p. 70 and 73); *ad superstitiosum barbararum gentium cultum, uti omnia caetera Christianae Religionis mysteria, insita sibi malignitate, in abusum transtuli*t (p. 73); *oracula ex ore eius excerpta simplicioribus advenis mira fucatae divinitatis simulatione exponunt* (*ibidem*).

In this respect, particularly remarkable is the description of the dreadful Tibetan funerary practice, which even affects people who are close to death with no hope of recovery (pp. 75-76):

Est et alius in hisce regnis mos immanitate formidandus: quo aegros suos iam morti vicinos, et desperata salute, extra domum in camporum plenas morticinorum fossas proiectos, ibidemque temporum iniuriis expositos, sine ulla pietate et commiseratione interire. Post mortem vero partim rapacibus volucribus, partim lupis, canibus, similibusque devorandos relinquunt; dum hoc unicum gloriosae mortis monumentum esse sibi persuadent, intra vivorum animalium ventres, sepulchrum obtinere.

They have another custom here, fearsome in its barbarism. When sick people are near death and there is no hope for their recovery, they are thrown out of the house into the ditches of the field full of corpses. There, being exposed to all injuries of nature, these die without any acts of devotion or lamentation. After dying, these are left to be devoured by birds of prey, wolves, dogs, and other creatures. They persuade themselves that it is a uniquely glorious monument for the dead to obtain a sepulchre in the stomachs of living animals.

This custom closely resembles the Zoroastrian 'towers of silence', namely the circular structures built to expose human corpses to the elements and scavengers, and has been cited as evidence of possible religious contacts between Iran and Tibet[43]. The unusual Iranian practice similarly captured the Greek imagination[44]: in this context, one might wonder whether, in the

gen, Mohr, 1981, pp. 219-231; V. Flint, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions*, in *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, edited by B. Ankarloo – S. Clark, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 277-348.

[43] D. Templeman, *Iranian Elements in Tibetan Tantric Culture: The* Ḍākinī, in *Religious and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II*, edited by H. Blezer – A. Zadoks, Leiden, Brill, 2002, pp. 113-127; for an archaeological poin tof view see M. Compareti, *Iranian Elements in Kaśmīr and Tibet. Sasanian and Sogdian Borrowings in Kashmiri and Tibetan Art*, «Transoxiana», XIV (2009), http://www.transoxiana.org/14/compareti_iranian_elements_kashmir.html (03/2026).

[44] See, for example, Agathias' description in 2,23-25 (with a modern discussion in C. Questa, *Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle Storie di Agatia*, in *L'aquila a due teste. Immagini di Roma e dei Romani*, Urbino, Quattroventi, 1998, pp. 173-172).

concluding sentence, Kircher had in mind Lucretius' passage about vultures devouring corpses (5,993: *viva videns vivo sepeliri viscera busto*, which is derived, in turn, from Gorgias' paradoxical phrase γῦπες ἔμψυχοι τάφοι, *fr.* 7,1). In the Tibetan region, the custom was already described by Odoric of Pordenone, who also recorded a rumor that circulated in the Middle Ages (certainly inspired by this practice), namely that the Tibetans practiced necrophagy[45] – a detail likely based on the actual use of *kapalas*, or human skulls (or bowls in the shape of a skull), as libation cups in Tantric Buddhism[46].

An interesting example of the same attitude, in which actual information is often mixed with ideological bias, is the nine-headed idol called 'Menipe', to whom foods and other offerings are presented by the devotees (p. 71, coll. 1-2):

Inter quae (*scil.* idola) principem locum obtinet, quod *Menipe* vocant, et novemplici capitum discrimine in conum monstroso fastigio assurgit, de quo in sequentibus, de Numinibus seu idolis Sinensium πολυκεφάλοις uberius loquimur; Ante hoc stulta gens insolitis gesticulationibus sacra sua facit, identidem verba haec repetens: *O Manipe mi hum, O Manipe mi hum*; id est, *Manipe salva nos*. Quin et stulti homines varia ad Numen propitiandum cibaria ei apponunt, similiaque εἰδωλομανίας abominanda specimina peragunt.

Among these idols the principal is that which they call Menipe. It rises to a great height and has a ninefold division of heads in a cone shape. Later, in the section concerning the many-headed idols of the Chinese, we will speak more fully of this god. The stupid people worship before this idol making unusual gestures and performing their rites while repeating over and over, "O Manipe mi hum, O Manipe mi hum," that is, "Manipe, save us!" The people even offer various foods to appease the divinity and perform similar abominable examples of idolatry.

[45] This is attested by William of Rubruck 26,3: «Post istos sunt Tebet, homines solentes comedere parentes suos defunctos, ut causa pietatis non facerent aliud sepulchrum eis nisi viscera sua».

[46] Odorico da Pordenone, *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, edizione critica a cura di A. Marchisio, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 214-216: «Post hec veniunt aquile et vultures de montibus, et sic unusquisque unum frustum accipit et portat. Deinde omnes alta voce clamant dicentes: "Videamus qualis homo iste fuit, quia ipse sanctus est, nam veniunt angeli Dei et ipsum portant ad paradisum". Et sic isto modo faciendo filius eius multum se reputat honoratum. Cum pater eius ab angelis Dei, id est ab avibus illis, ita honorifice sit portatus, tunc statim filius eius capud accipit, quod coquid et comedit. De testa autem seu de osse capitis ipse filius sibi fieri facit unum cyphum, cum quo ipse et omnes de domo sua semper cum devotione bibunt in memoriam patris sui defuncti». The passage and the anthropophagic cliché have been examined by G. Sorice, *The skull-cup motif in Gerbert de Metz between intertextuality and ethnography*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», XXXVI (2018), n.p., http://journals.openedition.org/crmh/16257 (03/2026).

As it can be easily understood, the supposed name of the goddess and the prayer addressed to her are a misunderstanding of the well-known Tibetan six-syllable mantra dedicated to Avalokitesvara, the merciful bodhisattva, *Oṃ Maṇi Padme Hūṃ*, who is referred to as Maṇipadma, 'the jewel in the lotus'[47]. Two images complete the description of Manipe.

It is more challenging to interpret the other referece to another custom, which is described in detail shortly before the aforementioned description of Manipe. This refers to a young boy, who is chosen to pierce with arrows anyone who comes withinh his reach, seemingly in honour of the same goddess (pp. 70-71):

Est in istiusmodi Regnis *Tangut* et *Barantula*, astutia et fraude Satanae horrendus et execrandus mos introductus, is videlicet, qui sequitur: Puerum eligunt viribus robustum, cui potestatem dant, ut constitutis diebus anni, quemcunque obviam habuerint hominem cuiuscunque discrimine habito, armis quibus instruitur, conficiat; hoc enim pacto interfectos, mox veluti a *Menipe* Deastra quam colunt consecratos, aeternos honores et felicissimum statum consequi, stolide et amenter sibi persuadent. Puer mire variegato amictu, gladio, pharetra, sagittisque instructus, nec non vexillorum trophaeis aggravatus, constituto tempore a daemone, cui consecratus dicitur, obsessus, maxima furia domo elapsus per compita et plateas divagatur, omnes sibi obvios, nulla resistentia facta pro libitu interficit; hunc patria lingua *Buth*, quod *interfectorem* significat, vocant, unde Patres eum eo prorsus modo, quo ipsi, dum eodem tempore ibi morarentur, viderant, depinxerunt, ut XIV Figura docet.

The cunning and fraud of Satan has introduced into the kingdoms of Tanguth and Barantola a horrible and detestable custom, which is related below. They choose a robust and strong boy, and give him the authority to kill on certain days of the year whatever human he meets, showing no respect for sex or age. He kills them with the weapons provided. They are stupidly and madly convinced that people killed in this way, as if dedicated to the wretched deity Menipe, whom they worship, will receive eternal honor and a blessed condition. The boy, is outfitted with a marvelously variegated cloak, a sword, quiver, arrows, and trophies of flags. At certain times he is possessed by a demon, to whom he is said to be consecrated. After he has slipped out of his home, he wanders quite mad over the highways and byways. He kills at his pleasure everyone he meets, and no resistance is made. In their native tongue they call him "Buth," which means "executioner." The fathers drew him exactly as they had seen him while they were staying there. Figure XIV shows him.

[47] Martin, *On the Origin*, p. 14, proposes an interpretation closer to the one provided by Kircher, namely interpreting the formula as a vocative, which, however, is only possible if one assumes the noun to be feminine.

It is likely that the appellation «buth», translated as 'slayer' or 'murderer' (*infector*) refers to the *bhūta*, a particular kind of demon, vampire, or ghost[48], even though, as already suggested by Jacques Marx, the description itself may refer to the *sungma balung chö je*, an oracle-priest who participates in frenzied ceremonies and is believed to be able to communicate with supernatural beings and deities, acting as a medium during prophetic trances or even embodying the god. The name refers to a high-ranking deity within the tradition of oracular deities or spirits, as is demonstrated from the elaborate, heavy and colourful ceremonial garments worn by these individuals. Their robes and paraphernalia reflect the nature of the deity or supernatural being possessing the medium. The outfit includes some banners fixed on the back and a bow, as, in Tibetan iconography, the bow and arrows symbolize the union of wisdom and compassion[49]. It is therefore possible to infer that Kircher and his sources conflated two different pieces of information, one concerning the spirits and the other regarding the actual performance of an oracle.

Examining the Tibetan digression in Kircher's *China Illustrata* cannot but provide further evidence of the eclectic methodology followed by the eccentric Jesuit. Kircher's vision of Tibet does not aim at geographical precision but at staging it as a symbolic frontier for Jesuit universalism and salvific imagination. While Kircher carefully records routes and travel itineraries, his ultimate concern lies not with geographical accuracy but with the theological framing of idolatry, which casts Tibet as a spiritual enigma rather than a knowable place. This theological lens shaped early European perceptions of the region and underscores the challenges inherent in representing unfamiliar cultures. In this sense, *China Illustrata* offers less a scientific account than a baroque meditation on spiritual otherness, leaving Tibet suspended between mystery and missionary desire – a condition that would

[48] I owe this suggestion to A. Bastian, *Reisen in Siam in Jahre 1863*, dritter Band, Jena, Hermann Costenoble, p. 267, who presents a comparison with the 'king of ghosts' attested in many religious traditions. According to the online Encyclopedia Britannica (https://www.britannica.com/topic/bhut, 03/2026), «Bhut also spelt bhoot, in Hindu mythology, a restless ghost. Bhoots are believed to be malignant if they have died a violent of premature death or have been denied funerary rites; they are particularly feared by women, children, and the newly married».

[49] Marx, *Au pays*, n. 148. For a description that includes insights from twentieth century ethnographers, see also C. Bell, *Ceremonial Attire of the Oracle Priest Sungma Balung chö je*, in *Expressions of Gender in the Altaic World: Proceedings of the 56th Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Kocaeli, Turkey, July 7-12, 2013*, edited by M. Tekcan – O. Corff, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 11-22.

only begin to shift with Desideri and the more empirically-minded observers of the following century. Furthermore, these descriptions serve as a clear example of Tibet's wavering position between of its legendary, mythical past and the new, firsthand information provided by the Jesuit missionaries.

Encounters with Tibet were initially framed through the lens of 'the dark face of idolatry,' as Jesuit missionaries confronted what they perceived as deeply entrenched paganism, far removed from the traces of Christianity they had hoped to find. Nevertheless, while the image of Cathay and Prester John still captivated European imagination, a more scientific approach – focused on practical missions such as identifying overland routes between China and India – began to gain ground. This shift began to take shape by the mid-17th century, as reflected in the perspectives of missionaries in the following century. A case in point is the Italian Jesuit Ippolito Desideri, who sought to revive the Tibet mission in the early 1700s. In his *Historical Notices of Tibet*, Desideri makes no mention of any Christian traces but instead provides a grounded, empirical account of Tibet, marking a departure from earlier, more mystical interpretations[50].

[50] These final conclusions are inspired by Hosne, *In the Shadow*, p. 277.

Michela Catto

TRADURRE L'IMPERATORE KANGXI

AUTENTICITÀ, FALSITÀ E INFALLIBILITÀ DELLA CHIESA NELLA CONTROVERSIA SUI RITI CINESI

Inviati nel 1708 dall'imperatore Kangxi (1662-1722) a fare chiarezza sui riti cinesi, Antonio Provana[1], Ramón Arxó, François Noël[2] e Louis Fan Shouyi – che poi sarebbe diventato gesuita[3] – raggiunsero Roma nel 1709. La delegazione – la seconda inviata dall'imperatore – consegnava nelle mani di Clemente XI, e alla presenza del Preposito Generale Michelangelo Tamburini, numerosi documenti tradotti in latino estratti dall'archivio imperiale per ordine del principe Yinti (1672-1734), il responsabile degli stranieri in Cina[4]. Il loro contenuto era legato alla delegazione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668-1710), il visitatore Apostolico dell'Estremo Oriente e patriarca di Antiochia, giunto in Cina nel 1705. Il papa convocava per la discussione la Congregazione del Santo Uffizio, ma contestualmente sorgeva una campagna di delegittimazione del Provana, accusato di non essere mai stato investito della carica di ambasciatore imperiale. Solo nel 1716, con l'arrivo del *Manifesto rosso*, il documento imperiale che attestava l'incarico conferito a Provana, la situazione uscì dallo stallo. Provana riuscì a imbarcar-

[1] Su Provana cfr. E. Menegon, *Provana Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 75 (2016), pp. 505-508, e J. W. Witek, *Provana Antonio*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, directores Ch. O'Neill – J. M. Domínguez, 4 voll., Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu – Universidad Pontificia Comillas, 2001, IV, pp. 3246-3247.

[2] Non fecero mai più ritorno in Cina sia José Ramón Arxó (1659-1711) che François Noël (1651-1729). Si vedano le rispettive voci a cura di J. W. Witek in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, I, pp. 255-256 e III, pp. 2827-2828.

[3] Su cui si veda T. Meynard, *Fan Shouyi, A Bridge Between China and the West under the Rite Controversy*, «Annales Missiologici Posnanienses», 22 (2017), pp. 21-31, https://doi.org/10.14746/amp.2017.22.2.

[4] Una ricostruzione della vicenda in una lunga nota in K. Stumpf SJ, *The* Acta Pekinensia *or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation*, first transcribed edition and English annotated translation, vol. I, *December 1705-August 1706*, edited by P. Rule – C. von Collani, Rome-Macau, Institut Historicum Societatis Iesu, 2016, p. 5.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

si di nuovo per la Cina solo nel 1716 e non vi giunse mai, perdendo la vita (1720) presso il Capo di Buona Speranza.

La vicenda aveva luogo nei decenni forse più confusi dei rapporti tra i delegati papali e la corte cinese, anni in cui l'imperatore Kangxi aveva emesso il *Piao* con cui obbligava i missionari a giurare di osservare le 'regole' seguite da Matteo Ricci e a rimanere in Cina per tutta la vita oppure a lasciare l'Impero[5]. L'incontro tra l'imperatore e il cardinale Tournon, avvenuto alla fine del dicembre 1705, aveva reso esplicito a Kangxi che non tutti i missionari cristiani in Cina agivano, pensavano e si comportavano allo stesso modo, e certamente non tutti come i gesuiti che egli conosceva e che vivevano alla sua corte[6]. La controversia dei riti cinesi cominciava a coinvolgere direttamente l'imperatore, chiamato in causa, nonostante non fosse volontà di Tournon «to enter into a dispute with the Emperor»[7].

Lo scenario di questi anni che precedono la *Ex illa die* (1715), e il giuramento dei missionari contro i riti, si fece particolarmente disordinato e confuso: le ambascerie inviate dall'imperatore in Europa, naufragi e dinieghi a Roma nel ricevere gli ecclesiastici di Kangxi, un ritardo sempre più insostenibile nella reazione romana; mentre in Cina veniva reso pubblico dal cardinale Tournon l'Editto di Nanchino del 25 gennaio 1707 (*Quandoquidem audivimus*), in cui introdusse anche il decreto di Clemente XI (1700-1721) contro i riti del 1704, *Cum Deus optimus* (che verrà ufficializzato solo nel 1709)[8]. Il decreto del 1704, formulato da una commissione di cardinali a

[5] Sulla questione dell'ammissione da parte di Kangxi, attraverso l'obbligo del *Piao*, della sola pratica di Matteo Ricci, il lazzarista Teodorico Pedrini (1671-1746) lascia una diversa testimonianza. Egli scrive che l'imperatore era indifferente alla questione della pratica dei riti e che quest'ultima divenne centrale per intervento dei gesuiti di corte: cfr. F. G. Galeffi – G. Tarsetti, *Teodorico Pedrini nella missione di Cina, una storia differente*, in *Sulla via del Catai. Generazione dei giganti. II*, a cura di L. M. Paternicò, Genova, Il Portolano, 2014, pp. 123-129: 127, e F. G. Galeffi – G. Tarsetti, *Documenti inediti di Teodorico Pedrini sulla controversia dei riti cinesi*, in *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, a cura di F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 2011, pp. 215-250.

[6] L. Swen, *Jesuit Mission and Submission. Qing Rulership and the Fate of Christianity in China, 1644-1735*, Leiden-Boston, Brill, 2021, p. 135. Sul numero dei gesuiti che lasciarono l'Europa per la Cina si veda R. Po-chia Hsia, *Imperial China and the Christian Mission*, in *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, edited by R. Po-chia Hsia, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 344-364: 354 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 80).

[7] Stumpf, *The Acta Pekinensia*, I, p. 100 (January, 1706).

[8] Sui gesuiti inviati dall'imperatore in Europa si veda, ad esempio, J. W. Witek S.J., *Sent to Lisbon, Paris and Rome. Jesuit envoys of the Kangxi Emperor*, in *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIX. Matteo Ripa e il Collegio dei cinesi. Atti del Colloquio internazionale, Napoli, 11-12 febbraio 1997*, a cura di M. Fatica – F. D'Arelli, Napoli, Istituto Universitario

Roma e promulgato da Tournon in Cina, proibiva un lungo elenco di pratiche abituali nella Chiesa cattolica cinese: l'uso dei termini *tian* e *shangdi* (due termini che ricorrono frequentemente negli antichi classici cinesi) per indicare Dio; l'uso dei caratteri *jing tian* (rispettare il Cielo) donati dall'imperatore Kangxi per decorare le chiese; la partecipazione dei cristiani ai riti 'sacrificali' in onore di Confucio e degli antenati; l'iscrizione dei caratteri *shenwei* (sede dello spirito) sulle tavolette di legno con il nome degli antenati defunti. Tutti questi divieti, sotto la minaccia della scomunica, furono ribaditi da papa Clemente XI nel 1715, anno che avrebbe voluto segnare la definitiva conclusione della controversia sui riti cinesi[9].

Interpretato come una ulteriore assenza di chiarezza nei confronti dell'imperatore Kangxi e un attacco ai gesuiti di Corte, l'intervento del legato determinò l'esito fallimentare della sua missione. Nell'ottobre del 1707 Tournon veniva confinato nell'insediamento portoghese di Macao, per ordine imperiale. Moriva nel 1710 alimentando le voci di un suo avvelenamento da parte dei gesuiti[10].

Orientale Collana "Matteo Ripa", 1999, pp. 317-340 e E. Menegon, *A Clash of Court Cultures: Papal Envoys in Early Eighteenth Century Beijing*, in *Europe-China: Intercultural Encounters (16th-18th centuries)*, edited by L. F. Barreto, Lisbon, Centro Científico e Cultural de Macau, 2012, pp. 139-177.

[9] Cfr. I. Morali, *Aspects of the theological debate in the years immediately prior to the first decree of Clement XI (1704)*, in *Acta Pekinensia. Western historical sources for the Kangxi reign. International Symposium, organised by the Macau Ricci Institute, Macao 5th-7th October 2010*, Macao, Macau Ricci Institute, 2013, pp. 161-182, appendice pp. 183-199. Si noti che nel 1708 vedeva la stampa *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* di Nicolas Malebranche che avrebbe generato un lungo e profondo dibattito nella cultura europea; cfr. G. Rodis-Lewis, *Philosophes européens et confucianisme au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles*, «Revue philosophique de la France et de l'*Étranger*», 2 (1989), pp. 145-162.

[10] Cfr. A. S. Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*, South Pasadena, Perkins, 1948; F. A. Rouleau, *Maillard de Tournon Papal Legate at the Court of Peking. The First Imperial Audience (31 December 1705)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 31 (1962), pp. 264-323; E. Malatesta, *A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon*, in *The Chinese Rites Controversy. Its history and meaning*, edited by D. E. Mungello, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 211-245 (Monumenta Serica Monograph Series XXXIII); R. Zhang, *La missione del Primo Legato Pontificio Maillard de Tournon. All'origine delle relazioni tra Santa Sede e Cina (1622-1742)*, Roma, Urbaniana University Press, 2022 e *"Con l'occhio fisso sulle origini delle questioni de' riti cinesi". La legazione di Carlo Tommaso Maillard de Tournon nella Cina del Settecento*, a cura di D. Piemontino – E. Tortarolo, Vercelli, Gallo, 2024. Più in generale sulle legazioni pontificie a Pechino si veda E. Menegon, *Culture di corte a confronto: legati pontifici nella Pechino del Settecento*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 563-600.

Scopo di questo lavoro non è apportare una qualche chiarezza a una vicenda nota da tempo e che recentemente, con la pubblicazione degli *Acta Pekinensia*[11], si è arricchita della conoscenza di ulteriori fatti. Si vuole invece attirare l'attenzione sul ruolo che la traduzione delle parole dell'imperatore ebbe nel generare molte delle accuse e probabilmente anche delle incomprensioni sorte a Roma. Il documento qui analizzato – *Atti imperiali autentici* – infatti mostra in molti punti una particolare cura volta ad assicurare il lettore circa la veridicità di quanto presentato nella traduzione italiana, per sgombrare il campo dalla possibilità che potesse anche solo essere pensato che gli scritti fossero dei falsi o fossero stati alterati in una o più parole dagli interpreti. Il tema predominante che si affaccia, e sembra in questa fase sopravanzare il dibattito intorno ai riti cinesi, non è più quello della non comprensione dei testi cinesi o dell'insufficiente conoscenza del cinese alla base di errate interpretazioni delle ritualità, ma di una volontaria alterazione e falsificazione compiuta in mala fede dai missionari europei nel passaggio da una lingua all'altra.

1. *Gli* Atti imperiali*: i molteplici controlli per assicurarne l'autenticità.*

I documenti portati a Roma attestanti la pratica dei riti cinesi, interviste e atti ufficiali, non erano tanto una descrizione delle ritualità in uso nell'impero cinese quanto un ulteriore tentativo di capire e attestare – in una prospettiva interiore – cosa veramente fossero quelle cerimonie che i cinesi riservavano a Confucio o ai loro antenati. Si trattava di entrare nell'intimo delle coscienze dei cinesi: cosa questi ultimi intendevano fare quando praticavano i riti agli antenati o a Confucio? Quale era la loro predisposizione interna? La traduzione delle dichiarazioni dell'imperatore cinese avrebbe dovuto essere l'ultima parola sulla questione che sin dalla morte di Matteo Ricci (1610) impegnava i missionari in Cina e forse ancor di più il mondo ecclesiastico che stava a Roma[12]. Chi più della massima autorità politica e spirituale del

[11] Si veda anche C. von Collani, *The Kangxi emperor, Charles-Thomas Maillard de Tournon and Matteo Ricci*, «Sino-Western Cultural Relations Journal», 34 (2012), pp. 21-44. Più in generale F. D'Arelli, *Alcune reazioni al cristianesimo in Cina nel corso dei secoli XVII-XVIII*, «Cina», 24 (1993), pp. 101-118.

[12] Sulla questione dei riti cinesi si vedano G. Minamiki, *The Chinese rites controversy: from its beginning to modern times*, Chicago, Loyola University Press, 1985, il già citato volume a cura di Mungello, *The Chinese Rites Controversy. Its history and meaning*, e la utilissima sintesi di G. Criveller, *La controversia dei riti cinesi. Storia di una lunga incomprensione*, «I Quaderni del museo», 23 (2012), pp. 5-39. Su come la controversia, e particolarmente negli anni presi in esame da questo articolo, coinvolse anche il mondo cinese si veda N. Standaert, *Chinese Voices in*

grande impero della Cina poteva attestare la predisposizione interna e intellettuale dei suoi sudditi? Le cose, come noto, andarono però diversamente.

Giunto a Roma (1709) Giovanni Antonio Provana trovava resistenza presso la corte romana[13], mentre si diffondevano informazioni a stampa contro il comportamento dei gesuiti in Cina e particolarmente ai tempi della visita del vicario Tournon. L'esasperazione di Provana ben appare in una supplica rivolta al papa:

> Né dispera l'oratore che riflettendo Vostra Santità alla perdita irremissibile di tante migliaia d'anime redente col sangue di Giesù Christo si risolverà ad ordinare che si ponga maggior studio in cercare le ragioni per sostenere i Riti Cinesi di quello si adopra con ogni artificio e impegno per condannarli, mentre senza la permissione di essi, anche per confessione degli impugnatori non potrà conservarsi la legge di Christo nella Cina, ed anche ne' regni del Tunkin e Cocincina dove anche sono pratticati i Riti controversi[14].

Condanna o permissione che, da una prospettiva opposta, generavano quelle diversità di pratiche che non solo destavano preoccupazione per le anime di coloro che pur cristiani erano negli effetti idolatri, ma anche degli 'eretici' inglesi e olandesi in Cina che si sarebbero stupiti nel vedere palesi dissonanze tra le pratiche dei missionari e quelle dei cinesi cristiani[15].

La veridicità di cosa fossero i riti dei cinesi, quelli in onore di Confucio e degli antenati nelle loro varie forme solenni e non, era una questione da

the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, *Intercultural Arguments*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012 (Bibliotheca Instituti Historici S. I., 75).

[13] Oltre al già citato saggio di Witek, *Sent to Lisbon, Paris and Rome: Jesuit envoys of the Kangxi Emperor*, si veda C. von Collani, *Jesuits as Diplomats in the Service of Chinese Emperors in Early Modern Times*, «Comillas Journal of International Relations», 29 (2024), pp. 41-56 e più in generale M. Keevak, *Embassies to China: Diplomacy and Cultural Encounters before the Opium Wars*, Singapore, Palgrave Macmillan, 2017. Sulla forte presenza degli italiani (in Cina e a Roma) in questa fase della discussione dei riti si veda Menegon, *Culture di corte a confronto: legati pontifici nella Pechino del Settecento*, in part. pp. 575, 585, 591; per il periodo immediatamente precedente I. Gaddo, *Confronting nationalities. Italian Jesuits in China in the late seventeenth century,* in *Global Perspectives in Modern Italian Culture. Knowledge and Representation of the World in Italy from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, edited by G. Abbattista, London-New York, Routledge, 2021, pp. 91-108. Cfr. anche L. M. Brockey, *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, MA-London, England, Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 100-115.

[14] Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ADDF), *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Memoralia et Scripturae Jesuitarum, fasc. 5.

[15] Così ad esempio Nicolas Charmot M.E.P. (1645-1714), inviato nel 1694 a Roma da Charles Maigrot per chiedere a Innocenzo XII di riesaminare la questione dei riti e di estendere il suo mandato (sino ad allora limitato al Fujian) a tutta la Cina, per cui si veda ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Memoralia et Scripturae Jesuitarum, fasc. 30, c. 1v.

sempre presente nella valutazione delle pratiche in uso nell'impero cinese. Già Alessandro VII nel promulgare nel 1656 il decreto che autorizzava i riti cinesi (l'unico intervento papale favorevole all'interpretazione dei gesuiti) ne riconosceva la natura civile e non religiosa, usando l'espressione «si vera sunt narrata», oppure «prout exposita», a testimoniare le notizie indirette che gli erano giunte, le controverse narrazioni e i discordanti pensieri che gli ordini religiosi avevano espresso intorno ai riti[16].

Gli Atti imperiali autentici di varj trattati passati nella Regia corte di Pekino tra l'imperatore della Cina e M. Patriarca Antiocheno al presente sign. Cardinale di Tournon negli anni 1705 e 1706, pubblicato a Colonia nel 1710 (o, forse, nel 1711) per i tipi di Gio. Herkan Scriomberk, raccoglie 56 documenti relativi al periodo Tournon[17]. Nelle prime pagine si rimarcava che esso non conteneva solo ed esclusivamente

> le scritture che l'Imperatore della Cina ha fatto depositare e conservare a perpetua memoria nell'Archivio interiore del suo Palazzo, e cioè i Decreti, e gli Ordini di S. Maestà (alcuni dei quali scrisse l'Imperatore di sua propria mano) indirizzati o a Monsignor Patriarca o a Monsign. Maigrot; o al suo Figlio Primogenito Primo Regolo dell'Impero, Yinti; o a mandarini, primi officiali della sua Corte perché da questi si esponessero a Monsignor Patriarca i sentimenti imperiali[18],

con l'aggiunta delle lettere che gli stessi mandarini avevano di volta in volta inviato all'imperatore per ragguagliarlo degli sviluppi della vicenda e dei colloqui non avvenuti alla sua presenza. Tutta la documentazione, prima di essere archiviata, era stata verificata personalmente dall'imperatore o dal Primo regolo. Con queste prime affermazioni si assicuravano l'autenticità e la completezza della documentazione. Altre puntualizzazioni però spostavano l'attenzione del lettore sul tema delle possibili, volontarie e consapevoli, altera-

[16] Cfr. J. S. Cummins, *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, England – Brookfield VT, Scholar Press – Ashgate, 1993, p. 88. Per i documenti si veda S. Vareschi, *Martino Martini S.J. e il decreto del Sant'Uffizio nella questione dei riti cinesi (1655-56)*, «Archivum historicum Societatis Iesu», 63 (1994), 126, pp. 209-260. Si veda inoltre A. Romano, *Impressions de Chine: l'Europe et l'englobement du monde (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, Paris, Fayard, 2016, cap. 7, *Tartares, mais pas barbares*, che osserva la nuova lettura praticata da Martino Martini – a partire dal distinguo tra dinastia Ming e Qing – per dare una nuova interpretazione della Cina.

[17] Una copia parziale di alcuni di questi documenti anche in *Memorie storiche della legazione e morte dell'Eminentissimo Monsignor Cardinale Di Tournon. Esposte con monumenti rari ed autentici non più dati alla luce*, Venezia, appresso Giuseppe Bettinelli, 1761, vol. III.

[18] *Gli Atti imperiali autentici di varj trattati passati nella Regia corte di Pekino tra l'imperatore della Cina e M. Patriarca Antiocheno al presente sign. Cardinale di Tournon negli anni 1705 e 1706*, Colonia, [1710] Gio. Herkan Scriomberk, p. 2.

zioni operate da coloro che avevano copiato e tradotto i vari documenti e che avevano o avrebbero potuto approfittare di questo compito per modificare l'interpretazione imperiale allo scopo di rendere, in un'ottica teologica, i riti cinesi non solo delle pratiche civili e politiche, ma religiose e dunque idolatriche e superstiziose. Non si trattava più di errori accademici relativi alla traduzione dei classici cinesi, o di una ordinaria pratica di 'cultural translation'[19], ma di una volontaria alterazione delle parole dell'imperatore vivente per il loro asservimento alle sempre più controverse questioni europee.

Altre osservazioni, infatti, erano legate alla fedeltà di quanto scritto. I documenti erano stati redatti in tre lingue, cinese, mancese e latino (quest'ultima compiuta dai gesuiti di corte), rendendo lenta la complessa operazione di traduzione per le carte che più volte dovevano passare di mano in mano e essere poi ricondotte alla fonte per apportarvi timbri e sigilli.

Alla traduzione in italiano (la quarta quindi a cui erano sottoposti almeno alcuni dei documenti), gli *Atti imperiali* aggiungevano una serie di annotazioni, sempre redatte dai padri di Pechino. Tali note, in carattere italico, contestualizzavano storicamente la vicenda e ne sottolineavano le incongruenze o riannodavano il filo discorsivo per il lettore europeo spesso disorientato dalla lettura di una vicenda in cui la sequenza degli eventi (i dialoghi) anticipava talvolta l'arrivo delle informazioni, ritardate dalle operazioni di traduzione, rese più complesse dal fatto che l'imperatore era in Tartaria, o dall'adozione da parte dei cinesi di tre nomi che poi venivano disinvoltamente scambiati, ora uno ora l'altro, generando non poca confusione, o ancora dalla insistente ripetizione degli eventi o dall'uso di formule non certamente consuete per un lettore europeo[20].

Dando alla stampa le traduzioni l'autore si soffermava più e più volte a rassicurare il lettore circa l'autenticità dei contenuti (tratti dall'Archivio Imperiale) e della loro traduzione. L'imperatore aveva avuto una premura particolare e aveva fatto ricopiare due volte gli atti facendoli autenticare con dovizia di sigilli e grande cura: «havea quel saggio ed accorto Monarca»

[19] Vedi ora, in prosieguo di molteplici studi sul ruolo della cultura e della sua diffusione P. Burke, *Translating Knowledge, Translating Cultures*, in *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, hrsg. von M. North, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2009, pp. 69-77. Sulle traduzioni cinesi nella cultura europea si veda il numero speciale a cura di F. Borghesi e Yixu Lü, *Translating the East: Theories and Practices in Europe, China and Tibet between the Sixteenth and the Nineteenth Century*, «Intellectual History Review», 34 (2024), 3.

[20] «Non si meravigli il Lettore di veder sovente ripetute le stesse cose in questi atti. Non è colpa di Monsignor Patriarca o dello Scrittore europeo, ma delle maniere cinesi o tartare che ridicono mille volte assai rozzamente i benefici ricevuti ed esigono che gli altri ancora ripetino spesso ciò che credono d'haver fatto degno di lode», *Atti imperiali*, p. 88.

messo in pratica ogni attenzione affinché i documenti «fossero riconosciuti da tutta l'Europa e singolarmente dal Sommo Pontefice come autentici e affatto indubitabili»[21]. Alla luce del numero delle lingue coinvolte per i colloqui e le lunghe indagini l'imperatore, ci dicono gli *Atti imperiali*, aveva predisposto che

> in que' negozi che si trattano a bocca per Interpreti ed Inviati, può facilmente accadere che si dica qualche cosa di più, o di meno, e che si erri nel riferire, o si tralasci qualche particolarità perciò (eccettuata la visita e l'esame) metterete per iscritto ogni altro negozio. Io di poi comanderò che sia tradotto nella nostra lingua per chi haverete eletto che mi sia riferito e dopo d'haver con diligenza considerata la vostra scrittura risolverò se debba concedersi o negarsi ciò che chiedete[22].

E le verifiche compiute furono efficaci e qualche traduzione alterata fu trovata. La copia di una traduzione latina di uno scritto dell'imperatore che doveva essere inviata al papa era stata, ad esempio, modificata tanto da far sembrare l'inchino davanti alle tavolette dei defunti un atto idolatrico (davanti alle tavolette) e non un atto di rispetto (davanti agli antenati):

> non espresse rettamente il senso della dichiarazione imperiale che diceva i Cinesi col piegar le ginocchia avanti le tavolette *coram illis*, non chiedere felicità & c.; ed egli vuole scrivere *ab illis*, alludendo quasi alle tavolette e non agli Antenati de' quali parla l'Imperatore dicendo *avanti di loro*. E benché i Mandarini, ed altri ancora lo pregassero di non mutar quel senso, non mai si piegò a farlo; il che offese l'Imperatore, e Monsignor Patriarca dovette sentirselo più volte rimproverare[23].

Nel dibattito cominciarono a confluire reciproche accuse di alterazione dei documenti perché anche Kangxi temeva le falsificazioni delle sue parole. Il 14 novembre 1716, ad esempio, il lazzarista Teodorico Pedrini sottoscriveva il rimprovero con cui l'imperatore lo accusava di aver cambiato alcune parole dei documenti imperiali condotti in Europa dal suo ambasciatore, il gesuita Giovanni Antonio Provana: documenti «che contengono veramente le mie parole», affermava l'imperatore, e che «tu invece hai scritto in modo diverso. Non si può ammettere che uno scriva in un modo, e uno in un altro. La mia parola è una sola, poiché mai la cambiai, e non può essere cambiata»[24].

[21] *Gli Atti imperiali autentici*, p. 17.

[22] *Ibidem*, p. (6).

[23] *Ibidem*, p. 91.

[24] T. Pedrini, *Son mandato à Cina, à Cina vado. Lettere dalle missioni 1702-1744*, a cura di F. G. Galeffi – G. Tarsetti, prefazione di F. D'Arelli, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 117, 123-149 e sgg. Si veda anche P. Allsop, *Teodorico Pedrini and the Ruin of the Christian Mission to China*, Newcastle upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2023.

È stato fatto notare da Sergio Zoli[25] come alcuni dei contemporanei in Europa avessero osservato un mutamento sostanziale nelle narrazioni provenienti dalla Cina o sulla Cina dopo il 1705 e particolarmente il carattere contraddittorio delle posizioni gesuitiche in merito alla lingua cinese che era rappresentata sempre più come un idioma difficile e complesso. A partire dal decreto di condanna, ad esempio scriveva John Toland a Leibniz nel 1710, i gesuiti sembravano avere cambiato la loro strategia di rappresentazione. Se fino al 1704 avevano perlopiù cavalcato la bellezza e la facilità della lingua cinese – inserita nel contesto della rappresentazione gesuitica della Cina –, dopo il decreto si erano dati a prospettare il carattere ermetico, esoterico di quella lingua, una difficoltà che pareva adatta a dimostrare come i non gesuiti, sottintendendo coloro che non erano dotati di una buona educazione sinologica, non erano in grado di stabilire se i riti controversi fossero idolatrici o no. La lettura di alcuni testi usciti a stampa parlava delle difficoltà della lingua, del mandarino come idioma astruso, contraddicendo altre narrazioni più antiche che lo avevano raccontato come una lingua assimilabile al greco. Toland chiedeva a Leibniz delucidazioni in merito e esponeva il suo dubbio: «This is a plain contradiction to what the Jesuits have pretended ever since the Papal Decree appear'd likely to go against them; alledging that the other Missionaries had not sufficient knowledge to the Chinese Languages to determine whether the controverted Rites and expressions were atheistical and idolatreous or not»[26]. Alle difficoltà della lingua, si aggiungevano le allusioni più o meno espresse di volontarie alterazioni, inserite da mani talvolta riconducibili ai gesuiti, altre volte ad altri uomini di corte cinese o romana.

[25] S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Bologna, Cappelli editore, 1989, pp. 146-147.

[26] [Pierre Desmaizeaux], *A Collection of Several Pieces of Mr John Toland, now first publish'd from his original manuscripts with some memoirs of his life and writings*, London, printed for J. Peele at Lock's Head in Pater-noster Row, 1726, II, p. 399. La domanda veniva rivolta a seguito della pubblicazione dei *Novissima Sinica* (1697, riedizione 1700). Nel 1700 il filosofo tedesco aveva lavorato anche al suo *De cultu Confucii civili*, che rimase a lungo inedito, con cui iniziava il lento mutamento della sua interpretazione della Cina che si concluderà nel 1716 con la pubblicazione del *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Qui, sotto l'influsso del figurismo di alcuni gesuiti in Cina, le antiche verità teologiche e religiose presenti nella cultura cinese non venivano negate ma Leibniz sosteneva che erano state dimenticate e che dovevano essere riscoperte. Sulle riflessioni di Leibniz sulla Cina ampia è la bibliografia. Mi limito a ricordare: D. F. Lach, *Leibniz and China*, «Journal of the History of Ideas», 6 (1945), pp. 436-455 e D. J. Cook – H. Rosemont Jr, *The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought*, «Journal of the History of Ideas», 42 (1981), 2, pp. 253-267.

Gli *Atti imperiali* tradotti in italiano si soffermavano sulla complessità dei testi cinesi. «I libri cinesi sono di profonda intelligenza, ed è difficile cosa il penetrar il loro senso; perciò non è meraviglia se i vostri Europei non bene intendono la dottrina e gli usi contenuti ne' nostri libri»[27]; una difficoltà che poteva essere risolta in maniera definitiva solo ascoltando la parola dell'imperatore «d'ingegno penetrantissimo, comprende perfettamente tutte l'Istorie, le dottrine e le consuetudini Cinesi». Proprio ciò che il cardinale Tournon aveva cercato in tutti i modi di evitare opponendosi alla pubblicazione della dichiarazione dell'imperatore, così favorevole all'interpretazione gesuitica. Gli *Acta Pekinensia* di Kilian Stumpf ci raccontano che il cardinale disse:

The Emperor's authority will have some weight, but it is the Church which will judge how much. And will the Church allow herself to be dictated to by a heathen? Consider how everyone would be scandalized, and the danger to the purity of religion, and the crisis in which the Mission will be involved. Will this not give occasion for persecution? For either the Holy See will be bound to accept the Emperor's decision, or if it should change that the Holy See should decide anything contrary to the Emperor's Declaration, and it were to be published in China in opposition to the decision of the Emperor, the Emperor would be incensed and many disasters would follow[28].

E, ancora, da un altro punto di vista: «se al Sommo Pontefice fossero riferiti erroneamente la dottrina e i riti, non potrebbe sbagliare?»[29], se «tolo interpreta male i decreti che vi ho spediti e mutando il loro senso legittimo piglierete come cosa di leggier momento ciò che è gravissimo e ciò che è grave per leggier cosa, io farò pubblicare in tutte le parti dell'Europa quegli stessi decreti che non volete intendere»[30].

A distanza il *pontifex*[31] dell'Occidente e quello dell'Estremo Oriente si contendevano l'autorità di interpretare la natura dei riti cinesi coinvolgendo nel loro confronto tutti gli ordini religiosi in Cina e in Europa[32]. Aveva così inizio il dibattito intorno alla legittimità dell'intervento dell'imperatore:

[27] *Gli Atti imperiali autentici*, p. (2).

[28] Stumpf, *The Acta Pekinensia*, I, p. 141.

[29] *Gli Atti imperiali autentici*, p. (18).

[30] *Ibidem*, p. 107.

[31] Prendo questa espressione riferita all'imperatore cinese da Max Weber, *Confucianesimo e Taoismo*, in id., *Sociologia delle religioni*, a cura di S. Sebastiani, Torino, UTET, 1976, pp. 408-413.

[32] Sull'estendersi in Cina del controllo romano, dopo i decenni in cui la Compagnia di Gesù era stata quasi l'unica presenza religiosa, si vedano le considerazioni di G. Marcocci, *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, edited by I. G. Županov, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 241-265.

deteneva l'autorità per spiegare al pubblico europeo il significato dei riti cinesi, di fissare sulla carta l'intenzione con cui i cinesi si apprestavano a onorare Confucio o gli antenati? A chi spettava giudicare e interpretare la natura dei riti cinesi? La questione da dirimere era di capitale importanza poiché avrebbe permesso di proseguire la missione in Cina, tutelati addirittura da un permesso imperiale, oppure, al contrario e da subito, avrebbe messo fine alla presenza del cristianesimo in Cina. Coloro che sostenevano la validità dei riti cinesi si schierarono ovviamente a fianco dell'imperatore e dei gesuiti dando origine a un dibattito particolarmente moderno sull'intenzionalità di coloro che praticavano i riti e sul potere dell'imperatore di darne una interpretazione formale e ufficiale; un dibattito che, seppure in maniera non teologicamente avvertita, lambiva il tema del rapporto esistente, e non solo in Cina, tra potere spirituale e potere temporale e il diritto di quest'ultimo di legiferare, interpretare e autorizzare i riti della vita politica, dei costumi e degli usi delle sue genti. Ma la Chiesa «infallibile» poteva affidarsi al pensiero e alla valutazione di un sovrano su questioni che avevano una natura religiosa?

2. *Infallibilità della Chiesa.*

Per evitare il proseguimento della controversia sulla natura dei riti cinesi – che gli interventi papali di Innocenzo X (1645) e di Alessandro VII (1656) non erano riusciti a far cessare – Clemente XI e il Sant'Uffizio optarono per una terminologia neutra con cui mostravano di non voler aderire a nessuna particolare interpretazione e di voler superare sia la vaghezza dei precedenti decreti sia le contraddittorie testimonianze e descrizioni che avevano fatto scrivere a Alessandro VII, nel suo decreto di autorizzazione dei riti cinesi, «si vera sunt narrata». Il nuovo decreto desiderava condannare senza dare spazio alla possibilità dei missionari di interpretare erroneamente i suoi divieti e di proseguire con applicazioni personali trovando spazi di azione.

La struttura del decreto è stata studiata da George Minamiki[33] che ne ha messo in luce gli elementi strutturali nuovi rispetto ai decreti papali precedenti (quello del 1645 e quello del 1656) sin dalla terminologia binaria usata allo scopo di prevenire e precludere la strada a nuove dispute. Ed è infatti la scelta delle parole ad apparire l'elemento di maggiore novità perché essa non aderisce a una particolare traduzione e si limita ad accostare i diversi termini presenti nelle traduzioni europee, giustapponendoli senza preferire una espressione all'altra e quindi, nella sostanza, senza voler esprimere una scelta: aedes seu

[33] Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, pp. 43 e sgg.

templum, sacrificium seu oblatio, mensa seu altare[34]. Comunque fossero chiamate le varie 'cose' che componevano questi riti, questi ultimi venivano giudicati superstiziosi nella sostanza e dunque vietati ai cristiani. La commissione del Sant'Uffizio, che lavorò dapprima alla presenza di Innocenzo XII e, dopo la sua morte, di Clemente XI, si attenne alla maggior parte dei contenuti del mandato (1693) di Charles Maigrot, il vicario apostolico del Fujian, membro delle Missioni estere di Parigi, e andando anche oltre, fino a condannare non solo la forma solenne dei riti, ma anche quella meno solenne. Indirettamente significava considerare che l'esposizione fatta da Martino Martini davanti a Alessandro VII non fosse vera sotto molti punti di vista. Tournon nel suo mandato del 7 febbraio 1707 (l'Editto di Nanchino che accoglieva i contenuti del decreto del 1704 che il Tournon, partito nel 1703, non poteva conoscere nella loro versione definitiva) per essere certo dell'osservanza aggiungeva in una nota di non permettere ai missionari un'interpretazione diversa da quella contenuta nel suo mandato impedendo che quest'ultimo potesse venire eluso con il pretesto di un pericolo o dell'osservanza del decreto del 1656[35].

La nota del legato pontificio Tournon con il suo serio divieto non impediva ai missionari gesuiti in Cina di rivolgersi a Roma per richiedere ulteriori chiarimenti in proposito alla comprensione del decreto del 1704 [*Cum Deus optimus*], sulla sua natura e applicazione[36]. Pur essendo desiderosi di conformarsi totalmente alla volontà espressa da Clemente XI, i gesuiti di Cina chiedevano alcuni dettagli che ritenevano, almeno in qualche aspetto, «pregiudiciale all'infallibilità della Santa Sede». Il decreto del 1704 presentava la natura di essere in «parte Dogmatico e in parte Precettivo». In quanto al dogma

> se la mente di Vostra Santità fosse che senza dipendenza dalla verità o falsità de fatti esposti nel medesimo decreto si debbano tenere assolutamente per illecite e superstiziose le cerimonie che si usano da cinesi verso Confusio e i Defonti o si verifichi la loro pratica conforme l'esposizione contenuta nel Decreto di Vostra Santità o si verifichi conforme l'esposizione contenuta nel Decreto di Alessandro Settimo[37].

Oppure, proseguiva,

> può intendersi la sudetta dichiarazione di Vostra Santità di non esser condizionato il suo decreto in quanto al Precetto solamente benché lo sia in quanto al Dogma; cioè che parimente senza dipendenza dalla verità o falsità de fatti esposti si debbano proi-

[34] *Ibidem*, p. 51.

[35] *Ibidem*, pp. 55-56.

[36] ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina, fasc. 3, Relatio, Causae, Observationes in Mand Appellatio Missionariorum Societatis Iesu ad Summum Pontificem [7 febbraio 1707].

[37] ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Scritture diverse sulla Cina, c. 1 r-v.

bire assolutamente a Neofiti le cerimonie che usano verso Confusio ed i Defonti ancora in caso che veramente si praticassero nella forma esposta ad Alessandro Settimo e non si verificasse l'esposizione fatta a Vostra Santità[38].

Nel complesso e teologico ragionamento dei missionari gesuiti emergeva l'importanza di stabilire se la superstizione ravvisata nei riti cinesi fosse intrinseca ai riti stessi (o per lo meno se il decreto lo avesse dichiarato) per eliminare gli elementi discordanti con il decreto di Alessandro VII (che avrebbe dunque errato se la superstiziosità dei riti non avesse riguardato solo il presente e fosse stata per l'appunto intrinseca e dunque relativa al passato, presente e futuro).

Un punto importante, quello della questione dogmatica e precettiva, sul quale intervenne lo stesso Tournon chiarendolo in una sua scrittura a Clemente XI[39]. Il nocciolo veniva indicato nel ruolo pressoché esclusivo di informatori affidato ai gesuiti al tempo di Alessandro VII, quando Martino Martini si era trovato quasi da solo a esporre la sua interpretazione dei riti cinesi per difenderla dalle osservazioni del domenicano Juan Bautista de Morales. La natura del decreto clementino era dogmatica e quanto all'altro aspetto, quello precettivo, non vi era alcuna messa in discussione dei precedenti decreti (che, inoltre, venivano ampiamente richiamati nel nuovo decreto). Nella valutazione di quest'ultimo aspetto era necessario tenere presente che da un punto di vista tecnico il pontefice Alessandro VII aveva risposto ad una sollecitazione dei gesuiti, in cui «incumbeva agl'esponenti il provare la verità dell'esposto». Tournon riteneva che ora, dopo l'intervento del Sant'Uffizio che aveva coinvolto nella valutazione non solo la semplice esposizione dei fatti ma la loro osservazione e disamina in ogni circostanza, il nuovo decreto di Clemente XI era decisamente superiore ai precedenti poiché non andava a rispondere a domande poste da una o da altra parte ma a quesiti formati «dal Giudice Supremo della stessa controversia». Il decreto di Alessandro VII, che comunque restava in vigore quanto alla verità del dogma e «supposta la verità del Fatto colle circostanze espresse da i Giesuiti»,

[38] ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Scritture diverse sulla Cina, c. 1v. È stato fatto notare come «fino all'epoca del Concilio di Trento, non esistesse in generale un concetto preciso e specializzato di "dogma" (che anzi era allora piuttosto vicino a quello più generico di "insegnamento" ecclesiastico, quantunque di indole generale) o una nozione di "magistero papale" quale quella corrente nel XIX e XX secolo, anche se era comunemente riconosciuto che la Chiesa – e non il papa in quanto tale, si badi – non può ingannarsi in tutte quelle materie che concernono la fede e i costumi; e questo in modo particolare quando il giudizio riguardi elementi di portata universale, a prescindere dalla possibilità di reperire formale conferma del giudizio in questione all'interno del "perimetro" della Rivelazione»: P. Giovannucci, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 114.

[39] ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Scritture diverse sulla Cina, fasc. 19.

aveva semplicemente approvato le risposte date dalla Congregazione ai singoli quesiti proposti dai gesuiti; mentre il nuovo decreto era il frutto di una «definizione di fede», in cui si era discusso più volte all'interno delle congregazioni tenute davanti al papa, esaminando la controversia, sentiti più pareri dei teologi e molto altro. Concludeva

che un Decreto dunque fatto in materia di Fede con tanta maturità e solennità che maggiore non si pratticò da Pio IV nel confermare i Decreti del S. Concilio di Trento, salvo che quelli furono confermati nel Concistoro segreto, abbia da soggiacere a nuovo esame anzi alla sua totale abolizione sotto pretesto della semplice approvazione data da Alessandro VII alle risposte che la Sacra Congregazione saggiamente diede sopra i quesiti concepiti a loro moda i Giesuiti è un pretendere che un Decreto interlocutorio prevalga alla sentenza definitiva che il supremo Giudice qual è V.S. siasi ingannata nel proferirla che sia riformabile il Giudizio del vicario di Cristo nelle materie di Fede.

Il divieto del 1710 di parlare, scrivere e disquisire sui riti cinesi verrà lungamente disatteso sino alla condanna definitiva di Benedetto XIV. Ma questi primi anni del Settecento, preparatori al nuovo decreto di Clemente XI, sembrano mettere in ordine tutto l'armamentario per preparare la definitiva condanna[40]: il discorso della doppiezza dei gesuiti, collocati entro la corte imperiale e quella papale (che li accoglieva con minor calore rispetto a Kangxi), il problema della lingua cinese, che diventava più complicata e difficile prestandosi dunque non solo agli autentici e involontari errori di traduzione e di interpretazione, ma anche ad alterazioni compiute in cattiva fede, praticate di volta in volta dalle diverse parti coinvolte nell'intricato compito di capire cosa fossero, nella sostanza e nell'intenzione, i riti cinesi. Il mondo cinese appariva sempre più come un pretesto per colpire la Compagnia di Gesù in Europa. Quell'infallibilità papale che i gesuiti difendevano a spada tratta veniva messa in discussione dalla stessa Compagnia di Gesù in Cina e come osservava ancora una volta il Tournon: «Essendo degnissimo di riflessione che mentre in essa [Europa] si vantano i Giesuiti per Difensori dell'infallibilità del Papa nelle definizioni contro il Giansenismo nell'istesso tempo l'impugnano in quelle contro i riti da essi con tanto scandalo sostenuti nella Cina, quasi che il loro giudizio sia più infallibile di quello della Chiesa»[41].

[40] Su cui si veda M. Catto, *Superstizione, monoteismo e unità della Chiesa: Benedetto XIV e la condanna dei riti cinesi (1742)*, in *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini – Benedetto XIV*, a cura di M. T. Fattori, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 97-108 e Ead., *La controversia sul culto a Confucio ai tempi di Benedetto XIV e la "scomparsa" dell'ateismo*, in *I gesuiti e i papi*, a cura di M. Catto – C. Ferlan, Bologna, il Mulino, 2016 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 97), pp. 53-76.

[41] ADDF, *Stanza Storica*, PP 2d, Cina. Scritture diverse sulla Cina, fasc. 19.

Francesco Borghesi – Serena Vinci

PIETRO CHIARI'S *LA CINESE IN EUROPA* (1779): THE REPRESENTATION OF A FEMININE CHINA BETWEEN TRAVEL LITERATURE AND EIGHTEENTH-CENTURY MORALISM

1. *Introduction.*

The eighteenth century was a century of transition for the Italian novel, with the appearance of works very similar to the novel as we understand it today. However, the eighteenth-century Italian novel has distinctive characteristics that have been outlined in many studies and which respond above all to the needs of that society undergoing profound change[1]. Therefore, it is no coincidence that they focused on exploring the lives of ordinary people in response to the transformations of the Enlightenment. The novels were very successful with the public, despite the fact that part of the literary production of this period subsequently fell out of favour as it was considered entertainment. This happened, for example, to authors who were popular at the time, but have been neglected in the years following their deaths, such

Although this paper results from close collaboration between the two authors, both conform – if only to bureaucratic fiction – by attributing pages 163 to 171 Francesco Borghesi and pages 172 to 180 Serena Vinci. The authors gratefully acknowledge the anonymous reviewers and Daniel Canaris for their valuable and insightful suggestions.

[1] On eighteenth-century Italian novel, see the following: F. Portinari, *Introduzione*, in *Romanzieri del Settecento*, a cura di F. Portinari, Torino, UTET, 1988, pp. 9-97; G. Marchesi, *Studi e ricerche intorno ai nostri romanzieri e romanzi del '700, con l'aggiunta di una bibliografia dei romanzieri editi in Italia in quel secolo*, Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche, 1903 (reprint: Manziana, Vecchiarelli, 1991, including the essays by L. Toschi, *Un secolo di romanzo*, pp. v-xxiii, and M. Gori, *Rassegna bibliografica sul romanzo del '700*, pp. xxiv-xxxvi). S. Costa – M. Venturini, *Le forme del romanzo italiano e le letterature occidentali dal Sette al Novecento*, Pisa, ETS, 2010, and I. Crotti – R. Ricorda – P. Vescovo, *Il mondo vivo: aspetti del romanzo, del teatro e del giornalismo nel Settecento* italiano, Padova, Il Poligrafo, 2001 are also useful. On seventeenth-century antecedents, E. Raimondi, *Introduzione*, in *Trattatisti e narratori del Seicento*, a cura di E. Raimondi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, pp. ix-xxix, is still an important reading.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

as Pietro Chiari (1712-1785), a prolific writer and lively exponent of eighteenth-century Italian literary culture.

This paper examines a little-known novel by Pietro Chiari, *La cinese in Europa, ossia storia d'una principessa cinese del nostro secolo scritta da lei medesima, e pubblicata dall'Abate Pietro Chiari* (*The Chinese Woman in Europe, or The Story of a Chinese Princess of Our Century Written by Herself and Published by Abbot Pietro Chiari*, 1779). The analysis focuses on the novel's formal structure and its principal themes concerning China and the representation of the Chinese world from a female perspective. Particular attention is devoted to the transgender dimension embodied by the protagonist, Quinsai. To facilitate the reader's understanding of the rather intricate plot, a concise summary will first be provided, followed by a more detailed examination of the narrative and its cultural implications.

Although Chiari is best known for his theatrical works, his novels, which mainly feature female protagonists, also achieved tremendous success[2]. Overall, in eighteenth-century novels, female characters underwent a transformation from previous stereotypes, in line with the revolutionary effects of the Enlightenment, at a time when women had greater access to education. Female characters were portrayed as multifaceted, even if they were still constrained by social expectations. Chiari's novels offer a notable example of female representation, reflecting a degree of individual freedom while remaining attentive to the expectations of their social class.

[2] On Chiari's works, see in general: A. Beniscelli, *Una storia minore del romanzo in Italia: il Settecento*, in *Il romanzo in Italia*, a cura di G. Alfano – F. de Cristofaro Francesco, Roma, Carocci, 2018, p. 111; W. Binni, *Il Settecento letterario*, in *Storia della letteratura italiana. Il Settecento*, diretta da E. Cecchi – N. Sapegno, Milano, Garzanti, 1988, pp. 612-614 (on Chiari's narrative); S. Calabrese – A. De Blasio – E. Menetti, *L'ascesa del romanzo (XVII-XVIII secolo)*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. Luzzatto – G. Pedullà, vol. II, *Dalla Controriforma alla restaurazione*, a cura di E. Irace, Torino, Einaudi, 2011, pp. 493-507; S. Calabrese, *Verticale del 1757*, *ibidem*, pp. 648-654 (pp. 652-653 on Chiari); S. Calabrese, *Intrecci italiani. Una teoria e una storia del romanzo (1750-1900)*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 47-107; M. Capucci, *La prosa narrativa, memorialistica e di viaggio. Avventurieri e poligrafi. Letterati, critici, polemisti*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. VI, *Il Settecento*, Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 708-710 (on Chiari); M. Cerruti, *Il Settecento*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da G. Bárberi Squarotti, vol. IV, *Il Settecento e il primo Ottocento*, Torino, UTET, 1992, pp. 74-94 (on the 'Utrecht generation', including Chiari); D. Mangione, *Prima di Manzoni: autore e lettore nel romanzo del Settecento*, Roma, Salerno, 2012, pp. 30-46; 75-85; A. Stussi, *Carlo Goldoni e l'ambiente veneziano*, in *Storia della letteratura italiana*, vol. VI, *Il Settecento*, pp. 892-898 (on Chiari's controversy with Carlo Goldoni).

2. *Chiari's Chinese-Themed Novel: Editions and Text Structure.*

La cinese in Europa[3] is one of Chiari's later novels[4]. He is also the author of *La filosofessa italiana* (1753), which inaugurates a long series[5] of novels featuring female protagonists as autodiegetic[6] narrators and it is considered by some to be the first Italian novel, even a precursor to the *Ultime lettere di Jacopo Ortis* and *I promessi sposi*[7].

While many of Chiari's other works have been studied, *La cinese* has received little attention to date. The novel had two editions[8], both consisting of two volumes: the first in 1779, published by Giacomo Franchi in Genoa, and the second in 1783 by Leonardo and Giammaria Bassaglia in Venice. A preliminary comparison of the two editions reveals no significant differences, but a more in-depth investigation of the circumstances surrounding the two editions is required.

Each of the two volumes of this work is divided into two parts, which are in turn subdivided into six chapters (*articoli*). Each article opens with a moralising maxim about the customs of a people, followed by a reflection that universalises a particular aspect of human existence as perceived by different individuals, whose attitudes vary according to their culture of ori-

[3] From now on: *La cinese*.

[4] On Chiari's life, see N. Mangini, *Chiari, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 24 (1980), pp. 566-572.

[5] Chiari is credited with at least twenty-three novels. However, although the question of Chiari's primacy in relation to the novel and a detailed examination of the types and number of novels in circulation is one of interest, these aspects are beyond the scope of this contribution and will therefore not be explored here.

[6] Homodiegesis is a defining characteristic of the eighteenth-century novel. See: S. Calabrese, *Il fondamento del romanzo europeo del Settecento: l'omodiegesi*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2012*, a cura di F. Danelon, Brescia, Geroldi, 2017, pp. 289-304.

[7] L. Clerici, *L'ingegnosa ricetta dell'abate Chiari romanziere*, «Belfagor», 51 (1996), 4, pp. 403-416: 416. If one is to accept the definition of 'first novel', there are a number of considerations to bear in mind: see S. Morando, *Una storia minore del romanzo in Italia: il Seicento*, in *Il Romanzo in Italia*, a cura di G. Alfano – F. de Cristofaro, Roma, Carocci, 2018, pp. 83-102.

[8] This paper focuses on the 1783 edition. The copy preserved at the Manfrediana Municipal Library in Faenza was consulted, while the 1783 edition held by the "Arturo Graf" University Historical Library in Turin is also available online (the first tome can be viewed at https://dl.unito.it/it/ricerca/digitale/?id=mag:39440, the second at https://dl.unito.it/it/ricerca/digitale/?id=mag:39441; both last viewed on 11/2025). The two editions are identical, differing only in the bookplates; the illustration and related caption are the same in both. The sole distinctions in the 1783 edition are the insert «*noi riformatori*», appearing after the table of articles and before the main text, and the listing of the price at the end of the second volume: «5 lire».

gin. Often there is a rhetorical question that encapsulates the philosophical meaning of the issue.

By way of example, here is the opening sentence:

There has never been, nor will there ever be, any nation in the world more enlightened or more barbaric than one that does not presume itself to be superior to all others known to it, and at the same time does not value the wonders of others more than its own. This is a contradiction that is very common in the human spirit; but where and when do men not perpetually contradict themselves with the unstable inclinations that come from nature? The Chinese nation is perhaps the only one that does not admire, envy, or imitate the most beautiful foreign things, because it considers its own to be much better and believes it has possessed them for forty or fifty centuries before the rest of the world[9].

As is common practice in novels of this era[10], the veracity of the events recounted is guaranteed by the protagonist's statement in the author's own words: «To judge the truth of such distant events, one must either know the character of the nations among which they took place, or fully trust those who recount them as witnesses to life. I have not mentioned any extravagance that I did not witness myself»[11].

Furthermore, in this particular case, the verisimilitude is established by the detailed contextualisation of the events:

It is well known throughout Europe that in 1684, Louis XIV received in Paris a solemn embassy from the King of Siam, a rich and vast province of the East Indian Peninsula beyond the Ganges, with the sole purpose of establishing regular trade between it and France, which would be equally advantageous to both. The French cabinet welcomed this honourable project so warmly that ambassadors with full author-

[9] Tome I, section I, art. I, p. 1: «Non fu mai, nè mai ci sarà nazione alcuna nel mondo più illuminata, o più barbara, che di sé non presuma sopra delle altre tutte a lei note, e più delle sue non abbia al tempo medesimo in pregio le altrui meraviglie. Una contraddizione è questa assai comune nello spirito umano; ma dove, e quando mai non si contraddicono gli uomini perpetuamente colle instabili inclinazioni sortite dalla natura? La nazione Cinese è forse la sola, che non ammira, non invidia, né imita le straniere cose più belle, perché molto migliori presume le sue, e se ne crede in possesso da quaranta, o cinquanta secoli prima del rimanente del mondo».

[10] In relation to authentication mechanisms, see A. Motta, *I cambiamenti della forma-romanzo fra Illuminismo e Romanticismo: il caso Piazza*, in *Letteratura italiana e cultura europea tra Illuminismo e Romanticismo. Atti del Convegno Internazionale di Studi Padova-Venezia, 11-13 maggio 2000*, a cura di G. Santato, Genève, Droz, 2003, pp. 253-273.

[11] Tome I, section I, art. I, p. 37: «Per giudicare dalla verità di somiglianti cose lontane, o conoscer bisogna il carattere delle nazioni, tra cui sono esse avvenute, o fidarti pienamente di chi le narra come testimonio di vita. Non ho io detta finora stravaganza alcuna, alla quale non mi trovassi presente».

ity and a large entourage were sent from Paris to Siam to finalise the treaty. However, this did not have the favourable outcome that both sides had hoped for, because there is never a lack of turmoil in Indian courts, which disrupts even the best plans[12].

Even from these initial excerpts, a negative impression emerges of a conceited China and a turbulent India, despite the benevolent tone of the characters expressing this judgement. We will see that these characteristics are also reflected in the behaviour of the characters in the story: the intentions of the French, who are enterprising and motivated by sincere hearts, will clash with the arrogance and obtuseness of the Chinese and the quarrelsome nature of the deceitful Indians. However, the portrayal of China, based on the protagonist's memories, will be positive overall. In fact, the strengths and weaknesses of each nation are examined dialectically, with each dimension accorded careful consideration, so that neither is rendered predominant.

3. La cinese in Europa*: Plot and Characters.*

Next to the frontispiece, a woodcut depicts a room in a royal apartment in which a throne can be glimpsed. In the foreground, there are two figures that appear to be children, so similar to each other that it is difficult to distinguish their gender, were it not for their clothes: one is dressed as an oriental woman, the other as a man in eigteenth-century French style. The caption of the image evocatively summarises the love story at the heart of the novel: «One to reign, the other to serve her, and so he is born. But Love wants them to be married from the cradle»[13]. The love story propels the narrative, shaping the progression of events.

The novel recounts the story of Quinsai[14], the eldest daughter of the Emperor of China's favorite wife, Belisea, Princess of Siam, positioned as

[12] Tome I, section I, art. I, pp. 2-3: «All'Europa tutta è ben noto, che nell'anno 1684, ricevuta fu a Parigi dal Gran Luigi XIV una solenne Ambascieria de Re di Siam, ricca, e vasta Provincia della Penisola dell'India orientale al di là del Gange, al solo grande oggetto di stabilire tra essa, e la Francia una regolare commercio, che a tutte e due fosse vantaggioso del pari. Tanto fu ben accolto dal gabinetto francese l'onorevol progetto, che si rispedirono indi a non molto da Parigi a Siam degli Ambasciatori con piena autorità, e con grande equipaggio per ultimare il trattato. Non ebbe poi questo l'esito favorevole, che se ne sperava da ambe le parti, perché nelle Corti indiane non mancano mai turbolenze, che ne sconcertino i migliori disegni».

[13] «L'una a regnar, l'altro a servirla ei nasce. Ma li vuol sposi Amor fin dalle fasce», Tome I, unnumbered page preceding the frontispiece.

[14] Marco Polo uses this name to refer to the city of Hangzhou. Chiari, in turn, appears to adopt a familiar Chinese term to evoke a distinctly Chinese ambiance.

heir to the throne – despite the historical prohibition against female succession in China. This narrative anomaly becomes intelligible when considered in relation to Quinsai's transgender identity, which will be analyzed in detail below. At her birth, her mother Belisea and the French allies decided to make everyone believe that Quinsai was a boy, for fear that the Emperor would renege on his promise to designate the first heir born of their marriage as the future ruler. So, for the first ten years of her life, Quinsai grew up believing she was a boy and was educated and dressed as a man. At a certain point, however, doubts about her true gender began to spread throughout the East. The Grand Lama of Tibet discovered the truth and proposed performing a ritual to change the child's sex. Quinsai's mother believed this fantasy, but was warned by the French couple, who suspected a scam against Quinsai. They then suggest sending another girl in her place. This girl is Frelinga, a girl whom Quinsai will meet again years later. Frelinga will cause upheaval, both because she too will fall in love with Ricard and because of her way of life, free from any dictates other than the pursuit of her own pleasure.

In fact, the French suspicions prove to be well-founded and Belisea realises that her daughter's life is in danger. She decides to send her to Siam, where she will pretend to be the daughter of her uncle, the king, as he is married to Belisea's sister, until better times arrive for her to claim the throne. Thus began Quinsai's endless wanderings in the company of the French couple and their son, during which the boy was sent away many times. The journey continued for over twenty years, through the Americas, Russia and Europe. At a certain point, upon the death of her parents, Quinsai learned that her half-brother had ascended the throne of China. The new legitimate emperor has always been in love with Quinsai and proposes marriage to her («with great flourishes of metaphorical Chinese style»)[15], but she refuses, horrified by the incestuous nature of the union and still in love with Ricard. The journey continues[16].

Once she arrives in London, she will feel at ease both because of her new friends Miledi and Milord Drontein, and because of the way of life, which

[15] Tome I, section I, art. V, p. 79: «con grandi giravolte di metaforico stile cinese».

[16] Throughout the narrative, a consistent pattern unfolds: Quinsai departs; she is desired; suitors attempt to marry her, yet she either refuses or cannot comply. She feigns acceptance only to secure the time necessary to devise a strategy to evade marriage. These proposals often provoke envy within the court or community, as her sudden arrivals disrupt established routines. This scenario recurs as Quinsai engages with high society in America, Russia, France, and, most prominently, England.

seems to her to be more similar to that in China[17]. After visiting Italy, Quinsai concludes that it should be seen before the rest of Europe. Yet, to her, Italy falls short of expectations: its social fabric appears corrupt, and its natural beauty is left to decay more than elsewhere on the continent. The fourth part opens with the Italian tour, which lasts a few months, starting in Piedmont with Turin and continuing to Genoa, then Lombardy, Tuscany (Livorno and Florence), Bologna, and above all Venice, described as a «splendid metropolis» («stupenda Metropoli»)[18], to which the protagonist attributes similarities with Amsterdam and, above all, with China, due to its canals and the «population on the water» («popolazione sull'acque»)[19].

After Italy, the story continues with a jumble of intrigues, mainly matrimonial, which essentially repeat the previous patterns, until the dénouement, which does not involve the reconquest of the throne, but the crowning of love, as expected in a romantic novel.

4. *Features of* La cinese*: Tradition and Innovation.*

The diegetic accumulation, a hallmark of Chiari's fiction[20], remains present in *La cinese* but assumes a poetic function, enhancing rather than disrupting the reading experience. This refinement may reflect the author's artistic maturity, as the novel belongs to the later phase of his career[21]. It also seems that the author has found a balance here between zero-degree diegesis[22] and (self-) meditative prose, a balance that Madrignani struggled to recognise in his early works, such as *La filosofessa italiana* e *L'uomo d'un altro mondo* (1760)[23].

[17] This is the direct quotation: «Il carattere inglese da me esaminato al più presto con molta attenzione accostarsi mi parve più da vicino a quello de' Cinesi miei Nazionali, cioè pensante essendo, taciturno, industre, spregiudicato, ed intrepido, laddove in altre parti della picciola Europa s'era da me trovata o della lentezza pesante, o della ambiziosa ignoranza, o della leggierezza ridicola» (Tome I, section II, art. V, p. 193).

[18] Tome II, section IV, art. I, p. 110.

[19] *Ibidem*.

[20] On the function of accumulating details as an integral part of escapist literature, in relation to Chiari see: L. Braida, *Romanzi da leggere e da dimenticare*, «La Bibliofilía», 119 (2017), 3, pp. 431-452.

[21] These will follow: *Memorie del barone di Trenck comandante de' Panduri. Scritte dal lui medesimo e date in luce dall'Abate Pietro Chiari,* Venezia, Appresso Vincenzo Radici, 1782; and, released shortly before Chiari's death: *I privilegi della ignoranza. Lettere d'una americana ad un letterato d'Europa*, Venezia, Bassaglia, 1784.

[22] That is the omniscient invisible narrator.

[23] See C. A. Madrignani, *All'origine del romanzo in Italia: il celebre abate Chiari,* Napoli, Liguori, 2000, p. 44.

In *La cinese*, the author abandons the representation of urban realism found in his earlier novels in favour of high-profile figures, such as emperors and heirs to the throne. Quinsai could be the tragic heroine in the classical sense, and Chiari justifies the rhetorical flourishes of the narrative by referring to intrigues that resemble the plots of Greek theatre rather than contemporary Italian comedies, primarily those of Goldoni, against which Chiari's polemic traditionally stands out[24]. Although Chiari and Goldoni influenced each other throughout their careers, Chiari sought to distance himself from his erstwhile model:

> in addition to the many similarities, especially external ones, the universe in which Chiari moves is perfectly secular, as is Goldoni's, but while the latter intends to remain anchored to a domestic, city-based dimension, the former understands that the moment of great adventure for the *parvenus* of life has arrived[25].

Furthermore, Chiari is the first of the two to move in the direction of the exotic, where «the sense of the exotic, understood as the 'foreign' setting of the story, fits into the broader context of Enlightenment culture»[26], and allows for «the expansion of the space-time patterns imprinted on the newly-born authorial dramaturgy, decisively detaching it from the domestic and intimate dimensions of Goldoni's model»[27].

The theatrical experience understandably pervades Chiari's prose production[28]. In *La cinese*, there are several intertextual references to theatre. For example, Quinsai defines her own situation as 'comedy'[29]. Previously, we had

[24] For further information, please refer to: V. Garavaglia, *Note intorno alla contesa teatrale tra Pietro Chiari e Carlo Goldoni*, «Il castello di Elsinore», 81 (2020), pp. 25-47; C. Alberti, *Un rivale di Carlo Goldoni: l'Abate Chiari e il teatro europeo del Settecento*, Venezia, Neri Pozza, 1986; V. Tavazzi, *Per una tassonomia del romanzo teatrale nel Settecento*, «Bollettino di italianistica, Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica», 1-2 (2023), pp. 316-324.

[25] Garavaglia, *Note intorno alla contesa teatrale,* p. 35: «oltre alle molte analogie, specialmente esteriori, l'universo entro cui si muove Chiari è perfettamente laico, come laico è quello di Goldoni, ma mentre il secondo intende rimanere ancorato a una dimensione domestica, cittadina, l'altro comprende che il momento della grande avventura per i *parvenues* [*sic*] della vita è giunto».

[26] *Ibidem,* p. 34: «il senso dell'esotico inteso come ambientazione "estera" della vicenda, s'inquadra nel più ampio contesto della cultura illuminista».

[27] *Ibidem,* p. 35: «l'allargamento degli schemi spazio-temporali impresso alla neonata drammaturgia d'autore, distaccandola con decisione dalle dimensioni domestiche e intime del modello goldoniano».

[28] For a detailed examination of genre contamination in Chiari, consult: P. Vescovo – Pietro Chiari, *Il teatro romanzesco e il romanzo teatrale*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2012*, a cura di F. Danelon, Brescia, Geroldi, 2017, pp. 319-335.

[29] Tome II, section IV, art. II, p. 142: «commedia».

already encountered an innkeeper, precisely where the plot seems to follow Goldoni's script (*La locandiera*, 1752), adapting it to the new setting[30]. Above all, this was not Chiari's first engagement with Chinese female characters. He had previously explored them in the theatre, most notably in the comedies *La schiava Chinese* (*The Chinese Slave*) and *Le sorelle chinesi* (*The Chinese Sisters*)[31]. In these works, the protagonists – women of noble birth whose status is gradually revealed – undertake a succession of journeys and wanderings that are often involuntary and encounter a series of amorous tribulations.

Chiari was deeply influenced by French fiction in the tradition of the précieux and baroque novel, as well as by Marivaux's social tales[32]. Notably, the author and narrator coincide: Quinsai is taught to write letters by her French governess, Madama Zelida. It may thus be inferred that, since the title – like those of Chiari's other works – attributes authorship to the protagonist herself, Chiari sought thereby to signal his literary model of reference[33].

Critics who have studied Chiari's works, particularly his novels, have focused on interpreting their stylistic features from an aesthetic perspective, highlighting above all the complexity of his approach in relation to the novelistic code[34]. The example of *La cinese* demonstrates, however, that Chiari's innovations are not limited to style, but also encompass pioneering perspectives relevant to culture and gender studies[35].

[30] Tome I, section II, art. V, p. 185.

[31] *La schiava chinese; Le sorelle chinesi. Pietro Chiari*, a cura di M. Catucci, Manziana, Vecchierelli, 1999. For a detailed discussion of Chiari's exotic theatre and its historical context, see: M. Catucci *Il teatro esotico dell'Abate Chiari. Il mondo in scena tra décor e ragione*, Roma, Robin, 2007.

[32] See Garavaglia, *Note intorno alla contesa teatrale,* p. 33.

[33] Angelica, in the eighth canto of Ludovico Ariosto's *Orlando Furioso,* may also be considered, particularly with regard to her steadfast love for Medoro. The circumstances of her perpetual flight, however, differ significantly, and the magical elements found in Ariosto are absent in Chiari. Angelica is, moreover, described as originating from the Chinese region, the daughter of Galafrone, «a great King of Cathay» (L. Ariosto, *Orlando furioso: secondo l'edizione del 1532 con le varianti delle edizioni del 1516 e del 1521*, a cura di S. Debenedetti – C. Segre, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1960, p. 206).

[34] See in particular the study by Madrignani already mentioned as well as: L. Clerici, *Il romanzo italiano del Settecento. Il caso Chiari*, Venezia, Marsilio, 1997; A. Marchi, *Dovuto all'abate Chiari: appunti sul romanzo nel Settecento italiano*, Parma, Zara, 1985. Although scholarship on Chiari is not scarce – an exhaustive catalogue is provided in Mangini's entry for the *Dizionario Biografico degli Italiani* cited above, not many studies mention *La cinese*.

[35] On the novels by Chiari and Piazza from this perspective, see I. De Bernardis, *Di lei si parla molto nel romanzo italiano del Settecento e altri studi di genere,* Sesto San Giovanni, Mimesis, 2024.

5. *Disguises and Revelations from a Gender and Intersectional Perspective.*

One of the most frequent themes in Chiari's works is the representation of women disguised as men. In other novels by Chiari, first and foremost *La filosofessa*, this is a narrative device that women use in adulthood and of their own free will to conceal their true identity and thus to avoid marriage or to engage in activities conventionally considered masculine. In *La cinese*, however, the structure is very different. Firstly, Quinsai is raised as a boy and believes herself to be one for the first ten years of her life. Therefore, it is a case of self-recognition rather than a mere device typical of picaresque novels. A culturally interesting passage is precisely the one in which little Quinsai realises her desires towards what she thinks is her sex, as well as the neutrality of judgement with which Chiari addresses this issue. Moreover, the recognition does not happen suddenly, but gradually in two different moments.

When Quinsai first meets Ricard, she still believes she is a man and is therefore troubled by her attraction to him, especially since she has never felt such passion for her Chinese brothers[36]. The second moment is when her mother and Madama Zelida devise a 'feminine' strategy to reveal the truth: they tell Quinsai that she will have to wear female clothes to travel safely. The girl enjoys wearing these clothes and so the desire to be a woman slowly creeps into her. In the end, Zelida reveals the truth to her. At that point, Quinsai feels free to love Ricard.

Although we often find the term 'feminine' used in a pejorative sense to connote certain situations and behaviours typical of women, which would expose the author to accusations of stereotyping, it is clear on closer reading that this term is not always used in a derogatory way. Furthermore, the construction of a 'queer' character, to use a modern term that is not out of place in our context, denotes the author's freedom of thought and knowledge of classical myths[37].

[36] Tome I, section I, art. II, pp. 21-22.

[37] The term *queer* is employed here, as it is in contemporary discourse, to underscore the ways in which culture shapes sexual subjectivities and gender identities (see W. B. Turner, *A genealogy of queer theory*, Philadelphia, Temple University Press, 2000, p. 108). Drawing on Judith Butler (in particular, we refer to the main thesis of her *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York-London, Routledge, 1990), such identities are performative: social representations of sex constitute a repetition and interpretation of norms, a ritual enacted under the illusion of 'naturalness'. In this light, Quinsai unconsciously enacts a gender identity – first male, then female – as an adaptation to this ritualized framework, rather than as a reflection of biological sex or innate instinct.

In fact, one cannot help but wonder whether Chiari, when composing the novel, drew in some way on the episode of the myth of Achilles in Skyros, which tells of Achilles' disguise in women's clothing, a stratagem devised by his mother Thetis to protect him from his fatal destiny[38]. In fact, in *La cinese*, it is Quinsai's mother who devises and stages this disguise. The innovation lies in the child's unawareness and her personal realisation of what has happened. Reading the words with which Chiari describes Quinsai's docility in adapting to her two new conditions, on the one hand, it refers to the idea that every child is a *tabula rasa* and, on the other, it invites reflection on the role of education, another prominent theme in the Enlightenment.

Already in 2004, Ilaria De Bernardis sought to interpret Chiari's writings through the prism of gender, identifying this historical moment as the meeting point between the history of the novel and the history of women. De Bernardis also outlines the constant characteristics of the female protagonist of Chiari's novels in relation to their activities[39]. This description highlights the peculiarities of *La cinese*, who is not part of the bourgeoisie like the others, but is a member of the royal family.

This narrative structure also allows *La cinese* to overcome the cliché of unknown origins, another recurring theme in Chiari's work and in the novel. Quinsai's origins are unknown only to some of the other characters, such as her father and family, but are well known to the reader, creating a certain ironic suspense rather than the more banal surprise effect.

As interesting and useful as it may be to explore the narrative modes of *La cinese* in order to chart an evolution in Chiari's style and poetics, for the purposes of this contribution, it is necessary to focus our reflections on aspects pertaining to the image of China from a geographical, historical and, above all, cultural point of view, both to begin mapping the representation of the Eastern world in which Chiari's China is situated in her various works and to contextualise it in relation to the historical and cultural context of the time. Finally, it is important to emphasise the philosophical issues that recur within the text and which, as they are proposed from the doubly divergent perspective of a woman and a foreigner, allow

[38] This work was certainly well known in the eighteenth century, partly due to, among others, Metastasio's reworking of it. For example, *Achille in Sciro* (1737) is the title of Domenico Sarro's *opera seria*, based on Metastasio's libretto.

[39] I. De Bernardis, *Di lei si parla molto: nel romanzo italiano del Settecento*, «Belfagor», 59 (2004), 4, pp. 470-476: 476.

us to investigate Chiari's dialectic, but also to focus on the overall cultural climate[40].

6. *Eastern vs Western Territories and Customs: a Mapping.*

The image of China conveyed by Quinsai's words is mainly the result of descriptions of travel itineraries, places and clothing. On the other hand, customs are mainly inferred from comparisons with the situations experienced by the protagonist from time to time in the foreign places where she finds herself staying.

The number of place names scattered throughout the narrative is remarkable, mentioned in abundance without ever being truly explored. For example, Quinsai's first journey is to Agra, the Indian city where the Mughal emperor, her uncle and husband of her maternal sister, resides, where the girl must find a hiding place. «Having embarked on that first journey at the age of ten, I reckon that I had only just begun my life at that point»[41]. Quinsai will follow this itinerary: Guangdong Province, 600 leagues from Beijing; Gulf of Tonkin; Indian peninsula beyond the Ganges; Siam; Pegù; Gulf of Mazaban; Negrailles Point; Greater Gulf of Bengal; eastern mouths of the Ganges; Canderganor; Iagrenat (residence of the chief of the Indian Brahmins)[42].

The foreigner's perspective is twofold. For example, Madama Zelida, as a caregiver of Quinsai, frequently describes China to the child: the wall, vertical writing, spices, tea, gold and silver mines, canals, bridges, the two ancient cities, cleanliness. This implies that the protagonist learns about her country largely from a Western point of view. Zelida, therefore, opposes those «ignorant and cursed Italian novelists who, without the slightest knowledge of the Chinese nation, (...) treated it before my very eyes as inhuman, uncultured and barbaric»[43]. Subsequently, Quinsai herself will describe the places she

[40] The text could also be analysed from an intersectional perspective, one of the methods of investigation used in cultural studies, pioneered by K. Crenshaw, *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour*, «Stanford Law Review», 43 (1991), pp. 1241-1299. Among the many studies that have dealt specifically with this type of intersection, see A. Y. Davis, *Women, race & class*, New York, Random House, 1981.

[41] Tome I, section I, art. II, p. 19: «Intrapreso avendo quel primo viaggio mio nell'età d'anni dieci, io conto d'aver allora soltanto cominciata la mia vita».

[42] To assist contemporary readers, modern romanizations of select locations are provided: Guangdong Province, Myanmar, Chandannagar, and West Bengal. Eighteenth-century readers, however, rarely possessed an accurate sense of distance or precise geographical knowledge, rendering these places fantastical in their imagination.

[43] Tome I, section I, art. III, p. 46: «novellisti italiani ignoranti e maledici, che senza la menoma cognizione della Nazione Cinese, (...) la trattarono sotto degli occhi miei da inumana, da incolta, da barbara».

sees, the houses, and the clothes worn by the citizens. Nostalgic recollections are frequent when she encounters some misfortune during her journey: «This would not have happened to me in China, where women are rarely discussed because they are seldom seen»[44]; followed by «In Beijing, or in any other more populous metropolis in Asia, it would not have been possible for me to have had that fateful encounter that night, because cities are built and guarded in a completely different way, with greater attention to custom»[45].

There is also mention of the practice of foot binding: «a deep-rooted and ridiculous prejudice holds that beauty lies in small feet»[46]. However, Quinsai was not subjected to this custom, both because she was raised as a boy and thanks to the different mentality of both her mother and her French governess, who «thought about feminine beauty a little better than others»[47].

By the conclusion of the narrative, Quinsai achieves a nuanced comparison of the two cultures[48]. She must admit that food is better in Europe in terms of quantity and quality; but as for the rest, clothing, architecture, art, industrial work and, above all, society, Quinsai seems to prefer China. However, she can only reiterate her dual alienation, or her lack of total adherence

[44] Tome I, section II, art. V, pp. 188-189: «Alla Cina non mi sarebbe avvenuto così, dove delle donne poco si parla, perché rade volte si veggiono». In his fictional works, Chiari often depicts behaviours that either comply with or violate the rules of gallantry (see M. Mari, *Venere celeste e Venere terreste. L'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Modena, Mucchi, 1988: «il Settecento era per antonomasia chiamato da molti Scrittori il secolo della galanteria, come dice il Chiari nel sesto dialogo del *Secolo Corrente*», p. 58; «Chiari suggerisce di distinguere lo spirito di galanteria (ridicolo pregiudizio che nasce dall'indurimento dell'animo) dalla galanteria dello spirito, la quale (...) è adattata all'età, alla figura, allo stato, alle circostanze delle persone e soprattutto al loro carattere», p. 71; «Chiari soprattutto nel romanzo-trattato *La Viniziana di spirito* (...) insiste sull'efficacia dei buon libri da intrattenimento (...) nella lotta contro il libertinaggio», p. 75). He then makes them the subject of privileged argumentation in some writings that can be considered, to all intents and purposes, manuals of moral conduct for women: *Lettere d'un solitario a sua Figlia per formarle il Cuore, e lo Spirito nella scuola del Mondo pubblicate dall'abate Pietro Chiari*, Venezia, Battifoco, 1777. Such autobiographically inspired manuals were quite popular at the time and in tune with cultural needs: another example is the well-known manual by Pietro Verri, *Manoscritto da leggersi dalla mia cara figlia Teresa Verri per cui sola lo scrissi ne' mesi di Settembre e Ottobre 1781.* Se ne segnala l'edizione critica più recente: *'Manoscritto' per Teresa. Pietro Verri,* a cura di G. Barbarisi, Milano, LED, 2002.

[45] Tome I, section II, art. VI, p. 198: «A Pechin, o in altra Metropoli più popolata dell'Asia non era possibile, che mi avvenisse l'incontro di quella notte fatale, perché in altra maniera affatto diversa ne sono le Città fabbricate, e custodite dall'uso con maggior attenzione».

[46] Tome I, section I, art. V, p. 88: «un pregiudizio inveterato e ridicolo fa consistere la beltà nella picciolezza de' piedi».

[47] *Ibidem*, p. 89: «pensavano in maniera di bellezza donnesca un po' meglio degli altri».

[48] See Tome II, section IV, art. VI, pp. 195-199.

to both European and Chinese society: «I am a woman, after all, and Chinese; nor can I quickly grasp how differently writing is viewed in most of Europe compared to my homeland, China»[49].

Another difference between Chiari's other novels and *La cinese* lies in the purpose of the moral reflections that permeate it. In many cases, the female protagonist expresses a personal point of view on two fundamental values, love and economic security, which nevertheless remain the cornerstones of Chiari's message[50]. However, *La cinese* aims above all to highlight the cultural differences between East and West. Each article opens with a consideration, sometimes bitter but often above all constructive, on the reasons that determine the different social habits between the two cultural milieus of the East and the West. In this way, Chiari seems to question his own culture, showing its inconsistencies and incongruities, real or presumed, which are all the more evident to the eyes of the foreigner. In addition, as already mentioned, the foreigner in question here – the Chinese woman – is doubly foreign, because she is 'other' in that she comes from a culture as distant as possible, but also because she belongs to the other gender, the female gender.

We are in the context of the so-called «novel of ideas, which Chiari contaminates with the commercial romantic genre», which «raises the question of the century: whether it is legitimate to judge by Western parameters other worlds that are governed by different rules»[51]. But *La cinese* adds a third pole – namely the East – to the dichotomy between the noble savage (Africans or Native Americans) and civilisation.

7. *Good and Bad Savages: The Myth and Its Adaptation.*

Throughout the novel, Quinsai interacts with the Western world, embodied first by the French couple and then by other representatives of various nations: Russia, England, Italy. She encounters not one but two different

[49] Tome II, section IV, art. VI, pp. 206-207. In particular, Italy is cited as a negative example, where social classes are not adequately separated, the plebs are insolent, women are vulgar and expose their children to trade.

[50] In addition to *La filosofessa italiana*, reference is made in particular to: *La ballerina onorata* (1754), *La cantatrice per disgrazi*a (1754), *La commediante in fortuna* (1755), *La giuocatrice di lotto* (1757). For some reflections relevant to our discussion on female characters in Chiari, see: F. D'Alia, *La donna nel romanzo italiano del Settecento: con riferimento particolare all'opera dell'Abate Pietro Chiari*, Roma, Palombi, 1990, p. 30.

[51] See Madrignani, *All'origine del romanzo in Italia,* p. 81: «romanzo di idee, che Chiari contamina con il commerciale filone galante, (...) che (...) pone la questione del secolo: se sia legittimo giudicare con parametri occidentali un mondo che si regge su convenzioni tutte sue».

forms of 'savagery'. The first is Frelinga, the wild girl who comes from his own world, the East, and who is defined as wild not in the Western sense of the opposition between civilisation and nature, but simply because she chooses for herself, and this is perceived by Quinsai as a danger. In fact, Frelinga is never defined as a 'good' savage.

After all, her main problem is that she has received no education whatsoever, such that her character

(...) had been abandoned to the sole school of nature since her birth. One could not therefore expect anything other than those incredible extravagances that I witnessed with such pain[52].

Some of the most painful extravagances for Quinsai are certainly the way Frelinga openly expresses her feelings of love. Another significant example is the impertinence with which she questions certain differences between men and women.

And why, she replied boldly, if your father in China could have three or four wives at once, should I not be able to have three or four husbands in Tartary?[53]

The Count of Renne promptly replies, evoking a natural necessity, common to all cultures, which leaves no doubt as to paternity.

The other form of wilderness is perfectly in keeping with the spirit of colonisation, namely the actual village of the Savages, written with a capital 's' for good reason. While waiting to set sail for Philadelphia and then Boston, Quinsai describes the society of the Savages in a way that recalls the myth of the noble savage and its reworkings[54]:

[52] Tome I, section II, art. II, p. 126: «era stato fin dal di lei nascimento abbandonato alla sola scuola della natura. Non se ne poteano pertanto aspettare che quelle stravaganze incredibili ond'ebbi a essere testimonio con tanta mia pena».

[53] *Ibidem*, p. 140: «E perchè, replicò audacemente colei, quel che si fosse tuo padre alla Cina, aver egli potè tre, quattro mogli ad un tratto, ed aver io non potrò in Tartarìa tre, o quattro mariti del pari?».

[54] There is extensive literature on this subject. The following are cited as examples relevant to the argument proposed here: E. Balmas, *Il buon selvaggio nella cultura francese ed europea del Settecento,* in *Studi di letteratura francese*, VII, Firenze, L. S. Olschki, 1981; E. Balmas, *La scoperta dell'America e le lettere francesi del cinquecento: Buon selvaggio e terzo mondo,* Milano, Editrice Viscontea, 1971; M. Baraldi, *I bambini perduti: il mito del ragazzo selvaggio da Kipling a Malouf*, Macerata, Quodlibet, 2006; G. Bossi, *Immaginario di viaggio e immaginario utopico: dal sogno del paradiso in terra al mito del buon selvaggio,* Milano, Mimesis, 2003; G. B. Bronzini, *Nota retrospettiva sulla poesia popolare: dal mito del buon selvaggio al mito romantico*, Firenze, Olschki, 1974; C. Di Conzo, L. Sozzi, *Primitivi*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2011; T. Ellingson, *The myth of the noble savage*, Berkeley, University of California press, 2001; R. L. Meek, *Il cattivo sel-*

(...) in such roughness, or natural simplicity, I found many human virtues that balanced out their human flaws. (...) Without the finer industries of European vanity, I saw women there who were as beautiful and lovable as nature can make them. (...) In the more temperate seasons and climates, savage men go about half-naked, covering themselves only from the waist to the knees with a cloth of some colour[55].

The «dromophilia characteristic of the novels of Abbot Pietro Chiari, novels about travelling and travellers like few others in our entire literature»[56] has already been noted. The Orient therefore appears in Chiari's novels in response to his adherence to the geographical philosophy characteristic of the eighteenth century.

In fact,

It was the concept of space within the geographical context that became fundamental and underwent the greatest upheavals compared to the previous era, becoming decisive for understanding some of the fundamental innovations that the Age of Enlightenment brought with it. The eighteenth century was the century of geography and cartography. The geographical interest of the eighteenth century (and of the Enlightenment) is clear from the fact that more than 15,000 entries in the Encyclopédie edited by Diderot and d'Alembert deal with geographical topics (the entry itself has 152 designations), making the discipline one of the most recurrent topics in the dictionary. It was from this century onwards, in fact, that geography became a subject of systematic and rigorous study due to its strategic interest, as people began to realise that the place where phenomena occur is fundamental to understanding the causes, motivations and ways in which they occur (according to a geo-deterministic conception). It is no coincidence, in fact, that Kant himself taught geography in Königsberg, being among the first to recognise the academic interest of the discipline[57].

vaggio, Milano, il Saggiatore, 1981; L. Sozzi, *Immagini del selvaggio: mito e realtà nel primitivismo europeo,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002; K. Żaboklicki, *Il mito del buon selvaggio nel teatro goldoniano*, «Kwartalnik Neofilologiczny», XXVIII (1981), pp. 283-292.

[55] Tome II, section III, art. III, pp. 46-47: «in tanta rozzezza, o sia semplicità naturale ci trovai non poche virtù umane, che ne equilibravano gli umani difetti. (...) Senza le industrie tutte più fine dell'europea vanità, belle, ed amabili colà vidi le donne Selvaggie, quanto farle può la natura. (...) Nelle stagioni, e ne' climi più temperati vanno gli uomini Selvaggi mezzo ignudi, non avvolgendosi che dal bellico fino alle ginocchia d'un drappo di qualche colore».

[56] L. Weber, *Le molte città dell'abate Chiari. Percorsi (imprevisti) di una complessa storia editoriale settecentesca,* in *"La letteratura degli italiani. Rotte confini passaggi". Atti del XIV Congresso Nazionale AdI, Genova, 15-18 settembre 2010*, https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/la-letteratura-degli-italiani-rotte-confini-passaggi/Weber%20Luigi_1.pdf (11/2025): «la dromofilia caratteristica dei romanzi dell'abate Pietro Chiari, romanzi viaggianti e di viaggiatori come pochi altri nella nostra intera letteratura». The word 'dromophilia' can be rendered in English with 'wanderlust'.

[57] G. Quinzi, *Il Settecento e la politica dello spazio*, «Documenti geografici», 3 (2024), pp. 659-662, p. 660: «è la concezione di spazio all'interno del contesto geografico a diventare fon-

Beyond the plays already cited – *The Chinese Slave* and *The Chinese Sisters* – Chiari's oeuvre also incorporates additional references to Eastern contexts. For example, in *L'uomo d'un altro mondo* (*The Man from Another World*), the description of Japan and the Japanese people is in line with the predominantly negative image of Daniello Bartoli's seventeenth-century tales based on the experiences of missionaries, but presented with the intention of using Jesuit sources to question them[58]. In this novel, Chiari also briefly mentions China, which becomes the main setting in *La cinese* (*The Chinese Woman*) and is defined in relation to other Eastern nations such as Siam, Mongolia and Tibet. The equanimity with which the points of view for and against a culture are presented and supported is perhaps, on the one hand, an expression of Chiari's attempt at neutrality and, on the other, demonstrates that «whatever the author's intellectual sympathies may be, it is thanks to the laws of the adventure-romance genre that his fiction does not turn into *conte philosophique*»[59].

This means that although Voltaire is a model for Chiari[60], the representation of China and other places responds to narrative rather than philosoph-

damentale e a subire gli stravolgimenti maggiori rispetto all'epoca precedente, divenendo essa determinante per la comprensione di alcune novità fondamentali che il secolo dei Lumi porta con sé. Il Diciottesimo secolo è il secolo della geografia e della cartografia. L'interesse geografico del Settecento (e del Settecento illuminista) appare chiaro dal fatto che più di 15.000 voci, all'interno dell'*Encyclopédie* curata da Diderot e da d'Alembert, trattano di temi geografici (la voce stessa contando ben 152 designanti), cosa che rende pertanto la disciplina uno degli argomenti più ricorrenti all'interno del dizionario. È a partire da questo secolo, infatti, che la geografia diventa materia di studio sistematico e rigoroso per il suo interesse strategico, poiché si comincia ad aver consapevolezza del fatto che il luogo in cui i fenomeni accadono è fondamentale per capire le cause, le motivazioni e le modalità secondo cui essi accadono (secondo una concezione geo-deterministica). Non è un caso, infatti, che Kant stesso insegnò geografia a Königsberg, essendo tra i primi a riconoscere un interesse accademico alla disciplina».

[58] It should be noted that Bartoli had no direct experience of Asia. On Bartoli, see in particular: A. Asor Rosa, *Bartoli, Daniello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6 (1964), pp. 563-571; E. Raimondi, *Introduzione*, in *Trattatisti e narratori del Seicento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1950, p. 318. For a detailed discussion of his engagement with Asia, consult: D. Bartoli, *Istoria della Compagnia di Gesù*, a cura di U. Grassi, Torino, Einaudi, 2019. In regards to China, see: D. Bartoli, *Dell'historia della Compagnia di Giesú: la Cina: terza parte dell'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli, della medesima Compagnia*, Roma, Stamperia del Varese, 1663. On this work specifically, see: Y. Wu, *La Cina di Daniello Bartoli,* Roma, Urbaniana University Press, 2014.

[59] Madrignani, *All'origine del romanzo in Italia*, p. 122: «quali che siano le simpatie intellettuali dell'autore, si deve alle leggi del genere avventuroso-romanzesco se la sua narrativa non si trasforma in *conte philosophique*».

[60] About Voltaire's influence on Chiari see: A. Giannanti, *L'America di Pietro Chiari. Tra attribuzioni apocrife e riflessioni filosofiche*, in *La letteratura degli italiani. Rotte, confini, pas-*

ical needs. For example, in *L'amore senza fortuna* (*Love Without Fortune*)[61], China is listed as the only country in Asia where, together with Europe, «the Empire of human reason maintains and defends its rights»[62]. In this novel, however, reason is the focus of reflection.

8. *Conclusions.*

In *La cinese*, China, although an enlightened country and ultimately preferred by the protagonist to any other, including Europe, is nevertheless portrayed as a separate bloc, sometimes opposed to Europe, probably for narrative reasons. In fact, the marriage between Quinsai and Ricard, which is a metaphor for relations between the two countries, is possible only after countless complications and through mutual cultural adaptations. This relationship encapsulates two interpretative strands proposed in this contribution: on the one hand, the representation of China in Chiari, through what a Chinese woman, albeit not an ordinary woman as she is the heir to the empire, can convey about her culture of origin and what she must learn from Western culture; on the other, the perspective of cultural studies, namely the analysis of what Chiari and his readers imagined as 'properly Chinese' and 'properly Western'.

La cinese in Europa is therefore simultaneously an adventure novel, a novel of ideas[63], a romantic novel and a political tale. The fusion of these genres, which are conceptually similar but divergent in their target audience, makes the novel a literary exercise, both narrative and stylistic, of considerable interest and therefore worthy of further study.

saggi. Associazione degli Italianisti, XIV Congresso Nazionale, Genova, 15-18 settembre 2010, a cura di A. Beniscelli – Q. Marini – L. Surdich, Genova, Città del silenzio, 2012, pp. 2-12; A. Giannanti, *Pietro Chiari's America. Among apocryphal attributions and philosophical considerations*, «Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature», 3 (2012), pp. 86-103.

[61] *L'amore senza fortuna, o sia Memorie d'una Dama Portoghese scritte da lei medesima e pubblicate dall'abate Chiari*, Firenze, Colombani, 1765.

[62] Madrignani, *All'origine del romanzo in Italia*, p. 116.

[63] About the definition «romanzo d'idee»: «per 'romanzo di idee' si intende un romanzo in cui le idee sembrano essere la fonte vitale dell'opera, e danno origine, forma e sostegno allo slancio narrativo, piuttosto che le emozioni – voglio dire – le scelte morali, i rapporti personali o i cambiamenti della sorte umana», E. Biagini, *"Idee da romanzo" e teoria della letteratura*, in *Il racconto e il romanzo filosofico nella modernità*, a cura di A. Dolfi, Firenze, Firenze University Press, 2013, pp. 20-21.

Feng-Chuan Pan

DECIPHERING THE NAME OF GOD IN ANCIENT CHINA: JEAN-PIERRE ABEL-RÉMUSAT'S TRANSLATION OF THE *DAODEJING*

1. *Introduction.*

Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), who was France's first professor of Sinology, taught himself Chinese by reading the Sinological writings of Jesuits in the La bibliothèque du roi and was thus deeply influenced by the Jesuits' studies of China, including their interpretation of Daoism[1]. In his abridged translation of the *Daodejing*, published in Paris, 1823[2], he reinterpreted the three Chinese characters appeared in *Daodejing* 夷 (*Yi*, Invisible), 希 (*Hi*, Inaudible), and 微 (*Wei*, Intouchable) and claimed that the combination of the pronunciation of the three letters represented the proper name of God. In a way, in his translation, the trigrammaton *Yi, Hi*, and *Wei* in *Daodejing* was a better name than the Hebrew tetragrammaton[3]. Although his work was the first French translation of the *Daodejing*, it only included five chapters of the original work, that is, Chapters 1, 25, 41, 42, and 14. Between each chapter, he inserted a number of excerpts from relevant Chinese literatures. His translation was titled *Mémoire sur la vie et les opinionsde Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a*

This is a revised English edition of the following article: *The Ineffable Trigrammaton: Jean Pierre Abel-Rémusat's Translation of Daodejing* (不可譯之道,不可道之名：雷幕沙與《道德經》翻譯), «National Central University Journal of Humanities (中央大學人文學報)», LXI (2016), pp. 55-115. Thanks to the two reviewers' suggestions of revision and John SP Pan's English proofreading of the draft.

[1] For the early Jesuits Daoist studies and the first translation of Daodejing, see F. C. Pan – R. S. Jiang, *The early Jesuits and the translation of Daodejing: The Trigrammaton* Yi-Hi-Wei *and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot* (早期耶穌會士與《道德經》翻譯 – – 馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷希微」與「三一」的討論), «Journal of Chinese studies (中國文化研究所學報)», LXV (2017), pp. 249-281.

[2] J. P. Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples,* Paris, Imprimerie Royale, 1823.

[3] *Ibidem*, p. 44.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples. The subtitle of his translation indicates that Abel-Rémusat argues Laozi's ideas can be compared with several Western ancient philosophers, and eventually discovers the similarities between these two traditions[4].

To gain a better understanding of Abel-Rémusat's translation, several questions are to be raised as follows: Why did he translate only five chapters from a total of 81 of *Daodejing*? Why did he present the chapters in that specific order? What was the relevance of the quotations from other Chinese literatures (inserted between chapters) to the five chapters? How are the core concepts presented in his abridged translation? In order to answer the above questions, I will first closely analyze the content of the translation, as well as the writings of early Jesuits and Antonio Montucci (1762-1829) who inspired Abel-Rémusat significantly, and see how the focus of figurist Jesuit view on *Daodejing* shifted from 'the Trinity' to the holy 'Name'. The trigrammaton *Yi, Hi*, and *Wei* in an ancient Chinese classic was to be seen in his translation as the better name than the Hebrew tetragrammaton.

The philosophy of Pythagoras was an intensely debated topic at the beginning of the Jesuit mission in China. Pythagoras believed that everything in the world is made up of numbers. Therefore, numbers precede anything that comes into being, and the composition and workings of everything can be explained using numbers; this is because all the principles and rules of the universe operate through the harmonization of numbers and are thus governed by numbers. In other words, the principles of the world are the principles of numbers. In his view, the workings of the cosmos are synchronized with the workings of life. Hence, philosophy is an endeavor to observe the harmony in the order of the cosmos and explore the mechanisms that govern it. The beginning of the cosmos is likened to a sequence of numbers extending from one to infinity, and everything in the cosmos comes into being in between. To Pythagoras, numbers are a form that transcends physical existence, and this view influenced Plato's views on the cosmos[5].

The thought of Pythagoras, particularly those involving metempsychosis, were intensely debated by Matteo Ricci (1552-1610） in *The True Meaning of the Lord of Heaven* and by individuals who opposed the spread of Christianity in China in their anti-Christian writings. Ricci accused Bud-

[4] *Ibidem*, pp. 20-22.

[5] Cfr. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1990[2]; *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, edited by K. S. Guthrie – D. R. Fideler, Grand Rapids, Phanes Press, 1987.

dhism of plagiarizing the teachings of Pythagoras, and this attracted vehement criticism from those who opposed Christianity. The debates that went on in the Ming and Qing dynasties were focused on the anti-Buddhist views of the Jesuits. Jesuit Figurists from France, who came to China at a later date, including individuals such as Joseph-Henri de Prémare (1666-1736), Jean-François Foucquet (1665-1741), and Joachim Bouvet (1656-1730), argued that the thoughts conveyed in classical Chinese scriptures are compatible with the doctrines of Christianity. Thus, they paved the way for the introduction of the doctrine of numbers and the ideas[6]. Although Abel-Rémusat considered the convergence of classical Chinese and European thoughts to be somewhat dangerous, he opined that this approach was worthy of further exploration after verifying its accuracy and was fully prepared to defend it against any possible criticism. He observed that among the researchers of the history of Western philosophy, the ones who exalted Plato as «the Athenian Moses» were neither familiar with nor interested in Laozi, who was a sage and could arguably be called *le Platon chinois*[7]. Contrary to early Jesuits, whose dialogue with Ming-Qing era Chinese literati was based on the theology of Thomas Aquinas, Abel-Rémusat interpreted Laozi's teachings, particularly those involving the *Dao*, through the philosophies of Pythagoras and Plato. In any case, Abel-Rémusat and his abridged French translation of the *Daodejing* played a crucial role in expanding 19th century European scholars' understanding of Laozi. He succeeded the philosophical theology–based on hermeneutics of early Jesuits, notably de Prémare, Pierre-Martial Cibot (1727-1780) and Joseph-Marie Amiot (1718-1793), and he also piqued the interest of Western Sinologists and philosophers in translating and interpreting Laozi's teachings.

Moreover, I argue that a tetrahedral framework is evident throughout Abel-Rémusat's translation of *Daodejing*. I am convinced that he did not have access to the Latin translation of Jean-François Noëlas (1669-1740) before publishing his own translation; this is because he was exposed to the Daoist philosophies primarily through the works of Montucci and Cibot[8]. This is particularly evident in his translation and discussion of the content of Chapter 14 of the *Daodejing*, in which he summarized the association

[6] Cfr. R. S. Jiang (江日新), *How Philosophical is the Philosophy of Laozi? From a Sinological to a Philosophical Interpretatio*n (老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋), PhD Dissertation of the Graduate Institute of Philosophy at National Central University, 2015, pp. 164-165.

[7] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, pp. 1-2.

[8] *Ibidem*, p. 40.

between Daoist philosophies and the holy name of God. The most crucial point is that he directly asserted that the words *Yi, Hi*, and *Wei* refer to God's name Jéhovah, which is a view that was first put forward by de Prémare, Cibot and Amiot. Therefore, this view is the primary legacy inherited by Abel-Rémusat and his most crucial interpretation in the history of hermeneutics relating to the translation of the *Daodejing* by early European academia. He inherited the Jesuit interpretation of the *Daodejing*, and the theological interpretation that associated *Yi-Hi-Wei* with trinitarian theology. Furthermore, his academic standing also led to the Jesuit interpretation attracting scholarly attention. Because of his inheritance and interpretation, what was originally a view held by a small minority in the Jesuit Order and one that was suppressed by the Catholic Church became known to both supporters and critics in the secular academia.

2. *Abel-Rémusat's Translation of the* Daodejing*: The Text and the Tetrahedron Structure.*

Abel-Rémusat's abridged translation is 54 pages in length, and it can be divided into three parts by content. Part One is the preamble (pp. 1-18), Part Two discusses *Dao* and presents the translation and annotations of the five selected chapters (pp. 18-53), and Part Three is a short conclusion (pp. 53-54). Before translating, he introduces Laozi and the content and history of the *Daodejing* based on Sima Qian's（司馬遷）*Shiji* (史記). He quoted almost verbatim the story of Confucius asking Laozi about the meaning of *Dao*[9]. Possibly influenced by the legend of Laozi leaving China and going west, Abel-Rémusat displayed great interest in the record of Laozi's westward journey. He endeavored to determine the relationship between Laozi and Central Asia, particularly the ancient civilizations in Persia and Syria, and whether Laozi reached the eastern regions of the Roman Empire. Because he aimed to investigate the possibility of Laozi being influenced by Western ideas, Abel-Rémusat dismissed the possibility of Laozi being influenced by Indian philosophy, and he also asserted that Buddhism, which originated in India, was not influenced by Laozi. He argued that, regardless of whether Daoism and Buddhism influenced each other in subsequent historical periods, their philosophies were developing separately at least during the time of Laozi. Although he was unsure whether the *Daodejing* was affected by the Burning of Books event that occurred during the Qin Dynasty, he inferred that it was spared the pyre because of its Daoist connections and its status as a book on divination. Furthermore,

[9] *Ibidem*, p. 5.

he reasoned that, because numerous books on the *Daodejing* appeared during the Han Dynasty, the probability of the book surviving the event is high. Therefore, he affirmed the 'authenticity' and 'antiquity' of the *Daodejing*. Abel-Rémusat rejected several missionaries' allegation that the content of the *Daodejing* was expanded in latter dynasties, possibly by Daoists. He believed that Daoists would not willfully revise the scripture because they worshipped Laozi, and thus any discrepancy in the content of the *Daodejing* was related to its interpretation rather than its textual legitimacy. Hence, he contended that the *Daodejing* is highly authentic[10].

Abel-Rémusat diverged from the interpretation of the early Jesuits by transitioning from their Tetragrammaton to his trigrammaton, which is particularly evident in his interpretation of Chapter 14 of the *Daodejing*. Unlike the Jesuit emphasis on Logos and equating *shengren* (聖人) with the Incarnation, Abel-Rémusat focused the name of God, arguing that the trigrammaton in the *Daodejing* is more faithful than the Tetragrammaton. Chapter 14 is the top vertex of a tetrahedron that represents his core concepts of a reconstructed *Daodejing*. In the content of the five selected chapters, a tetrahedron can be faintly identified; Chapter 14, which he placed at the tail of the five chapters, serves as the tetrahedron's top vertex and is supported by the four chapters that precede it (divided into three parts). This tetrahedron is presented in the diagram (Fig. 1). Abel-Rémusat did not present the five selected chapters in numerical order. Instead, he first presented them in the order of Chapter 1, Chapter 25, Chapters 41, and Chapter 42, which were translated and discussed in sequence. These chapters can be divided into three parts to form the three bottom vertices of the tetrahedron that supports the Tetragrammaton theory (A, B, and C in Fig. 1). Finally, he presented Chapter 14 (D in Fig.1) and concluded his discussion by associating the trigrammaton of *Daodejing* with the holy name of God.

3. *Content of Abel-Rémusat's Translation and Inspirations from Montucci and Cibot.*

In the preamble, Abel-Rémusat used three passages to explain the relationship between ancient Chinese emperors and classical scriptures. First, he adopted a philological strategy for determining the original meaning of the word *Dao* (道). He referenced *Shuowen Jiezi*（說文解字) and *Erya* (爾雅) to determine that *Dao* means *un chemin* (a path) and «the means of communication between one place and another». He further referenced *Guan-*

[10] *Ibidem*, pp. 11-17, 44.

gyun (廣韻) to add various meanings, including *la route* (the road), *la voie* (the way), la direction (the direction), the course of things, and the reason and condition of existence[11]. Secondly, Abel-Rémusat also noticed that in Chinese, the word *Dao* had at least two other meanings. The first was Logos, for which he quoted the flowing passage: *Il ne prononce pas une parole qui ne soit à l'imitation des anciens sages* (非先王之法不敢道, Chapter 4 of *Xiaojing*孝經) as supporting evidence. The second was moving forward or source of action. He indicated that, according to de Prémare's observation, Logos is the primary mover or the principle of action. Therefore, thirdly, Abel-Rémusat pushed for the interpretation of *Dao* through the philosophical theology that explains the origin of the cosmos; he concluded that the pivotal position of the *Daodejing* was based on the definition given by *Ce que le I-king nomme grand faîte, Confucius, dans son Tchhun-thsieou, l'appelle principe, et Lao-tseu, raison* (易謂之太極,春秋謂之元,老子謂之道), and he explained the root of *Laozi*'s teachings in the context of Chinese traditions[12]. This is the basis for the argument that Abel-Rémusat inherited the theological and philosophical interpretation of the early Jesuits.

Montucci, the *Sinologus Berolinensis* whose writings were quoted by Abel-Rémusat regularly, noted in his work, *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes* (henceforth: *Remarques philologiques*), that de Prémare proposed the following interpretation in *Lettres* édifiantes as follows:

> On peut repreésenter la divinité pare le caractère TAO ci-dessus (...) qui se prononce *Cheu*, et signifie le *Chef*, *l'individu principal*. TAO est donc notre définition même de *Dieu. Le PREMIER MOTEUR*[13].

De Prémare's theological interpretation of *Dao* then indirectly influenced Abel-Rémusat via Montucci's writing. He argued that *Dao* was perfectly compatible with the philosophies of Plato because of the triple meanings it bore, namely *raison* (reason), *parole* (word), and *cause universelle* (universal cause)[14]. Furthermore, Abel-Rémusat considered the *Dao* that is addressed in the *Daodejing* to be entirely comparable with *la raison primordial* (the primordial reason), which is the origin of the world in scholasticism. Under this premise, Abel-Rémusat quoted other Chinse works of literatu-

[11] *Ibidem*, p. 18.

[12] *Ibidem*, p. 19.

[13] Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, Berlin, chez H.J. Hitzig, 1809.

[14] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, p. 23.

re to link the chosen chapters and reinforce the premise. In the following section, we take a closer look at these chapters.

道可道,非常道.名可名,非常名.無名天地之始,有名萬物之母.故常無欲,以觀其妙；常有欲,以觀其徼.此兩者同出而異名,同謂之玄,玄之又玄,眾妙之門. (Chapter 1)

"La raison (primordiale)" peut être soumise à "la raison (ou exprimée par des paroles);" mais c'est une raison surnaturelle. On peut lui donner un nom; mais il est ineffable. Sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut être sans passions pour contempler son excellence; avec les passions on ne contemple que son état le moins parfait. Ce ne sont que deux manières de désigner une source unique, cet être qu'on peut appeler *profondeur impénétrable*; cette profondeur renferme tous les êtres les plus excellents[15].

In the verses «Dao ke dao, feichang dao» (道可道,非常道), the word *Dao* appears three times, and Abel-Rémusat translated each appearance of *Dao* differently. The first was translated as «the primordial reason», the second as «the reason that can be expressed by words», and the third as «a supernatural reason». Thus, these verses were directly translated as «if the primary reason can be expressed by words, it is not a reason that is supernatural». Similarly, the verses «Ming ke ming, feichang ming» (名可名,非常名) were translated as «we may give it (the *Dao*) a name, but it is ineffable». This ineffable name is the principle and mother of everything in the cosmos. Both *Dao* and name originate from the same source, which is the «impenetrable depth that contains all the most excellent beings».

Abel-Rémusat reminds the reader that the French translation here deviates considerably from the Chinese source text. In a footnote he provides a Latin translation that is closer to the Chinese original. However, this Latin translation was not taken from the Latin translation by Noëlas, which is known to contemporary researchers, but from a version translated by Abel-Rémusat himself. Even more intriguing is the implication of translating the Chinese verse of «the *Dao* that cannot be named» in this manner. If it is ineffable in Chinese, how could it be translated into another language? If it is ineffable, how can it be translated at all? What lies beyond the limits of language? To address these questions, he turned to the Greek language. He asserted that the word «Logos» in the Gospel of John was the most appropriate translation. It translates to the «sovereign being», which bears multiple meanings: «reason and speech and the expression of the action of

[15] *Ibidem*, p. 23. The brackets are Remusat's, and the underline is mine.

speaking, reasoning, and giving a reason»[16]. Therefore, Abel-Rémusat proposed the following explanation for the meaning of the contradicting statement that the *Dao* can be given an ineffable name:

Par elle-même, dit-il, et dans son essence, la raison ne saurait avoir de nom, car elle préexiste à tout; elle était avant tous les êtres. Mais, quand le mouvement a commencé, et quand l'être a succédé au néant, alors elle a pu recevoir un nom[17].

Abel-Rémusat's argument may be understood as follows: although various ancient civilizations have multiple names or terms for the Genesis, which pertains to the coming into being of everything in the world, all such names and terms refer to the same thing. By translating *Dao* as *Logos*, he gave *Dao* a Christological interpretation, which he supported by citing Chinese documents. This is evident from an excerpt that he inserted before his translation of Chapter 25. This passage was taken from «Emperor's Preface to *Xingli daquan*» (性理大全), which was personally penned by Emperor Yongle of the Ming Dynasty. It goes as follows:

聖人未生道在天地,聖人既生道在聖人.及人事不可以訓,故先王秘藏于金縢之匱不以示人[18].

Avant la naissance du Saint, dit-elle, la raison résidait dans le ciel et dans la terre; depuis la naissance du Saint, c'est en lui que la raison réside[19].
Il y avait des idées dont il était convenu de ne pas laisser répandre la connaissance. "Les écrits qui en traitaient étaient renfermés dans un coffre entouré de bandes d'or," et l'on en cachait avec soin le contenu au peuple[20].

He believed that it is a document on «the primordial reason», and that it is in line with the thoughts of «our philosophers», which he had discussed at the beginning of his book, *Our Philosophers*. Therefore, he reasoned that «we cannot remain silent» about the triple meanings — reason, word, and universal cause — of the first few verses of the *Daodejing*[21]. Although he did not explicitly state what this «most ancient and most authoritative» literary source was, it being mentioned right after the phrase «Jinteng zhi gui» (金縢之匱, coffre entouré de bandes d'or) which was analogized to «the Ark of the Covenant» containing the stone tablets Moses received from Yahweh on Mount Sinai.

[16] *Ibidem*, p. 24.
[17] *Ibidem*, p. 25.
[18] *Ibidem*, p. 22. Underline is mine.
[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 22. Underline is mine.
[21] *Ibidem*, pp. 22-23.

The passage about the «Jinteng zhi gui» was quoted from *Shujing* (書經Book of Documents)[22]. The chapter records a story that Duke Zhou 周公 once made a written oath, pleading to heaven that he would die in place of the deathly-ill King Wu of Zhou Dynasty 周武王, who was his older brother. The document was sealed in a coffer with golden bands for safe keeping. Thereafter, Duke Zhou was falsely accused of scheming to overthrow the reign of his nephew, King Cheng, who knew Duke Zhou was loyal to the throne and acquitted him of all charges after finding the document in the aforementioned coffer. Furthermore, in the original preface written by Emperor Yongle, the passage is as follows: Before the birth of the Saint, reason resided in heaven and earth, and after the birth of the Saint, it was in him that reason resided; after the passing of the Saint, reason resides in the Six Scriptures, which bear witness to the reign of the Saint. Abel-Rémusat's version differs from the source text with respect to the latter half of the passage.

Notably, before presenting the translation of this passage Abel-Rémusat had already quoted the chapter «Jingteng» to stress the authoritative standing of the *Daodejing* as a classical scripture. Please be reminded that the Emperor's preface to *Xingli daquan* is not a part of the *Daodejing*, but rather used by Abel-Rémusat as a bridge for connecting Chapter 1 and Chapter 25 in his translation. He might have noticed that *Xingli daquan* was often used as a source of reference by early Jesuits and European scholars when they were exploring and debating Chinese–Western thoughts; they used it because of its status as the Chinese official examination material, which meant that it had a wide influence on the thinking of early modern Chinese literati. Another possible explanation is that this passage corresponds to the concept of the Incarnation in Christianity. For example, Abel-Rémusat translated the Chinese phrase *shengren* as *le Saint* (the Saint). Claiming that it was translated as such in accordance with the definition and explanation provided by Chinese scholars, Abel-Rémusat went one step further by interpreting *shengren* as the primordial reason, that is, the origin of everything in the world[23]. Moreover, he used this opportunity to seamlessly interpret this passage as being consistent with Chapter 25 of the *Daodejing*[24]. By inserting this passage, he called to attention the considerable difference in the practice of the *Dao* before and after the coming of a *sheng ren*[25]. The crucial

[22] Abel-Remusat refered to Antoine Gaubil, *Le Chou-King*: *un des Livres Sacrés des Chinois*, Paris, Tilliard, 1770, p. 178.

[23] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, p. 27.

[24] *Ibidem*, p. 27.

[25] *Ibidem*.

difference between his discourses and those of Jesuits is that he turned his attention from the Trinity to the holy name of God. Abel-Rémusat further developed his discourse on the Genesis and Christology by highlighting the distinction before and after the Incarnation. He discovered that the contents of Chapter 25 could be associated with the Incarnation. The Chinese source text and French translation are as follows:

有物混成,先天地生.寂兮寥兮,獨立而不改,周行而不殆,可以爲天下母.吾不知其名,字之曰道.強爲之名,曰大.大曰逝,逝曰遠,遠曰反.故道大,天大,地大,王亦大.域中有四大,而王居其一焉.人法地,地法天,天法道,道法自然.

Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, "un seul être" existait immense et silencieux, immuable et toujours agissant sans jamais s'altérer. On peut le regarder comme la *mère* de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de *raison*. Forcé de lui donner un nom, je l'appelle *grandeur, progression, éloignement, opposition*. "Il y a dans le monde quatre grandeurs: celle de la raison, celle du ciel, celle de la terre, celle du roi, qui est aussi une des quatre." L'homme a son type et son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, la raison en elle-même[26].

In the translation, Abel-Rémusat focused his attention on the *un seul être* (one single being) that preceded the birth of heaven and earth, and he regarded it to be *la mère de l'univers* (the mother of the universe). Although the name of this «one single being» was unknown, it can be referred to as «the word of reason». He interpreted the *homme* in the text as being «assimilated to the world», «a copy of heaven and earth», and a «microcosm»[27]. Therefore, he translated 道法自然 as *la raison en elle-même* (the reason [has its type] in itself), meaning that this *raison*, which existed before the birth of the world, became the *homme* (man) that was the mother of the universe. That is, in the system of thoughts that Abel-Rémusat reconstructed through his translation and interpretation, the *roi* (king) is one of *le monde quatre grandeurs* (the four greats of the world) who occupy a key position, and this 'king' is the 'man' that is one single being.

Following this logic, the reason why Abel-Rémusat inserted the following passage between Chapters 25 and 41 becomes clear:

天地一陰陽也,人身一陰陽也.天地一人也,人身一天地也.人身即小天地也

L'univers est formé de l'union des deux principes; il en est de même du corps de l'homme. L'univers est un homme, et l'homme un petit univers[28].

[26] *Ibidem*, pp. 27-28. Words in italics are original. Underline is mine.
[27] *Ibidem*, p. 29.
[28] *Ibidem*.

This passage is an amalgamation of excerpts taken from various parts of *Tushu bian* (圖書編) which is a medical book written by Chang Huang 章璜 (1527-1608) in the Ming Dynasty. Following this passage, Abel-Rémusat inserted the following quote by Cheng Yi (程頤): «(...) l'intelligence de chaque homme était l'intelligence de l'univers (一人之心即天地心)»[29]. On the basis of the Chinese source text and French translation of the two passages, he suggested that the *Dao* was the prime matter that created everything in the world. At this point, the meaning of the Incarnation can almost be interpreted.

Thus, the quote ushers in the third vertex of the Tetrahedron, that is, the translations of Chapters 41 and 42. Abel-Rémusat's practice of translating the term *Dao* as *la raison* is well known to researchers, but few studies have explored his interpretation of 一 (one) and 三 (three). To this end, we must first examine his translation and interpretation of the first few verses of Chapter 42.

道生一,一生二,二生三,三生萬物.萬物負陰而抱陽,沖氣以爲和.

La raison a produit un; un a produit deux; deux a produit trois; trois a produit toutes choses. Toutes choses reposent sur la matière, et sont enveloppées par l'éther; une vapeur ou un souffle qui les unit entretient en eux l'harmonie[30].

Here, Abel-Rémusat differed from Cibot in that he consistently translated the verb «sheng» (生, born) in perfect tense as *a produit* (has produced). By contrast, Cibot clearly distinguished each instance by using the *passé compose* of multiple Chinese «sheng» in this passage. He translated the first «sheng» by using the verb for existence, *être est (...) par nature*), and therefore translated «daosheng yi» (道生一) as «*Dao* is one by nature». The three subsequent instances «sheng» were translated as «the first engendered (*a engendré*) the second, the second produced (*ont produit*) the third, and the third made (*ont fait*) all things». Cibot also discussed a mystifying claim made by Daoists, that is, *les trois Hoang sont Y, Hi & Ouei*[31]. He also pointed out that the Daoists referred to *Y*, *Hi*, and *Ouei* as «yi-san» (one-three,一三, *l'unité, trinité*), which can also be literally interpreted as *un trois* (one three)[32]. Here, Cibot's discussion lumped the first three ver-

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, p. 31. Underlines are mine.

[31] P.-M. Cibot *et alii*, *Essai sur L'Antiquité des Chinois*, in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionaries des Pékin* (henceforth: *Mémoires concernant (...) des Chinois*), vol. 1, Paris, Nyon, 1776, p. 142.

[32] *Ibidem*, p. 142.

ses of Chapter 42 with the verses in Chapter 14 that addressed Yi-Hi-Wei. Clearly, Cibot regarded «san-yi» (three-one, 三一) and *Yi, Hi*, and *Wei* as being closely related and inseparable.

Adopting a different strategy relative to that of Cibot, Abel-Rémusat translated and explained the content of the *Daodejing* one chapter at a time. In his discussion of the interpretation of «yi» (one,一), Abel-Rémusat asserted that Laozi was not the only classical Chinese author who discussed *de l'unité* (the unity) or *la monade* (the monad). He explained that, although the *Huainan zi* (淮南子) was an earlier text that discussed «yi», its claim that *one* is the root of all things and does not equal to reason could have originated from Plotinus («Le *un*, dit-il, est la racine de toutes choses, la raison qui n'a point d'égal»)[33]. A review indicated that Abel-Rémusat's statement was based on two lines in the *Huainan zi*, namely «Dao zhe, yi li er wanwu sheng yi» (道者,一立而萬物生矣) and «Suowei yi zhe, wu pi he yu tianxia zhe ye» (所謂一者,無匹合於天下者也). He explained it by quoting an annotation of Wei Qiao (魏校), that is, «Le un est la substance de la raison, la pureté de la vertu céleste, l'origine des corps, le principe des nombres» (*One* is the substance of reason, the purity of celestial virtue, the origin of bodies, and the principle of numbers)[34]. In his discussion of «san» (three, 三), Abel-Rémusat referenced the concept of *la monade*, which served as the basis of Sima Guang's (司馬光) explanatory annotations on the *Daodejing*. He claimed that Laozi viewed *la triade* in the same manner that he viewed *qi* (氣), that is, the primordial chaos experienced the separation of *yin* and *yang* and eventually became the three forms of existence that coexisted in harmony and gave birth to all things in the world (*trois êtres dont la réunion constitue toutes choses*). Abel-Rémusat confessed that he was not entirely convinced by this interpretation, but he also admitted that, for both Laozi and Pythagoras, this could be a method for applying *la doctrine des nombres* to metaphysics and theology. Moreover, such an interpretation extended the «kabbalistic interpretations in Jewish mysticism» to the hermeneutics of Yi-Hi-Wei in Chapter 14 of the *Daodejing*, enabling the exploration of the association between God and the universe[35]. Bouvet studied the *Yijing* and attempted to prove that the Chinese discipline of symbols

[33] *Ibidem*, p. 38.

[34] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, p. 38. These Chinese origin of these passages of Abel-Rémusat is Wei Qiao's *Liushu zingyun* (六書精蘊), vol. 1, first chapter, p. 1a. Joseph de Premare's articles is also used, see *Le Chou-King*: *Un des Livres Sacrés des Chinois,* Paris, Tilliard, 1770, pp. XLIII-XLIX.

[35] See Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, p. 39.

and mathematics was similar in system to the theories of Jewish Kabbalists, Pythagoras, and Plato, particularly in terms of its method for determining the age of the world[36]. In his translation of Chapter 42, Abel-Rémusat fully applied his understanding of the Chinese discipline of symbols and mathematics to produce a metaphysical–theological interpretation.

We must also pay attention to Abel-Rémusat's crossvergence of the triangular symbol, △, which the Jesuits in Beijing used to discuss «san-yi» by revising and referencing Wei Qiao, whose work was already cited and discussed by de Prémare in his *Liushu Shiyi* (六書實義, The Real Meaning of the Six Principles, 1721) and in the section on *De Deo uno et trino* (神三一) of his *Vestigia* (1725)[37]. De Prémare's writings on Chinese characters and ancient thoughts written in the 1720's were likely the common sources for the Jesuits in the late 18th century China. Cibot/Amiot were especially intrigued by the symbol, which was formed by «ru» (入, enter) and «yi» (一, one). He associated it with the trinitarian theology in Christianity, and he asserted that this symbol represented *union* and *trois unis en un* in accordance with Chinese dictionaries. Cibot/Amiot explains with the Chinese dictionary saying that «Δ» represents an internal union, harmony, and first good between heaven, earth, and man). Thus, it represents the true union of the «san-cai» (三才, three powers,才 refers to the principle, power, and competency in the *Dao*); this is because «yi», which leads everything, can create and nurture all things in the world. In Cibot/Amiot's view, this corresponds fully with the trinitarian theology in Christianity, or in his own words, «l'*esprit Trinité & Unité* 神三一. *Chin-san-ye*»[38]. Cibot/Amiot's explanation of the association between «san» and «yi» and its association with Christiani-

[36] Cfr. C. von Collani, *P. Joachim Bouvet: Sein Leben und Sein Werk*, Nettetal, Steyler, 1985, pp. 165-173.

[37] See Joseph de Prémare, *Liushu shiyi*, in C*hinese Christian texts from the National Library of France. Textes chrétiens chinois de la Bibliothèque nationale de France* (法國國家圖書館明清天主教文獻), edited by N. Standaert *et alii*, vol. XXV, Taipei, Taipei Ricci Institute, 2009, p. 464; J. de Prémare, *Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta* (BNF Chinois, n. 9248), pp. 49r, 52-53, 188v.

[38] Cibot/Amiot, *Lettre sur les caractères chinois,* in *Mémoires concernant (...) des Chinois*, vol. 1, pp. 299-300. This letter was written in 20 Oct. 1764, and collected in *Mémoires* around 12 years later. Abel-Rémusat identified the author of this letter as Cibot, see his *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, pp. 40, 42. Thanks to Chen Lejamei's question raised concerning the authorship when we communicated on this subject in the International Conference "God and the Dao", held in May 7-9, 2025, National Library, Taipei, Taiwan. Indeed, modern scholars mostly referred to Joseph Déhergne's article: Une Grande Collection: *Mémoires Concernant Les Chinois*, published in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», LXXII (1983), for the authorship as Amiot. Stanislas Julien was in the same position in his *Lao Tseu*

ty inspired Abel-Rémusat's interest in the association of Yi-Hi-Wei with the holy name of God. Therefore, Abel-Rémusat assumed that we acknowledge the concept of everything in the world being born of the *Dieu supreme* just as Pythagoras did[39]. Abel-Rémusat regarded it to be consistent with the line *Hæc est illa mens, ex summo enata Deo* (this heart, exits the summit and returns to God); this line is found in the *Commentarii in Somnium Scipionis*, which was written by the fifth-century Roman scholar Macrobius[40]. This pattern of leaving and returning is in line with the early theologians' explanation of the Genesis and salvation; this is because during the process of leaving and returning, the incarnated *Dieu*, who stands between men and God, occupies a position at the intersection of the history of salvation and the history of men. Hence, the methods of early Figurists such as de Prémare, who interpreted the «san» and «yi» in the *Daodejing* through a crossvergence with classical mathematic theories and concepts in the West, were inherited by Abel-Rémusat through his acceptance of Figurist theories.

The content of Abel-Rémusat's book indicates that he viewed Chapters 41 and 42 of the *Daodejing* as a whole. He regarded the last verses of Chapter 42 as being extremely vague, such that their relationship with «san» and «yi» was difficult to clarify. The verses in question are as follows.

故物或損之而溢,或溢之而損.

Ainsi les êtres s'accroissent aux dépens de l'*âme universelle*, laquelle, à son tour, s'accroît de leurs pertes[41].

強梁者不得其死,吾將以爲教父.

Mais les hommes violents ne jouiront pas d'une telle mort (ils ne se réuniront pas à l'âme universelle). C'est moi qui suis, à cet égard, le père de la doctrine[42].

In his explanation of these verses, Abel-Rémusat repeatedly stressed that they were highly obscure in meaning, and he also noted that their meanings were already a subject of debate among Chinese scholars. Moreover, he noted the differences between the teachings of *Laozi* and Confucius. In this regard, he expounded that Confucius greatly admired *la vertu et la raison*

Tao Te King, Paris, Imprimerie royale, 1843, p. v. As this issue of authorship remains uncertain, I use Cibot/Amiot when referring to this letter.

[39] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, p. 38.

[40] The complete information of this book is Macrobius, *Opera. Accedunt notae integrae Isacii Pontani, Joh. Meursii, Jacobi Gronovii*, Paris 1670, p. 27.

[41] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, p. 31.

[42] *Ibidem*, p. 32. Underline is mine.

(the virtue and the reason), believing that men must be governed by them. However, Confucius was silent about «this pure human reason». By contrast, *Laozi* emphasized the primordial reason, which deliberately «suppressed human reason» and lacked the support of the *Dao*. He was convinced that these ambiguously worded verses contained messages that could be found in the writings of Plato or even Plotin[43]. Abel-Rémusat proposed that the content of Chapter 42 was not about «moral ideas» but about «cosmogonia»[44]. Moreover, the psychogenic concept in this chapter aligned perfectly with Plato's view on the cosmos. In particular, *yin* and *yang*, which he translated as «the two principles of heaven and earth» or «the dirty air and ether», are united by a 'breath' that enters a harmonic state. Here, the so-called mind (*psyche)* or soul (*âme*) refers to a living force, that is, an essence that makes all beings mortal. Abel-Rémusat quoted philosophers Salluste and Hermes and contended that all beings are put in order by the «reason» and driven by «the soul»; this led him to surmise that this «father of creative intelligences» must be the «father of demiurges», who developed «a gradation» that progresses from «the matter» to «the air», «the soul», «the reason», and «God»[45]. Because all beings evolve on the basis of this «reason», Abel-Rémusat asserted that in the verses «Ren zhi suo e, wei gugua bu gu, er wanggong yiwei cheng» (人之所惡,唯孤寡不轂,而王公以爲稱, which are in the second half of Chapter 42), the act of calling oneself 寡 (translated as *être orphelins*) can be understood as *ne pas connaître l'être qui leur a donné naissance* (not knowing the being who gave birth to oneself)[46].

After addressing the translation and interpretation of «yi» and «san» and the origin of the world, Abel-Rémusat turns to Chapter 14 and directs his attention to the crucial topic that is the holy name of God. In his translation, he provided an extensive analysis of «the trigrammatic name of *I-hi-wei*¨ or IHV» by applying Western philosophical theology, the words of the theologians, and Hebrew semantics. He then concluded that this trigrammaton was derived from the Tetragrammaton, and he also indicated that in this regard, the Chinese records are more precise than the Greek records. His translation of Chapter 14, particularly his discussion about the trigrammaton *Yi-Hi-Wei*, was substantially inspired by the Jesuits, such as de Prémare and Cibot as well as the Italian Sinologist Montucci. Before presenting

[43] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, pp. 34-35.

[44] Abel-Rémusat consulted Brucker, *De convenientia Pythag. numer. cum ideis Platonis*, in *Amænitat. litterar. Schelhornii*, t. VII, p. 215.

[45] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, p. 36.

[46] *Ibidem*, p. 37.

his translation for Chapter 14, Abel-Rémusat provided a review and evaluation of the works of these forerunners.

Montucci noted in his book that he saw a manuscript of the *Daodejing* in the library of the Royal Society of London; according to him, that manuscript claimed that the appearance of messages about the Holy Trinity in Chinese records that predated the incarnation of Jesus[47]. In 1809, Montucci repeated these words in *Remarques philologiques*[48]. Abel-Rémusat cited Montucci's introduction to Noëlas' Latin translation of *Daodejing*, and he commented that «this manuscript aimed to construct «the knowledge of a Supreme Being in three persons»[49]. Montucci associated «the Chinese philosopher's Trinity» with «the Trimurti of the Indians», albeit with reservations. He made the argument as follows:

> This book (*Daodejing*) includes content *de Deo trino* (of Trinity God) and of *un Dieu en trois personnes* (one God in three persons). Undoubtedly, the Chinese had received a revelation of *le mystère de la Très-Sainte-Trinité* (the mystery of the Most Holy Trinity) five hundred years prior to the Incarnation. If *la Trinité du philosophe chinois* is not *le trimourti des Indiens*, the author can be challenged[50].

Montucci attempted to clarify the possible relationship and influences between *Laozi* and other Oriental religions and cultures in classical times. However, he admitted that, had he not seen that manuscript in London, he would have agreed with the supposition in *Remarques philologiques* that Laozi was influenced by Indian religions. In essence, he believed that the content on divinity in the *Daodejing* is different from that found in Indian traditions[51]. Abel-Rémusat supported Montucci's rejection of the association between *Laozi* and «the Trimurti of the Indians»; he argued that the «san-yi» in *Laozi*'s teachings originated from God's revelation and had nothing to do with India[52]. Montucci referenced and cited some of the early Jesuits,

[47] A. Montucci, *De studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica*, Berolinum, Quien, 1808, pp. 19-20.

[48] C. L. J. de Guignes, *Voyages à Peking, Manille et l'Île de France, faits dans l'intervalle des années 1784 à 1801 (...), 3 vols. and atlas*, Paris, Imprimerie Impériale, 1808, vol. 2, pp. 329-330. Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, Berlin 1809, p. 64.

[49] Sinologus Berolinensis, *Remarques philologiques*, p. 64.

[50] A. de Sacy, Langue Chinoise. *Kim ven chin fa pe kue ju hien xue siu*; de studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano, in *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, edited by M.-F. Drouhin, Paris, Chez Tourneisen fils, 1808, vol. 4, p. 215.

[51] Sinologus Berolinensis, *Remarques philologiques*, p. 64.

[52] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, pp. 11, 44.

including Philippe Couplet (1623-1693), Noëlas, de Prémare, Cibot and Amiot. However, he overlooked a monograph on China's Daoism that was published by Amiot. This is evidenced by the heading Montucci provided for the abovementioned discussion, that is, *Secte de Lao-kiun*[53]. The author inferred that Montucci must have referenced Couplet's *Confucius Sinarum Philosophus* (*Confucius, the Chinese Philosopher*) rather than Amiot's monograph, because the former and latter referred to Master Lao as Lao-jun (老君) and Laozi, respectively[54]. Montucci, who published his works under the pen name Sinologus Berolinensis, was a freelance researcher whose footsteps spanned several European countries. The reasons for his use of a pen name are yet unknown. Given Montucci's introduction of the first unabridged Latin translation of the *Daodejing*, he could be one of the first Western scholars who noticed the translated manuscript by Noëlas after it was sent by Jean-Baptiste-Joseph de Grammont (1736-1812) to the United Kingdom in 1788[55]. However, if Abel-Rémusat had read Montucci's works before starting his abridged translation of the *Daodejing*, why did he not mention the first Latin translation to be produced in the West?

Furthermore, Montucci extensively quoted the Jesuits' discussions on *Khi*, *Hi*, and *Ouei* (which are Yi-Hi-Wei, respectively)[56], and this did catch Abel-Rémusat's attention. However, Montucci confessed that he could not clarify the meaning of «the three people of the Chinese Trinity» (Yi-Hi-Wei) because he could not access the original text. Nevertheless, he posited that *Khi* represents «the invigorating energy» of the creation, *Hi* represents «light breath», and *Ouei* represents «his incarnation» of the dispatched «messenger» or «envoy» that was Jesus Christ[57]. Montucci made these comments on *Laozi* in his criticism of Louis Joseph de Guignes' presentation of *Laozi* in *Voyages à Peking, Manille et l'Île de France, faits dans l'intervalle des années 1784 à 1801*. Therefore, he cited the works of Cibot and Amiot to support his criticism and explain de Guignes' misunderstanding of *Laozi*. Montucci's experience of personally viewing Noëlas' unabridged

[53] Sinologus Berolinensis, *Remarques philologiques*, p. 63.

[54] *Ibidem*, p. 68.

[55] C. von Collani – H. Holz – K. Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*, Berlin-Bochum-London-Paris, European University Press, 2008.

[56] Sinologus Berolinensis, *Remarques philologiques*, pp. 69-70. These passages quoted by Abel-Rémusat is in *Mémoires concernant (...) des Chinois*, vol. 1, pp. 299-300. As Abel-Rémusat regarded the author as Cibot, here I mention him only.

[57] See Sinologus Berolinensis, *Remarques philologiques*, p. 69 note c.

Latin translation in London reinforced his belief in early Jesuits and convinced him of de Guignes' mistakes. However, in his introduction of Chapter 14, Abel-Rémusat contended that Montucci misunderstood Cibot's interpretation of Yi-Hi-Wei. The following is his translation and interpretation of Chapter 14:

視之不見名曰夷,聽之不聞名曰希,搏之不得名曰微.此三者不可致詰,故混而爲一.

Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, se nomme *I*; celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme *Hi*; celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme *Wei*. Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, et qui, confondus, n'en font qu'un.

繩繩不可名,復歸於無物.是謂無狀之狀,無物之象,是謂惚恍.

C'est une chaîne sans interruption, qu'on ne peut nommer, qui rentre dans le non-être. C'est ce qu'on appelle forme sans forme, image sans image, être indéfinissable.

迎之不見其首,隨之不見其後.執古之道,以御今之有.能知古始,是謂道紀.

En allant au-devant, on ne lui voit pas de principe; en le suivant, on ne voit rien au-delà. Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire, le néant des êtres avant la création), pour apprécier ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il tient la chaîne de la raison[58].

Here, Abel-Rémusat perceived the Chinese term «daoji» (道紀) as the chain of reason. He also supplemented his interpretation by adding, in parentheses, the line «the nothingness of beings before the Creation». To understand this part, Abel-Rémusat's interpretation of the process of creation (from matter to reason and then to God) and *la doctrine des nombres* must be considered. Specifically, *la chaîne de la raison* was envisioned as a cycle, in which the state of chaos before the Creation transitions into the Creation before reverting to primordial nothingness. In Chapter 14, he perceived this procession that spans the beginning and end of the world. Moreover, he saw this procession not as a linear progression but as a cycle that revolves around nothingness and somethingness. Therefore, of the five chapters translated by Abel-Rémusat, Chapter 14, which addresses the trigrammaton *Yi-Hi-Wei*, is at the top vertex of the tetrahedral system; this led to his interpretation of the evolution and dissemination of the Tetragrammaton.

[58] The thee passages quoted in Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, pp. 40-41. Underline is mine.

4. *Evolution and Dissemination of the Tetragrammaton.*

Abel-Rémusat's translation surpassed those of early Jesuits primarily because of his interpretation of Chapter 14. He combined the initials of the Latinized forms of Yi-Hi-Wei to form IHV, and he then further converted them to IAO, thus creating a combination that corresponded to the Hebrew Tetragrammaton — יהוה (YHWH), which is the holy name of the Supreme Being[59].

In the centuries following the first contact between the Occidental and Orient worlds, the appropriate translation of the holy name of the Supreme Being was a difficult challenge, particularly when multiple linguistic expressions were involved. After presenting the translation of the five selected chapters, Abel-Rémusat delved into a lengthy discussion of the holy name, which echoed the question that he presented in the preamble and explored whether *Laozi*'s thoughts were derived from those of other philosophers. He postulated that among the names of the Supreme Being that exist in ancient languages, the one preserved in the *Daodejing* is superior as «the Chinese knew it better and transcribed it more accurately than the Greeks did» to those of other languages. Moreover, the name used by the Chinese conformed perfectly to the philosophies of Pythagoras and Plato. Therefore, he concluded that the holy name and its concept must have spread to China[60]. To Abel-Rémusat, *Laozi* was truly 'the Plato of China'. However, we must address how the 'Hebrew Tetragrammaton' became the three Chinese characters in the *Daodejing*; furthermore, we must identify the key factors that caused this transition. Abel-Rémusat theorized that *Yi*, *Hi*, and *Wei* must have corresponded to YHWH, but how did he rationally explain the exclusion of the fourth letter that is H? He addresses this problem by assuming that «the trigrammatic name of I-hi-weï or *IHV*» was imported and thus «foreign to the Chinese language». Therefore, the origin of the trigrammaton outside of China must be identified[61].

Abel-Rémusat discussed in length the sequence of the transition in pronunciation, from the original Hebrew to Greek, from Greek to ancient Oriental languages, and finally from ancient Oriental languages to Yi-Hi-Wei in Chinese. Through this analysis, Abel-Rémusat established the route of dissemination of the Tetragrammaton[62].

[59] *Ibidem*, pp. 40-49.
[60] *Ibidem*, p. 48.
[61] *Ibidem*, p. 44.
[62] *Ibidem*, pp. 44-46.

Abel-Rémusat's review of the discourses of early popes on the evolution of the Tetragrammaton highlighted its transition from the one and only god of the Jewish people to one of the multiple gods in the Panhellenistic-era Mediterranean world. Abel-Rémusat regarded Pythagoras as the most notable figure in the Hellenic world; the 'four' in Pythagoras' «principle of all beings» refers to the «four of the rhizomes of all»; this can serve as the basis for identifying the sources from which the peoples of foreign lands gained knowledge of the name of Jehovah[63]. The Tetractys of the Decad in Pythagoreanism has the triangular figure, ∴, which represents the sum of the first four cardinals (1 + 2 + 3 + 4 = 10). The Tetractys are similar to the words of the oracle of Delphi; they both must be deciphered to reveal their true meaning[64]. This process of inference enabled Abel-Rémusat to discover what sounded like the holy name of God in a classical scripture of ancient China, which was a land that, similar to Greece, was foreign to Judaism but understood the True God. For this discovery, his reasoning was as follows:

Il est toutefois bien remarquable que la transcription la plus exacte de ce nom célèbre se rencontre dans un livre chinois ; car Lao-tseu a conservé l'aspiration que les Grecs n'ont pu exprimer avec les lettres de leur alphabet. D'un autre côté, le tétragramme se trouve, dans le *Tao-te-king*, comme chez la plupart des anciens, réduit à trois lettres[65].

Abel-Rémusat even ventured to propose that in יהוה, the final letter (ה) cannot be clearly explained, and that its absence does not impede the pronunciation of the Tetragrammaton. He argued that the omission of this letter was not due to negligence or ignorance; instead, philosophers from specific countries could have given Plato and Laozi these three letters as the symbol for «the three stages of existence», namely the past, the present, and the future. Alternatively, they could also be interpreted as representing «the three main attributes» of existence, that is, «the being, the intelligence, and the life». Therefore, Abel-Rémusat suggested that the *Daodejing* shared the same intention as the Gnostics who established *IAΩ*[66]. To Abel-Rémusat, the three characters Yi-Hi-Wei in the *Daodejing* preserved the pronunciation of the holy name of God even though they did not carry any special

[63] *Ibidem*, p. 46. Cfr. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with the Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983², pp. 232-233.

[64] *Ibidem*, pp. 230-232.

[65] Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, pp. 46-47.

[66] *Ibidem*, p. 47.

meaning in the Chinese language. The transition process established by Abel-Rémusat is outlined in the sequence as follows:

יהוה (YHWH)→ יהיִ(YHW, IHV)/'Ιαω (IAO)→ IAΩ→ I-hi-weïà夷希微

Compared with the Greek *'Ιαω* or the Gnostic *IAΩ*, the Chinese trigrammaton *Yi-Hi-Wei* is closer to the Hebrew YHWH. Notably, the elimination of the silent fourth letter ה (H) not only signifies the characteristic of *sum qui sum* (I am who I am) of the Supreme Being in the temporal dimension but also emphasizes the three attributes of the Supreme Being, namely «the being, the intelligence, and the life». The trigrammaton *Yi-Hi-Wei*, which is preserved in the *Daodejing*, more precisely represent these three attributes[67]. Abel-Rémusat believed that in an earlier time, ancient civilizations shared more commonalities. Despite his imprecise inference, which was questionable in numerous aspects, he thought it remarkable that the name was «well preserved in the *Daodejing*», and he was even more impressed by how the Chinese could preserve this name more accurately than the Greeks did. He said, «It is difficult for me to contest that the name originated in Syria, and I regard it as an indisputable indication that the name we regard as Pythagorean or Platonic had reached China»[68].

However, Abel-Rémusat also admitted that questions concerning *Laozi*'s association with Central Asia remained unanswered. Although legend has it that *Laozi* journeyed to specific areas, such as Persia or Syria, he believed that this occurred after the publication of the *Daodejing*. As for topics such as whether *Laozi* has ever visited Europe, his reasons for traveling to far-off lands, and the process through which he learned of the trigrammaton, Abel-Rémusat could offer no clear answer. Even so, he was adamant that one must make a choice when addressing a matter that cannot be ascertained; this can be achieved by treating the matter as a hypothesis or, alternatively, treating it as a fact and attempting to formulate an explanation. Abel-Rémusat summarized his opinion as follows: when comparing *Laozi* with Western philosophers such as Plato and Pythagoras, the latter pertains to the construction of «a mystical and supreme triad» on the basis of the Bible and Hebrew language. At first glance, this «ineffable triad» resembles «the three times of God», its «main attributes», or its «modes of action». These concepts can be found in Chinese tomes or at least in the *Daodejing*. Abel-Rémusat argued that this si-

[67] *Ibidem*, pp. 44-45.
[68] *Ibidem*, p. 48.

milarity was not a coincidence. He was aware that his hypothesis was bold and fully anticipated criticisms, yet he was confident that he established «an indisputable way that is independent of any assumption»[69]. Abel-Rémusat contended that when one discovers a similarity between Occidental and Oriental thoughts but cannot determine which came first, a broad and in-depth comparison is necessary. He further contended that solving such a mystery on the sole basis of religious doctrines does not generate convincing evidence, hence more historical context is required[70].

5. *Concluding Remarks.*

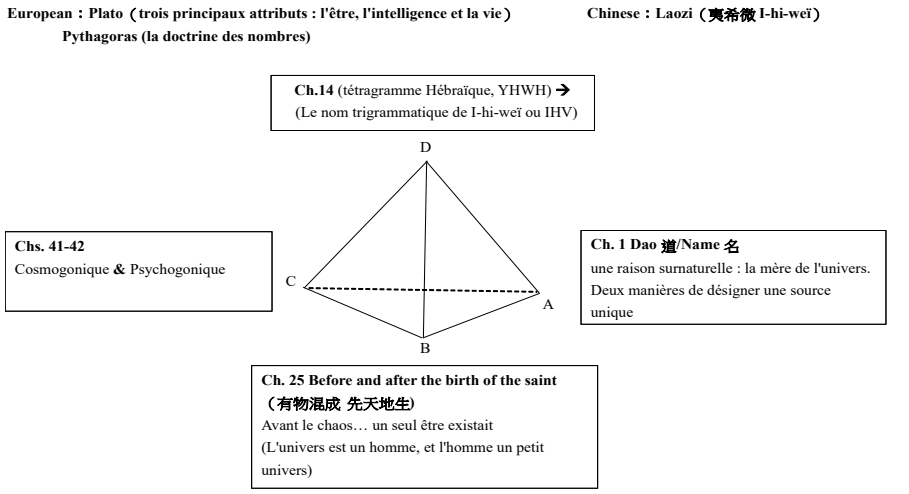
It is not surprising to see Abel-Rémusat taking a theological approach to this ancient Chinese classic. Such an approach follows naturally from the early Modern European presupposition that the human race descended from Shem. This can also explain his assumption that the holy name of God was recorded in the *Daodejing*. He himself indeed had anticipated criticism for scholars to his translation. However, he also stimulated the interest of Western academia in Laozi and Chinese philosophy. The historical significance of his translation can be further observed through the developments that occurred after his death. Before he officially became a Sinology professor in 1814 and established Paris as the center of Sinological studies in Europe, scholars in 19th-century Europe were still dependent on the writings of the Jesuit Order as the primary source of information for research and discussions pertaining to China. This was also the route through which he translated the *Daodejing*.

Abel-Rémusat inherited the Jesuit figurist hermeneutic tradition, yet unlike the Jesuits, he was not focused on clarifying the relationship between the Father, Son, and Holy Spirit of the Trinity. Nor was he arguing which person in the Trinity corresponds to which character in Yi-Hi-Wei. Instead, he argued for Laozi's trigammaton and how it was more faithful than the Tetragrammaton, concluding that the *Daodejing* conforms strikingly well with Christian cosmogony. Abel-Rémusat's translation also had a major influence on the development of hermeneutic methods after his death, which deviated from his own. This was true even for his two disciples, Guillaume Pauthier (1801-1873), who was an Indologist, and Stanislas Julien (1797-1873), who was a Sinologist. Moreover, the German philosopher Georg W.

[69] *Ibidem*, pp. 51-52.
[70] *Ibidem*, p. 54.

F. Hegel (1770-1831) was also influenced by him[71]. Most comments on Yi-Hi-Wei that were made by 19th-century Western philosophers included references to Abel-Rémusat. This attests to major influence and pivotal standing of his translation.

Finally, we turn our attention to the first English translation of the *Daodejing*, which was published in 1868 by the British missionary John Chalmers (1825-1899), who was profoundly influenced by Julien. Several years later, Herbert A. Giles (1845-1935) launched a vehement debate regarding the authenticity of the *Daodejing*. Starting in 1886, Giles submitted numerous articles to The *China Review* (1872-1901), questioning the authority and authenticity of the *Daodejing* and the historicity of *Laozi*. Abel-Rémusat's influence on the Western understanding of classical Daoist scripture is clearly evident in later publications made by French Sinologists and Anglo-American Protestant missionaries[72].



[71] Cfr. A. Cheng, *Abel-Rémusat et Hegel: sinologie et philosophie dans l'Europe du XIXe siècle*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 158 (2014), 2, pp. 959-971.

[72] For the details about Abel-Rémusat's Impact on the later translations, see Feng-chuan Pan, Qi Shi Hao Huan*: The "Eye for Eye" Dispute on the Translations of* Daodejing *between S. Julien and G. Pauthier* (其事好還 – – 19世紀法國漢學界有關《道德經》的鬩牆論戰), «Chinese Studies (漢學研究)», XXXIX (2021), 2, pp. 251-287 and Feng-chuan Pan, *The Movement of the Dao by Contraries Proceeds: The Debate about Daoism between Herbert A. Giles and James Legge* (反者道之動 – – 理雅各與《道德經》之翻譯和論戰), «Chinese Studies (漢學研究）», XXXVII (2019), 2, pp. 213-261.

Valentina Bottanelli

DIGITISING CONFUCIAN CLASSICS: A DATABASE OF JESUIT TRANSLATIONS AND THEIR EUROPEAN DISSEMINATION

1. *Introduction.*

In the late sixteenth and early seventeenth centuries, Jesuit missionaries served as cultural intermediaries, introducing Chinese philosophical thought to Europe through their translations of the *Four Books* and *Five Classics*. Circulating in both manuscript and print, these translations stimulated intellectual curiosity and significantly influenced Enlightenment thought, while shaping Western perceptions of China.

Since the 1990s, historical research on the Jesuit mission in China has expanded considerably, driven by renewed attention to primary sources and the discovery of new archival materials. This scholarly momentum has produced a growing body of publications, monographs, and edited volumes. In response to this expansion, the project "Transforming the East: Jesuit Translations of the Confucian Classics", a collaboration between the University of Sydney and Sun Yat-sen University, aims to construct a comprehensive online database of Jesuit translations of the Confucian canon, covering the period from 1590 to the nineteenth century[1]. Hosted at textus-sinici.org, the database provides bibliographic descriptions of these translations and links to digitised versions – both manuscript and printed – along with information about their archival locations across Europe and China. Interactive features, including maps and network visualisations, contextualise the translations historically and intellectually. These visual tools highlight the relationships between texts, translators, and ideas, offering new perspectives on early modern knowledge exchanges.

This paper presents an overview of the database's development, methodological foundations, and key features. It also introduces three case stud-

[1] F. Borghesi – Y. Lü – D. Canaris – T. Meynard, *Transforming the East: A New Research Project in Australia*, «Cromohs», 24 (2021), https://doi.org/10.36253/cromohs-13573.

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

ies that demonstrate how the database sheds light on the dissemination of knowledge during the early modern period.

2. *Database Construction: Catalogues and Primary Sources.*

The project involved two parallel efforts: designing the database architecture and populating it with content. The database offers a dynamic, continuously updatable platform that encourages community engagement and scholarly collaboration. As increasing numbers of texts are digitised and catalogued across various platforms, creating interconnections between them fosters a more integrated and accessible research environment. A preliminary step was to identify gaps in existing digital resources related to early modern Chinese texts and the Jesuit China mission. A review of online projects – such as *Bibliotheca Sinica*[2] *2.0*, *Beyond Ricci*[3], *Chine Ancienne*[4], *Chinese Christian Text Database (CCT-Database)*[5], and the digitisation of the Japonica-Sinica collection at the Roman Archives of the Society of Jesus (ARSI)[6] – revealed both best practices and limitations. While these initiatives provided valuable models, their broad scope often precluded the kind of targeted, in-depth focus required for the study of Confucian translations. In contrast, *textus-sinici* was designed with a narrower focus, enabling more precise documentation and analysis.

Among the digital resources discussed for the construction of the *Textus Sinici* database, two stand out for their contrasting approaches: *Chine Ancienne* and the *CCT Database*. The former positions itself as a comprehensive repository of public-domain works on imperial China, spanning its history, customs, religions, and literature up to the 19th century. It offers freely downloadable transcriptions of European translations and texts about China in editable formats like PDF and DOC, ensuring accessibility and searchability. However, the site's utility is hampered by inconsistent bibliographic details, a lack of links to digitised originals, and an unclear selection process. The choice of editions – sometimes favoring later translations over first editions – remains unexplained, and many transcriptions are only partial. While invaluable for its open-access approach, Chine Ancienne thus

[2] *Bibliotheca Sinica 2.0* (University of Vienna): https://china-bibliographie.univie.ac.at/ (03/2025).

[3] *Beyond Ricci* (Boston College): https://aschresources.org/beyond-ricci/ (03/2025).

[4] *Chine Ancienne*: https://www.chineancienne.fr/ (04/2025).

[5] Ad Dudink & Nicolas Standaert, *Chinese Christian Texts Database (CCT-Database):* https://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct (04/2025).

[6] Digital ARSI: https://arsi.jesuits.global/arsi-digitale/stampati-cinesi/ (03/2025).

presents challenges for scholarly precision due to its uneven documentation and undefined scope. By contrast, the CCT Database prioritises meticulous bibliographic records but confines its focus to early modern Sino-Western encounters. This narrower lens excludes many later reprints and secondary translations, though recent expansions have begun incorporating more early modern secondary sources. Its emphasis on Catholic productions also leaves gaps, notably omitting works by Protestant figures like Nathanael Vincent, Justus Heurnius, and Pieter van Hoorn – texts addressed below in present paper. The integration of these two databases' approaches into *Textus Sinici* effectively merges their strengths: Chine Ancienne's breadth on secondary translations and accessibility with the CCT's rigorous attention to bibliographic detail.

The database has been built on Heurist[7], an open-source platform that offers a strong balance of customisation and functionality. It supports essential features such as interactive maps, external linking, multilingual and multiscript support, a customisable search engine, and a fully integrated website. Recently, the website has been migrated to WordPress, which has allowed for the expansion of content beyond the database itself – including scans and transcriptions of *Confucius Sinarum Philosophus*[8] and Noël's *Philosophia sinica tribus tractatibus*[9], as well as, soon, a storymap on Michele Ruggieri created with ArcGIS. The database itself continues to be maintained on the Heurist platform.

To address specific needs and the limitations identified in prior projects, custom data entry templates were developed, particularly for translation records. Each entry captures detailed bibliographic, linguistic, and archival information, including the document's title, author, date (or date range), and format (manuscript, print, or both). Secondary translations are linked to their source texts, enabling the tracing of intellectual lineages. Where applicable, entries also identify whether the Chinese original and its romanisation are included.

[7] *Heurist:* https://heurist.huma-num.fr/ (06/2026). The database has since been moved to Omeka: https://omeka.org/ (06/2026).

[8] P. Intorcetta – C. Herdtrich – F. Rougemont – Ph. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet,* Paris, Apud Danielem Horthemels, viâ Jacobaeâ sub Maecenate, 1687.

[9] F. Noël, *Philosophia Sinica Tribus Tractatibus, Primo Cognitionem Primi Entis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, Iuxta Sinarum mentem complectens*, Pragae, Typis Universit.: Carolo-Ferdinandeae, in Collegio Soc. Iesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky Factorem, Anno 1711.

Additional metadata includes manuscript shelf marks and locations, cross-references to other editions, and links to digitised copies hosted on platforms such as Google Books, Archive.org, and institutional repositories. Each entry is also accompanied by references to relevant scholarship, critical editions, and anastatic reprints. This structure ensures a robust, flexible framework that supports interoperability with other digital and academic resources. By integrating directly with digitised content and standardised metadata, the database enhances both discoverability and consistency in access.

To compile the content, the team began with foundational bibliographic sources on the Jesuit mission in China, starting from a list of texts and sources provided by Prof. Thierry Meynard. Key reference works included Pfister's *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine* and Dehergne's *Répertoire des Jésuites de Chine*, which provided an initial list of translations and commentaires[10]. These were refined through comparison with additional catalogues focused on printed works, such as Bernard's *Les adaptations chinoises d'ouvrages européens* and Cordier's *L'Imprimerie sino-européenne en Chine*[11]. Archival catalogues further enriched the dataset. These included Chan's *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, Pelliot's *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, Dudink's guide to Chinese holdings in the Royal Library of Belgium, and Dorn and Rost's catalogue of Chinese manuscripts and xylographs in the Imperial Public Library of St. Petersburg[12]. This cross-referencing approach served two main

[10] L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine: 1552-1773*, Tome I-II, *XVI^e et XVII^e siècles*, Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934. J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973.

[11] H. Bernard, *Les adaptations chinoises d'ouvrages européens. Bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin 1514-1688*, «Monumenta Serica», 10 (1945), pp. 1-57 and 10 (1945), pp. 309-388. H. Cordier, *L'Imprimerie sino-européenne en Chine, bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIII^e siècle*, Paris, Imprimerie nationale, 1901.

[12] A. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, London, M.E. Sharpe, 2002. P. Pelliot, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane. A posthumous work by Paul Pelliot*, revised and edited by Takata Tokio, Kyoto, Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995 (Italian School of East Asian Studies, Reference Series 1). A. Dudink, *Chinese books and documents (pre-1900) in the Royal Library of Belgium at Brussels*, Brussels, Archives et Bibliotèques de Belgique, 2006. B. Dorn – R. Rost, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg*, St. Petersburg, Imprimerie de l'académie royale des sciences, 1852.

purposes: first, to identify missing or previously overlooked translations and commentaries by Jesuit authors; and second, to incorporate detailed archival descriptions into the database entries. Together, these efforts ensure that the database not only documents known works but also expands the corpus by uncovering new material for scholarly analysis.

At this preliminary stage, the database comprised an initial list of fourteen primary translations and commentaries. These included two unpublished manuscripts, eight printed works, and six texts for which both manuscript and printed versions are extant. The *corpus* ranged from extensive renderings of the Confucian classics – such as Ruggieri's *Cuatro libros*[13] – to more fragmentary translations, including Ruggieri's translation of the incipit of the *Great Learning* for Possevino[14], and Gabriel de Magalhães' Portuguese version of the same passage. The latter is particularly noteworthy. In his entry on Magalhães, Pfister refers to a now-lost commentary on the Confucian canon titled *Un commentaire sur les livres de Confucius: le tout à l'usage des nouveaux arrivés*[15]. Although the full text appears to have been lost, the incipit survives in Magalhães' *Doze excellencias da China* (*Twelve Excellencies of China*), and was later incorporated into Bernou's French translation[16].

Despite its value, this initial catalogue offered only a partial view of the translations that circulated in Europe. Further research into additional catalogues and secondary sources was necessary to expand the scope of the database. Notably, some of the earliest printed translations – particularly Intorcetta's *Sinarum Scientia* – gained renewed visibility through their inclusion in major travel collections and historical compendia. However, the initial

[13] T. Meynard – R. Villasante, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Madrid, Mensajaro – Sal Terrae – Comillas, 2018.

[14] D. Canaris, *Between Reason and Typology: Strategies for Evangelising China in the Writings of Antonio Possevino (1533-1611) & Michele Ruggieri (1543-1607)*, «Erudition and the Republic of Letters», 5 (2020), pp. 397-426.

[15] «Commentary on the Books of Confucius: All for the Use of Newcomers». Pfister, *Notices*, p. 255: «3. Doze excellencias da China. C'est le titre que le P. Magalhaens plaça en tête de son manuscrit. Le P. Couplet apporta cet ouvrage à Rome, et en donna communication à Bernon, qui le traduisit, y fit des coupures, l'enrichit de notes contenant des éclaircissements sur les objets qui en avaient besoin, et le publia en français sous le titre de: "Nouvelle relation de la Chine, composée en 1668 par le P. Gabriel de Magalhaens", in-4", Paris, Barbin, 1688».

[16] G. Magalhães – C. Bernou, *Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularités les plus considérables de ce grand empire*, Paris, Chez Claude Barbin au Palais sur le second Petron de la Sainte Chapelle, 1688. G. Magalhães – C. Bernou, *A New History of China Containing a Description of the Most Considerable Particulars of that Vast Empire*, John Ogilby, trans. London, 1688.

review largely overlooked secondary translations and derivative works produced outside the Society of Jesus but directly based on its works. This gap was especially apparent in regions beyond the traditional centers of Jesuit activity, such as England and the Dutch East Indies.

In England, in addition to the well-known anonymous translation *The Morals of Confucius* – a secondary translation of *La Morale de Confucius* – Nathanael Vincent's *The Right Notion of Honour* (published six years earlier) included a translation of the opening sections of the *Great Learning*[17]. In the Dutch-speaking world, two notable translations were added to the database: a poetic rendering of Confucian texts by Van Hoorn[18], published in 1675, and a unique Latin manuscript produced in 1628 in Batavia (present-day Jakarta) by the Dutch Calvinist pastor Justus Heurnius[19]. This manuscript includes a Latin translation accompanied by the original Chinese text and its romanisation and will be discussed in greater detail in the following section.

With the inclusion of these additional primary and secondary translations – as well as reprints – the database currently documents twenty-eight texts in six European languages. Of these, six survive only in manuscript form, twenty are printed works, and two exist in both formats.

3. *Dissemination of Knowledge: Three Case Studies.*

The database developed by the University of Sydney research group functions not only as a repository of bibliographic data on early modern translations of the Confucian classics but also as an analytical tool for exploring their broader intellectual and cultural impact. It enables researchers to trace the dissemination of these translations through citations, reprints, and adaptations, while also facilitating the study of the material history of individual volumes and manuscripts. The engagement with Chinese thought

[17] Anonymous, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, London, Printed for Randal Taylor near Stationers-Hall, 1691. J. de la Brune, *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Amsterdam, chez Pierre Savouret, dans le Kalver-straat, 1688. N. Vincent, *The right notion of honour: as it was delivered in a sermon before the king a Newmarket, 4 October 1674,* London, Printed for Richard Chiswell, at the Rose and the Crown in S. Paul's Church-Yard, 1685.

[18] P. van Hoorn, *Eenige voorname eygenschappen van de ware deugdt, voorzichtigheydt, wysheydt en Voknaecktheydt*, Batavia, by Joannes Van den Eede, De Batavische Mercurius, 1675. W. Idema, *Confucius Batavus. Her eerste Nederlandse dichtsuk naar het Chinees*, «Literatuur», 16 (1999).

[19] J. Heurnius, *Compendium Doctrinae Christianae,* unpublished manuscript, Bodleian Library Marsh 456, ca. 1628.

across early modern Europe occurred through texts that varied significantly in form, purpose, and audience. Some works, such as those by Possevino and Kollár, aimed to systematise and map knowledge, reflecting scholarly efforts to integrate Confucianism into existing frameworks[20]. Others, like the writings of Thévenot and Magalotti, adopted a more accessible style, via collection of travelogue, targeting a wider readership and reflecting the growing popular interest in China[21]. In certain cases, adaptations were so deeply shaped by local literary conventions that the original source became nearly unrecognisable – Van Hoorn's poetic rendering of the *Analects* being a striking example[22]. These diverse approaches underscore the multiplicity of strategies employed in transmitting the Jesuits translations of the Confucian classics to European audiences and highlight the cultural transformations necessary for these texts to resonate within different intellectual and literary traditions.

This section presents three interconnected case studies drawn from the database, demonstrating its potential as both a research tool and a platform for discovery. The first two cases focus on the Italian Jesuit missionary Prospero Intorcetta. The enduring influence of his *Sinarum Scientia* can be charted through its later reappearances in publications across Europe. Similarly, his *Sapientia Sinica* offers valuable insight into the early intersections between the Jesuit China mission and emerging European scientific networks, particularly the Royal Society[23]. The third case examines a lesser-known yet compelling work: the *Compendium Doctrinae Christianae*, a Chinese-Latin text produced by the Dutch Calvinist pastor Justus Heurnius. This text includes a translation of the *Analects* and exemplifies the kind of overlooked intercultural exchanges that the database brings to light

[20] A. Possevino, *Antonii Posseuini Societatis Iesu Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute onmium procuranda*, Rome, Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593. A. F. Kollarius, *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia*, Vindobonae, Typis et Sumptibus Ioannis Thomae Trattner, aulea et inclytorum inferioris Austriae ordinum typogr, 1761, pp. 1211-1256.

[21] M. Thévenot, *Relations de divers voyages curieux, quin'ont point esté publiées, ou qui ont esté traduites d'Hacluyt, de Purchas, & d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portuguais, Allemands, Italiens, Espagnols, & de quelques Persans, Arabes, & autres Autheurs Orientaux*, Paris, Chez André Cramoisy, rue de la vieille Bouclerie, au Sacrifice d'Abraham, 1672. L. Magalotti, *Notizie varie dell'Imperio della China*, Firenze, da Giuseppe Manni, 1697.

[22] P. van Hoorn, *Eenige voorname eygenschappen van de ware deugdt*, 1675.

[23] I. da Costa – P. Intorcetta, *Sapientia Sinica, Exponente P. Ignatio da Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eius. Soc.,* Kién C'hām in urbe Sinarū Prouinciae Kiām Sī, 1662.

– especially among actors operating in what might be considered the 'global peripheries'.

3.1. *From the* Sinarum Scientia *to Kollarius'* Analecta.

Prospero Intorcetta's translations of the Confucian classics – *Sapientia Sinica* (1662) and *Sinarum Scientia* (1667-1669) – had a profound and lasting impact on the European reception of Confucian thought. Their influence extended not only through direct readership but also indirectly, via reprints and excerpts. Among the two, *Sinarum Scientia* achieved the widest circulation and greatest editorial success. Its Latin translations of the *Doctrine of the Mean* and the *Biography of Confucius* continued to appear in subsequent publications well after the release of *Confucius Sinarum Philosophus* in 1687[24].

The first major republication of *Sinarum Scientia* came in 1672, when Melchisédech Thévenot included the text – along with a partial French translation – in his influential *Relations de divers voyages curieux*[25]. Thévenot's anthology belongs to a broader European tradition of travel collections, which had already gained popularity through earlier works such as Ramusio's *Delle Navigationi et Viaggi*, Hakluyt's *The Principal Navigations*, and Purchas's *Pilgrims*[26]. The latter is particularly relevant in the context of the Jesuit Chi-

[24] Intorcetta – Herdtrich – Rougemont – Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*. T. Meynard, *The Confucius Sinarum Philosophus: The first translation of Confucian Classics*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011. T. Meynard, *Translating the Confucian Classics: The Lunyu in the Confucius Sinarum Philosophus (1687)*, in *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, edited by Lawrence Wang-chi Wong – B. Fuehrer, Hong Kong, Chinese University Press, 2015. T. Meynard, *The Jesuits Reading of Confucius, the First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden, Brill, 2015.

[25] Thévenot, *Relations de divers voyages curieux*, 1672.

[26] N. Trigault, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur auctore P. Nicolao Trigautio, Belga, ex eadem Societate*, Augsburg, Christoph Magnus, 1615. S. Purchas, *Haklvytvs posthumus, or, Pvrchas his Pilgrimes. Contayning a History of the Wworld, in Sea Voyages, & Lande-trauells, by Englishmen and Others*, London, H. Fetherston, 1625. Specifically, the excerpts in Purchas are found in the second book, as of the fifth chapter, together with the account of the Jesuit missions in Japan and Cochinchina: «A discourse of the Kingdome of China, taken out of Ricius and Trigautius,

na mission, as it featured extended excerpts from Trigault's *De Christiana expeditione apud Sinas*. Thévenot's inclusion of Intorcetta's Latin text thus placed Confucian philosophy within a wider discourse on exploration, cultural curiosity, and the circulation of global knowledge.

Intorcetta's translation reappeared again in 1697, this time in Italy, as part of *Notizie varie dell'Imperio della China*, a collection edited by the diplomat and philosopher Lorenzo Magalotti (1637-1712)[27]. Despite the 25-year gap between their publications, Thévenot's *Relations* and Magalotti's *Notizie* are closely connected – not only due to Magalotti's interest in travel literature but also through shared sources and networks. Magalotti's volume is divided into two parts: the first presents a report on Father Grueber's journey to China, a text also included in Thévenot's anthology under the title *Voyage à la Chine des PP. I. Grueber et d'Orville*; the second features various Latin documents, among them «the life of Confucius, the Great Sage of China», and an essay on his moral teachings. A comparative analysis by Benedetti of the prefaces and textual apparatus in both publications suggests that Magalotti did not draw exclusevely from Thévenot's version, but rather relied on an independent edition of *Sinarum Scientia*[28]. Interestingly, despite the chronological precedence of Thévenot's publication, a documented meeting between the two scholars in Ivry in 1668 indicates that Magalotti may have recommended Intorcetta's work for inclusion in Thévenot's collection[29]. Such exchanges underscore the complex, multi-channelled dissemination of Jesuit translations, which circulated within overlapping intellectual networks well before and alongside the more formalised publication of *Confucius Sinarum Philosophus*.

Intorcetta's influence extended well into the eighteenth century. In 1761, a reprint of the Latin *Sinarum Scientia* appeared in the *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobnesia* (*Records of Vienna from Every Historical Period*), edited by Adam Franciscus Kollarius (also known as Ádam Ferenc or Franz Kollár). Born in the Kingdom of Hungary in 1718 into a family of

containing the countrey, people, government, religion, rites, sects, characters, studies, arts, acts; and a Map of China added, drawne out of one there made with Annotations for the understanding thereof, and A continuation of the Jesuites Acts and observations in China till Ricius his death and some yeers after».

[27] Magalotti, *Notizie varie dell'Imperio della China*.

[28] S. Benedetti, *Lorenzo Magalotti e le «Notizie varie dell'Imperio della China» (1697)*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», 8 (2019), pp. 139-168, 157-158.

[29] *Ibidem*, p. 162.

minor nobility, Kollár entered the Society of Jesus in 1737 but left the order in 1748 – the same year he began his long tenure at the Imperial Library in Vienna, where he remained until his death in 1783. A prolific scholar and reformer, Kollár is perhaps best known for authoring the *Ratio Educationis*, a well-received treatise that sought to standardise pedagogy and promote educational reform across the Habsburg Empire[30]. Framed within a Habsburg interpretation of Enlightenment ideals, the work emphasised *fide erga Principem, Patriae ac civium caritatem* (loyalty to the ruler, love of the homeland, and solidarity among citizens)[31]. Kollár's intellectual commitments were closely aligned with his work at the Imperial Library, where he actively published and analysed manuscripts from the institution's extensive holdings. Among these was Intorcetta's Latin translation of *Sinarum Scientia*[32].

In Kollar's *Analecta*, the *Sinarum Scientia* – including the *Life of Confucius* – is accompanied by another notable document related to the Jesuit mission in China: the *Innocentia Victrix*. This text is a compilation of memorials submitted by Jesuits in their defence during the persecution that occurred under the regency during Emperor Kangxi's minority. It also includes Kangxi's ruling, which cleared the missionaries of all charges[33]. Both works are preserved today in the Österreichische Nationalbibliothek (Austrian National Library).

Kollár was not the first to catalog the manuscripts and woodcut prints in the Imperial Library of Vienna. In fact, his work – including his research on the *Ratio Educationis* and his printed catalog of the library's manuscripts – relied heavily on the earlier efforts of Peter Lambeck (Lambecius, 1628-1680), Imperial Library's historian and librarian nearly a century before him. Lambeck's *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi* (Vienna: Typis Joannis Christophori Cosmerovij, 1675) not only laid the groundwork for Kollár's later scholarship but also included a reprint of Intorcetta's *Sinarum Scientia* – though, like Kollár's version, it

[30] A. F. Kollár, *Ratio educationis totiusque rei litterariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Vienna 1777.

[31] P. Shore, *Ex-Jesuit Librarian-Scholars Adam František Kollár and György Pray: Baroque Tradition, National Identity, and the Enlightenment among Jesuits in the Eastern Habsburg Lands*, «Journal of Jesuit Studies», 6 (2019), pp. 467-485, 471.

[32] A. F. Kollár, *Ratio educationis totiusque rei litterariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*, Vienna 1777, pp. 1210-1256.

[33] *Innocentia Victrix sive sententia Comitiorum Imperij Sinici pro innocentia christianæ religionis lata juridicè per annum 1669. & iussu R.P. Antonij de Govvea Socis Iesu, ibidem V. Provincialis Sinico-Latinè exposita. In Quam cheu metropoli provinciæ Quam tum in regno Sinarum [Canton]*, 1671.

lacked Chinese characters apart from the title[34]. The presence of *Sinarum Scientia* in both Lambeck's and Kollár's records provides valuable insight into the trajectory of this particular volume: it had entered the Imperial Library's collection by the early 1670s and remained there continuously to the present day. Furthermore, the absence of Chinese characters in both editions (save for the title) underscores the persistent challenges European printers faced in reproducing non-Western scripts, reflecting both technical limitations and the priorities of their intended audience.

The continued reprinting of *Sinarum Scientia* throughout the eighteenth century reflects the enduring European fascination with Confucian philosophy. However, it also reveals a persistent limitation of early modern European publishing: the technical and typographic challenges of reproducing Chinese script. None of these reprints includes the original Chinese text, whether in characters or in romanised transcription, illustrating the barriers to fully transmitting Chinese philosophical thought in its original linguistic form.

3.2. *The First English Extract of a Confucian Classic: Nathanael Vincent and His* Right Notion of Honour.

The earliest known English excerpt from a Confucian classic – predating the anonymous 1691 translation *The Morals of Confucius*[35] by six years – appeared the commentaries of Nathanael Vincent's sermon *The Right Notion of Honour*, first delivered on October 4, 1674, and published in 1685. Vincent, «Chaplain in Ordinary to His Majesty, and Fellow of Clare-Hall in Cambridge»[36]. The passage consists of the opening paragraph of the *Great Learning* (*Daxue*), presented in a romanised Chinese transcription (without characters), followed by an English translation and a brief commentary. This is accompanied by Vincent's general reflections on Confucian philosophy and on Confucius himself. Although Vincent does not identify the source of his translation, internal evidence strongly suggests that he relied on Prospero Intorcetta's *Sapientia Sinica* (1662). While Vincent's romanisation differs slightly, his English rendering closely parallels

[34] P. Lambeck, *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Casesarea Vindobonensi,* Vienna, Typis Joannis Christophori Cosmerovij, 1675, pp. 349-375.

[35] Anonymous, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher,* London, Printed for Randal Taylor near Stationers-Hall, 1691.

[36] Vincent, *The right notion of honour*. M. Jenkinson, *Nathanael Vincent and Confucius's "great learning" in restoration England*, «Notes & Records of the Royal Society», 60 (2006), pp. 35-47.

Intorcetta's Latin, and his commentary echoes specific passages from the *Vita Confucii*, further confirming the connection. The likely transmission route of the text is also revealing. Vincent attributes his access to «an ingenious Merchant, a Fellow of the Royal Society, who hath put into the hands of one of his Collegues, several of CUMFUSU's Books, brought from Siam, where they were printed, in order to an English Edition of them, and of a Lexicon and a Clavis to the Language, and to a new World of Learning»[37]. According to Jenkinson's reconstruction, this merchant was likely Francis Lodwick (1619-1694), a linguist, polymath, and bibliophile known for his extensive collection of texts in a wide range of languages, including Chinese[38].

Vincent's fragment is significant not only for its chronological primacy, but also for its interpretative framing. It reflects the reception of Confucian thought within the intellectual context of English *jusnaturalism*, while simultaneously retaining elements of messianic expectation. Confucius is presented as a Chinese Socrates, a moral reformer who elevated the «manners of the people» through his philosophy[39]. As such, the passage offers a unique lens onto the early English reception of Confucianism, shaped by classical analogies, theological aspirations, and Enlightenment ideals:

> An account of the excellent Life, and a Specimen of the admirable Morals, of that old Chinese Philosopher Cumfusu. Wherein we find the happy influence of the Natural, and the Improved sense of Honour, upon the Manners of the People, and the Prosperity of their Empire, in ancient times. The contrary Sentiments of Ambitious, Revengeful or Mistaken Men, represented in Historical Parallels between the old Politick Frights of Tyranny and Slavery in other Countries, and the like Seditious Clamours among our selves in the late Rebellion[40].

According to Vincent, the inhabitants of *Cathaia* pursued as their «chief Science (...) the Moral Contemplation of Man». He continues: «They value Justice, because it directs us to look into ourselves, when we determine any thing referring unto other: In which they place the highest degree of Humane Perfection»[41]. For Vincent, *Cathaia* thus functions as a moral counterpoint to Cromwell's England, an exemplar of virtue and inward reflection in contrast to the perceived decline of ethical standards at home. At

[37] Vincent, *The right notion of honour,* Annotations, p. 25.
[38] Jenkinson, *Nathanael Vincent and Confucius's "great learning"*, p. 39.
[39] Vincent, *The right notion of honour*, Annotations, p. 20.
[40] *Ibidem*, Preface.
[41] *Ibidem*, Annotations, p. 15.

the same time, Vincent presents Confucius not merely as a prophetic figure – an anticipation of Christ. He draws on a passage from Intorcetta's *Vita Confucii* in the *Sapientia Sinica*, which in turn cites the *Liezi* (列子): *Xifang you shengren* (西方有聖人), rendered in Latin as *virum Sanctum in occidente existere*. In Vincent's text, this appears as: «is thought to have prophesied of our Saviour Christ: for he would always disown his own Perfections, and refuse the Commendations of his Piety with this reply, SI FAM YEU XIM GIU, 'The Holy one is to be looked for in the West'»[42].

Vincent's engagement with Confucianism represents only one facet of the Royal Society's broader interest in China and of the emerging connections between the Royal Society and the Jesuit China mission. These exchanges were not confined to the realm of ideas but also encompassed the circulation of material objects. Once again, Intorcetta's *Sapientia Sinica* plays a central role in this transcontinental network. A printed copy of the work, preserved today at the British Library (shelfmark C.24.b.2), originates from the collection of Hans Sloane, president of the Royal Society from 1727 to 1741. As Dijkstra and Weststeijn suggest, this very volume may have been the one sent to Sloane by Engelbert Kaempfer, a German physician stationed in Japan with the Dutch East India Company (VOC), as documented in a letter dated September 4th, 1725[43]. This evidence underscores the continuity of textual and material exchange long after the initial publication of Intorcetta's works and beyond the appearance of *Confucius Sinarum Philosophus*, as further confirmed by Kollarius' later reprint. The ties between the Royal Society and the Jesuit translations of the Confucian canon thus set the stage for the third case study, which shifts focus to another key player in these global networks – introduced by Kaempfer himself – the Dutch East India Company.

3.3. *Justus Heurnius'* Compendium Doctrinae Christianae.

In the late sixteenth and early seventeenth centuries, Dutch printing presses emerged as key players in the European publishing landscape. Amsterdam,

[42] *Ibidem*, p. 24.

[43] British Library, Sloane MS 3064, fol. 69r. T. Dijkstra – T. Weststeijn, *Constructing Confucius in the Low Countries*, «De Zeventiende Eeuw», 32 (2016), 2, pp. 137-164, 161. Jenkinson suggests instead a possible identification of the volume of the *Sapientia Sinica* at the British library as the one used by Nathanael Vincent. Jenkinson, "*Nathanael Vincent and Confucius's "great learning"*, p. 40.

in particular, became a major hub for Jesuit missionary literature, producing influential works such as Martino Martini's *Novus Atlas Sinensis.*

Beyond its contribution in early modern printing, the Dutch Republic played a crucial role in the transmission of knowledge through the infrastructure of the Dutch East India Company (VOC). This extensive trade network reached as far as Taiwan and Batavia (present-day Jakarta), established in 1619 as a central node between Europe and Asia. By the early seventeenth century, Batavia housed a significant Chinese-speaking population – particularly Min dialect speakers – creating fertile ground for linguistic and cultural exchange. Amid this context arrived Justus Heurnius (1587-1651/2), a Calvinist pastor and the son and brother of professors at Leiden University. Heurnius landed in Batavia in October 1624 and, by 1628, had reported to VOC directors in Amsterdam that he had produced both a Christian doctrinal text in Chinese and a Chinese–Latin–Dutch dictionary. Both, he noted, had been created «with the aid of a Chinese who understands Latin»[44]. His *Compendium Doctrinae Christianae*, preserved in three manuscript copies (in Leiden, Oxford, and London), presents a unique tripartite format: each section features Chinese characters, a romanised Mandarin transcription, and a corresponding Latin translation[45]. The structure of the *Compendium* is eclectic. It opens with a brief Christian doctrine attributed to Heurnius, followed by two collections of prayers – the second of which is explicitly labelled as «Jesuits' religious exercises»[46]. Then, unexpectedly, the manuscript shifts to include a description of rhubarb, sample legal documents and model letters, the *Xiao'er lun*, and two separate translations of the *Analects*: the first covers Books 1 through 4 (16), including Chinese characters and romanisation; the second translation covers Books 1 through 6(28), but omits the original Chinese text and transcription.

[44] K. Kuiper, *The earliest monument of Dutch sinological studies. Justus Heurnius's manuscript Dutch-Chinese dictionary and Chinese-Latin Compendium Doctrinae Christianae (Batavia 1628)*, «Quaerendo», 35 (2005), pp. 95-186, 111.

[45] Bodleian Library, Marsh 456; British Library, Sloane 2746; Leiden University Library, Acad 225.

[46] For a preliminary comparison of the two sets of prayers and their sources see V. Bottanelli, *Cross confession contamination in Early Modern China and Dutch Batavia: Justus Heurnius' Chinese-Latin Compendium Doctrinae Christianae (Bodleian Library, Marsh 456)*, in *Acts of the Thirteenth Annual REFORC Conference*, edited by G. Braghi – A. Carluccio – G. Favaretto, Vandenhoeck Ruprecht (Refo500). Forthcoming 2026.

Despite recent scholarly interest in Heurnius' work – particularly his dictionary – the Confucian content of the *Compendium*, especially the translations of the *Analects*, remains largely overlooked. Moreover, the text itself remains unpublished, though the Bodleian Library in Oxford has digitised its manuscript.

The histories of two of the three known manuscripts also offer a glimpse into the broader currents of intercultural intellectual exchange. The first manuscript, sent by Heurnius to his brother Ottho in the Netherlands, eventually entered the collection of Jacobus Golius (1596-1667), the influential professor of Arabic and mathematics at Leiden. Golius, increasingly fascinated by Chinese writing and calligraphy, sought out Martino Martini upon the latter's arrival in the Netherlands. The two met first in Leiden and again in Antwerp. Their collaboration culminated in Golius's *De Regno Catayo Additamentum*, an appendix to Martini's *Atlas*, thereby linking Heurnius' *Compendium* – albeit indirectly – with Jesuit scholarship[47]. After Golius's death, his collection was dispersed. The *Compendium* manuscript passed into the hands of Narcissus Marsh (1638-1713), Archbishop of Armagh, who eventually donated it to the Bodleian Library in Oxford. The second manuscript followed a different trajectory. It was acquired via Adriaan Reland, Professor of Oriental Languages at the University of Utrecht, by Philippe Masson, a lesser-known sinologist and brother of Samuel Masson (?-1742), the editor of the *Histoire critique de la république des lettres*. Philippe drew on Heurnius' *Compendium* for his speculative work on the relationship between Hebrew and Chinese, later published as *Dissertation critique sur la Langue Chinoise, où l'on fait voir (...) les divers rapports de cette langue avec l'hebraïque*, addressed to Reland[48]. This manuscript was eventually purchased by Hans Sloane, after possibly beeing brought to England by Massons' son, and is now housed in the British Library[49].

The trajectories of these two manuscripts highlight the complex intellectual networks that connected Europe and Asia in the seventeenth and eighteenth centuries. Though largely forgotten today, Heurnius' *Compendium* stands as a testament to the cultural entanglements, linguistic experimentation, and religious pluralism that shaped early modern global exchange.

[47] J. J. L. Duyvendak, *Early Chinese Studies in Holland*, «T'oung Pao», 32 (1936), 5, pp. 293-344.

[48] *Histoire critique de la République des Lettres, tant Ancienne que Moderne*, vol. 3, Amsterdam, Chez Jacques Desbordes (1713), pp. 29-106.

[49] Duyvendak, *Early Chinese Studies in Holland*, pp. 329.

4. *Future Developments.*

These three case studies demonstrate how constructing a targeted, curated database – even with a relatively small number of carefully selected titles – can illuminate the pathways of knowledge dissemination and the multifaceted encounters between Europe and the East. By tracing the transmission, reception, and adaptation of key texts, the project reveals how ideas moved through networks of scholars, merchants, missionaries, and institutions. While all the printed texts listed in the database are digitised and accessible online, the same cannot yet be said for many manuscripts. The manuscript of the *Confucius Sinarum Philosophus* has been digitised by Gallica, and one copy of Justus Heurnius' *Compendium Doctrinae Christianae* is available through the Bodleian Library's website. However, other important manuscripts – such as Michele Ruggieri's Chinese works and the *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* by François Noël – remain inaccessible online[50]. Moreover, the inconsistency of metadata on Google.books and archives.org render sometimes difficult to retrive texts already digitised and openly accessible. Currently, the website presents information about the dissemination and later editions of these texts primarily in a text-based format. In the next phase of the project, we plan to develop interactive story maps to visualise both the geographic spread of textual content and the travels of key manuscripts and printed volumes across Europe and beyond. These tools will offer users a more dynamic and intuitive way to engage with the materials and their historical journeys. In addition, the impact of these texts on European Enlightenment thought requires closer attention. A future goal of the project is to systematically trace references and citations of these works in the writings of European thinkers and philosophers. Mapping these intellectual lineages will shed new light on how translations of Chinese classics helped shape debates around ethics, governance, and human nature in early modern Europe.

Taken together, this multi-pronged approach will substantially enhance the value of the website. It will not only serve as a comprehensive database of translations and manuscripts but also as a dynamic platform for exploring the dissemination, reception, and enduring influence of these foundational texts.

[50] F. Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum adultorum schola, immutabile medium, liber sententiarum, memcius, filialis observantia, parvulorum schola*, Prague, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio So. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky p.t. Factorem, 1711. On the manuscripts, see: Dorn – Rost, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux*, and Dudink, *Chinese books and documents.*

Gianni La Bella

DALL'INCULTURAZIONE ALL'INTERCULTURALITÀ: IL NUOVO PARADIGMA MISSIOLOGICO DELLA COMPAGNIA DI GESÙ

Il Giappone, la Cina e l'India sono, sin dalla fondazione dell'Ordine, la principale destinazione missionaria dei membri della Compagnia di Gesù. Le missioni nelle terre lontane, soprattutto nell'Estremo Oriente, rappresentano, nell'immaginario spirituale dei primi discepoli di Sant'Ignazio, un tratto caratteristico dell'identità gesuitica, ancor prima che l'Ordine venga approvato da parte di papa Paolo III nel 1540. La promessa di andare ove il papa riteneva opportuno, tra «fedeli o infedeli» per «l'aiuto delle anime», rappresenta, come lo stesso Ignazio, di lì a poco riconoscerà, il «principio e fondamento» del nuovo ordine, la radice ontologica del suo essere. «Il mondo è la nostra casa» proclamerà Jerónimo Nadal (1507-1580), uno dei primi compagni del fondatore, facendo di questa espressione il marchio di fabbrica, il *brand*, potremmo dire oggi, del profilo identitario e vocazionale di questa famiglia religiosa, un motto per descrivere sé stessi e il loro desiderio di ridare slancio dinamico alla propagazione della fede. Il desiderio di raggiungere le Indie, sulla scia dei racconti dei missionari e delle lettere scritte da Francesco Saverio (1506-1552), il capostipite di questa prima generazione di intrepidi evangelizzatori, infiamma le menti e i cuori dei gesuiti, scatenando una irrefrenabile 'febbre missionaria', tanto che la vocazione verso l'Estremo Oriente diviene, per un lungo periodo storico, sinonimo dell'essere 'veramente gesuita', quasi una 'vocazione nella vocazione'. Dopo la partenza dei primi missionari, scrive Emanuele Colombo, nel suo volume sulla storia delle *indipetae*, le lettere che i gesuiti europei inviano al loro superiore generale per chiedere di partire per le missioni d'oltre mare, «il desiderio delle Indie si propagò tra i membri della Compagnia, che crebbe con grande velocità nel corso del Seicento, fino a raggiungere 22.000 membri nella seconda metà del Seicento. La lettura dei diari delle missioni, (...) e delle biografie di missionari illustri, infiammava gli animi dei gesuiti e li spingeva a chiedere di partire. La chiamata alle Indie era una vera e propria 'vocazione' che poteva nascere prima, durante o dopo l'ingresso

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

nella Compagnia»[1]. L'India con la Cina e il Giappone è uno dei quadranti missionari, dove Alessandro Valignano (1539-1606), Roberto De Nobili (1577-1656), Costance Breschi (1680-1746), Giovanni de Britto (1647-1693), Thomas Stevens (1549-1619), per citare solo alcuni, danno vita ad uno dei più affascinanti e inediti processi di 'adattamento', teologico e missiologico e aggiungerei antropologico, mirante nella sostanza a liberare l'annuncio cristiano, dalla prigionia e dalle sovrastrutture di un involucro culturale, occidentale, nazionalista e colonialista. Conoscenza delle lingue e delle caratteristiche culturali di una civiltà altamente complessa e raffinata, comprensione degli specifici modelli educativi e comportamentali legati agli stili di vita e tanto altro, costituiscono uno dei tratti salienti di questo originale approccio missionario, passato alla storia come *accomodatio-adattamento* che, non a caso, ha attratto gli interessi di una nutrita scuola di storici, teologi e missionologi, che sul tema hanno prodotto una sterminata bibliografia[2]. Giunti relativamente tardi sulla scena della missione, rispetto agli altri ordini religiosi, i gesuiti sono portatori di una concezione della storia e dell'apostolato della comunicazione del Vangelo, che 'mal si accorda' con l'approccio missiologico di coloro che li hanno preceduti. I discepoli di Ignazio affrontano il tema, come nota Gianni Colzani, «dei rapporti tra cultura europea e società extraeuropea con la consapevolezza di dover affrontare qualcosa di assolutamente nuovo (...). Il risultato è una nuova, diversa visione sia della missione sia del missionario (...) che abbandona una concezione messianica ed escatologica della missione per sostituirvene una più attenta a quella concretezza storica che si costruisce attorno alla testimonianza personale, ai valori etici e all'impegno pedagogico»[3].

Questo originale e articolato processo di evangelizzazione subisce, com'è noto, un forzato 'congelamento', o forse sarebbe meglio dire 'una brusca interruzione', a partire dal contenzioso che si apre sia con la Santa Sede che con le altre famiglie religiose, domenicani e francescani in testa, che si oppongono polemicamente al loro approccio missionario, considerandolo una forma di 'contestualismo etico'. ai limiti della ortodossia[4]. Ciò costrin-

[1] E. Colombo, *Quando Dio chiama. I Gesuiti e le missioni nelle Indie (1560-1960)*, Bologna, il Mulino, 2023, p. 25.

[2] Si veda in proposito la recente sintesi storiografica: *I Gesuiti oltre le frontiere. Una nuova storia della Compagnia di Gesù*, a cura di M. Catto – G. La Bella – G. Mongini – S. Pavone, Torino, Il Leone Verde, 2024.

[3] G. Colzani, *Teologia della missione*, Bologna, EDB, 2019, p. 23.

[4] *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning,* edited by D. E. Mungello, Nettetal, Steyler Verlag, 1994 (Monumenta Serica Monograph Serie XXXIII).

gerà la Compagnia di Gesù a mettere fine ad ogni forma di sperimentazione e ad allinearsi alla prospettiva eurocentrica voluta da Roma, che segnerà, in questa parte del mondo, l'inizio dell'eclissi della missione cattolica. Una controversia che durerà oltre quarant'anni, fin quando Benedetto XIV, con la Bolla *Omnium Sollecitudium* del 12 Settembre 1744, farà propri i suggerimenti del patriarca di Antiochia, C. T. Maillard de Tournon (1668-1710), da lui inviato come visitatore in India e Cina, chiudendo definitivamente la strada ad ogni ulteriore sperimentazione. Il successivo scioglimento della Compagnia, il 16 ottobre 1773, ad opera di Clemente XIV, con il breve *Dominus ac Redemptor,* farà il resto. La soppressione dell'Ordine rappresenterà un danno incalcolabile per il progresso della missione cattolica, in questa parte del mondo, i cui effetti drammatici si faranno sentire anche nei secoli successivi. Sono note le motivazioni che, nell'ambito di questo scenario geopolitico, culturale ed ecclesiastico, porteranno la Santa Sede a sopprimere l'ordine più potente e dinamico della Chiesa cattolica, che più di ogni altro aveva contribuito e contribuirà alla trasformazione del cattolicesimo in una 'religione universale' e non più e non solo europea.

Sono tanti i fattori che favoriscono quel 'risveglio missionario' che la Chiesa cattolica conosce, all'inizio dell'Ottocento, in cui troverà spazio anche la Compagnia di Gesù restaurata da Pio VII, con la bolla, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* del 7 agosto 1814. Ma l'Ordine rinasce in un momento, potremmo dire sbagliato, che ne condizionerà in futuro l'esistenza. I padri che sono chiamati a rifondare la Compagnia, si trovano ad agire nel quadro di un reticolato di condizionamenti culturali, politici, sociali e religiosi che non le permettono di cogliere la radicale novità del contesto in cui si trovano ad operare, impedendogli di rendersi conto fino a che punto il mondo era cambiato. «È infatti innegabile – scrive Jean Lacouture – che la restaurazione della Società, l'emergere di quella che è stata spesso definita 'la seconda Compagnia' sono avvenuti in un contesto storico estremamente vincolante, come reazione (inevitabile) all'immenso moto durato quasi mezzo secolo che, insieme a tante vittime illustri, aveva travolto anche la società fondata da Loyola»[5]. L'Ordine che rinasce è fortemente schierato a fianco delle ormai claudicanti monarchie europee, Borboni in prima fila, strapazzate dal vento della rivoluzione francese e dai nuovi ideali illuministi. Anche se rifondato nasce vecchio, non proteso verso il futuro, ma già nostalgico del passato. Questi condizionamenti ne falseranno l'identità, identificandola

[5] J. Lacouture, *I Gesuiti. Il ritorno (1773-1993)*, Casale Monferrato (Al), Piemme, 1994, vol. 2, p. 45.

con un ordine politico che sarebbe presto scomparso dalla faccia dell'Europa[6]. In occasione del bicentenario della rifondazione, numerosi storici, soprattutto gesuiti, si sono interrogati in merito al significato di quest'avvenimento, addentrandosi in un dotto dibattito storiografico, se cioè fosse più giusto parlare di ricostruzione, invece che di restaurazione o piuttosto di riparazione. Non intendo avventurarmi, in questa sede, in questa sofisticata diatriba, che ci porterebbe lontano, dall'oggetto prioritario di questo saggio. Quello che mi preme ribadire è che la Compagnia che rinasce nel 1814, per espresso volere del papa, è un Ordine non più all'avanguardia, ma di retroguardia, timoroso di addentrarsi nelle frontiere della modernità[7]. Non è un caso che l'aggettivo 'gesuitico' finisca per divenire, nell'universo terminologico dell'epoca, sinonimo di oscurantismo e di antimoderno. I gesuiti si trasformeranno, di lì a poco, nei guardiani dell'ortodossia, tanto che saranno tra i principali *sponsor* della proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, decretata dal Concilio Vaticano I. Nonostante questo, la Compagnia sperimenta in questa fase storica, una profonda estroversione e mobilitazione missionaria, riconcentrandosi attorno alle missioni popolari e alla priorità dell'evangelizzazione degli indiani d'America, dell'India e della Cina, riscoprendo con rinnovato zelo, il valore carismatico e vocazionale della 'itineranza', con uno spostamento geografico di uomini e di mezzi che porterà più di settemila gesuiti a trasferirsi nei cosiddetti territori d'oltre mare, in sintonia con i nuovi orientamenti impressi al governo dell'Ordine dal generale, il belga Jean-Baptiste Janssens. Questo decentramento missionario, geografico e culturale radicherà la Compagnia nelle estreme periferie del mondo, permettendole di contaminarsi con i fermenti sociali, culturali e religiosi del cosiddetto 'Terzo Mondo'[8], che la spingeranno a rimettere in discussione i presupposti teologici e pastorali delle proprie strategie missionarie.

1. *Dall'adattamento all'inculturazione.*

All'indomani della Seconda guerra mondiale, nel quadro dei nuovi scenari postbellici e in sintonia con il magistero di Pio XII che ridisegna i contenuti e le metodologie della missione cattolica, sia sul piano pastorale con la *Evangelii praecones* del 2 giugno 1951, che su quello politico, con la *Fidei donum*

[6] W. V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti Editore, 1990, p. 460.

[7] M. Revuelta González, *La cornice storica della ricostruzione della Compagnia di Gesù nel 1814*, «La Civiltà Cattolica», III (2014), pp. 469-480; M. M. Morales, *La ricostruzione della Compagnia di Gesù. Una ricostruzione storiografica*, *ibidem*, pp. 375-389.

[8] C. Ferlan, *I Gesuiti*, Bologna, il Mulino, 2015, p. 155.

del 21 aprile 1957, documenti con cui la Santa Sede sollecita le «Chiese delle missioni» a trasformarsi in «Chiese locali», anche la Compagnia di Gesù si rimette in movimento, lasciando la rassicurante banchina dell'Occidente, per avventurarsi nuovamente in mare aperto, prendendo progressivamente le distanze dal proprio consolidato eurocentrismo. Sulla più accreditata rivista missionaria italiana dell'Ordine, alla fine degli anni Cinquanta si legge: «Il problema più difficile e di maggiore attualità che si presenta al missionario, non è quello di provvedere i vestitini per i suoi neofiti, ma quello di dimostrare ai non cristiani che cattolicesimo non è sinonimo di Occidente; che anche i cattolici possono e devono essere buoni patrioti, e che la religione non condanna ciò che costituisce la cultura caratteristica di un popolo, ma anzi l'arricchisce e l'avvalora. Il principio dell'adattamento è ormai fuori discussione»[9]. I gesuiti si erano andati convincendo da tempo che fosse necessario operare un aggiornamento dei loro tradizionali metodi missionari, in maggior sintonia con lo spirito dei tempi, poiché avvertivano, in forma sempre più stridente, che particolarmente nel quadrante orientale il cristianesimo si era presentato, troppo a lungo, ai popoli di quella regione, rivestito degli abiti occidentali, sia nelle forme di pensiero, che di espressione. Molto più di altri ordini religiosi, i gesuiti registrano, alla luce dei radicali cambiamenti geopolitici, verificatisi all'indomani del processo di decolonizzazione, la necessità di rimettere a tema, per così dire, attualizzandola, quella che era stata una loro storica intuizione, messa a punto nei secoli precedenti: «quella dell'adattamento del cristianesimo alle culture, convinti che ogni nazione dovesse portare nella Chiesa la sua maniera di pensare e di vivere, come scrivono nei loro periodici, nobilitata e soprannaturalizzata dal contatto con Cristo. Sentiamo ogni giorno, segnalano nella loro corrispondenza al padre generale, il bisogno di un nuovo orientamento che renda più facile il nostro compito di presentare il Vangelo (...), una nuova formulazione corrispondente all'indole dei popoli Orientali, più in sintonia con la loro cultura e le loro tradizioni»[10].

All'indomani del Secondo conflitto mondiale, all'interno della Compagnia, per certi versi roccaforte dell'ortodossia e ancora sulla difensiva, nella maggioranza dei suoi membri, prigioniera del suo ripiegamento e della sua ansia di ricristianizzare la società e lo Stato, maturano nuove sensibilità religiose, che si discostano da questo atteggiamento maggioritario e si muovono alla ricerca di una nuova sintesi creativa, capace di coniugare 'Vangelo

[9] G. Pasi, *Un'impresa di salvataggio*, «Missioni della Compagnia di Gesù», 7 (1958), pp. 4-5.

[10] R. C. Heredia, *Arrupe e l'India*, in *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, a cura di G. La Bella, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 571-592.

e modernità', ed 'evangelizzazione e cultura'. La fine della Seconda guerra mondiale, l'avvio del processo di decolonizzazione, introducono una serie di cambiamenti geopolitici e culturali, che costringono i gesuiti a ripensare radicalmente l'impianto del loro modello missionario. I nuovi scenari post-bellici orientano le giovani chiese verso una maggiore responsabilità ed autonomia, per cui 'le missioni' sembrano nella loro configurazione tradizionale, destinate a scomparire o, almeno a trasformarsi, sostituite dalle chiese di colore. Il ruolo delle organizzazioni missionarie, come nota Colzani – «si modifica, le loro motivazioni si purificano, e la loro funzione missionaria, attraverso una non facile crisi, si muove alla ricerca di nuovi orientamenti»[11]. La guerra interrompe quell'immenso flusso di uomini e denaro, dall'Occidente ai territori di missione, e soprattutto in Oriente, in paesi come l'India, in particolare, la decolonizzazione, a partire dal 1953 renderà difficile, se non proibitiva, la possibilità che il personale religioso dei paesi occidentali continui ad affluire, costringendo tutti gli ordini religiosi, gesuiti in testa, a fare affidamento sul solo personale autoctono.

Tra i teologi che più contribuiscono al rinnovamento e al ripensamento delle categorie culturali e antropologiche della missione cattolica, alla vigilia del Vaticano II, oltre a Charles Journet, André Retif e Marie Joseph Le Guillou, ci sono tre gesuiti: Alex Durand, Henri de Lubac e Jean Daniélou, i quali grazie ai loro studi e alle loro ricerche offriranno un apporto determinante rispetto alla rifondazione teologica della missione, integrandola nell'ecclesiologia, contribuendo in questo modo, anche ad aiutare i membri del proprio ordine a spogliarsi delle loro tradizionali categorie occidentali, tornando ad aprirsi, come nel passato, alle 'culture altre' e alla conoscenza dei popoli e delle loro abitudini, intuendo l'importanza che, di lì a poco, avrà il tema della cultura e del dialogo interreligioso[12]. Alla fine del Secondo conflitto mondiale Daniélou scrive: «Il cristianesimo aveva conosciuto una forma semitica, poi una forma greco-latina che, di fatto, oggi è massicciamente sua, ma che non era necessaria. Tutti i popoli avevano il diritto di dare al cristianesimo una forma propria», e in un altro passaggio prosegue «ogni individuo è legato da vincoli molto stretti alla propria cultura e, se questa non viene evangelizzata, il battesimo rende l'individuo estraneo non solo al suo ambiente e al suo paese, ma anche a sé stesso»[13]. Per il gesuita

[11] G. Colzani, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007,* Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo Edizioni, 2010, pp. 19-22.

[12] *Ibidem*, pp. 27-61.

[13] M. J. Rondeau, *Préface*, in F. Jacquim, *Histoire du Cercle Saint Jean Baptiste*, Paris, Ed. Beauchesne, 1987, p. 8.

tutte le culture hanno elementi che devono vivere ed elementi che devono morire, per rendere possibile la penetrazione cristiana. Daniélou riconosce il valore provvidenziale delle civiltà umane, non europee. «L'India, la Cina, i paesi dell'Africa – scrive – sono forse paesi in cui si trovano gli elementi provvidenziali che porteranno al cristianesimo delle categorie, delle forme di pensiero che gli permetteranno nuove incarnazioni e con esse nuove realizzazioni (...). Sarà necessario che tutte le civiltà mondiali siano state penetrate dal cristianesimo e che questo abbia manifestato tutto ciò che in esse era provvidenziale preparazione»[14]. Il cristianesimo non è una cultura, ma si incarna nelle culture[15]. Non è certamente un caso che proprio negli stessi anni il suo confratello, Henri de Lubac, indirizzi i suoi interessi allo studio del buddismo, attraverso una prospettiva lontana, tanto da pregiudizi negativi, quanto da ogni forma di irenismo o sincretismo, convinto che l'uomo è un mistero e che il fenomeno universale del misticismo esprima al di là di tutto, l'agostiniana inesauribile sete di Dio[16]. Ciò lo porterà a riconoscere che la grazia salvifica di Dio opera anche al di là dei confini visibili della Chiesa[17], come sarà esplicitamente riconosciuto dal Concilio Vaticano II nei documenti *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Con Daniélou, fondano nel 1942 la collana *Sources Chretiennes*, al fine di ridare nuova linfa allo studio dei Padri della Chiesa, avvertendo entrambi l'importanza della dimensione universale, e i caratteri nuovi che la missione della Chiesa doveva assumere.

Nell'ambito dell'Ordine che si accinge a celebrare la XXXI Congregazione Generale, nel maggio 1965, mentre a Roma è in pieno svolgimento il Concilio Vaticano II, convivono in apparente armonia due Compagnie. Da un lato, il partito dei 'precursori' che avevano da tempo messo insieme un immenso deposito di ricerche e riflessioni, che esprimevano lo spirito di aggiornamento, che avrebbero in un certo senso aiutato a creare quel clima teologico e spirituale in cui si sarebbe sviluppato il Concilio e dall'altro il partito, per così dire, dei tradizionalisti, fedeli agli ideali della società cristiana, strenuo difensore delle regole e delle consuetudini religiose, che avevano sino ad allora retto la vita della Compagnia. I gesuiti sono in questi anni, a cavallo del Vaticano II, la famiglia religiosa che più contribuisce al rinnovamento dell'intelligenza critica del cattolicesimo, sul piano teolo-

[14] J. Daniélou, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia, Morcelliana, 1960, p. 51.

[15] Sulla visione e l'importanza del pensiero di Daniélou rispetto al ripensamento della missione cattolica è utile segnalare: M. Bravo Pereira, *Tra l'eternità e il tempo*, Roma, Edizioni Efeso, 2024.

[16] H. de Lubac, *Opera Omnia*, vol. 22, *Buddismo e Occidente*, Milano, Jaca Book, 2017.

[17] H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia, Editrice Queriniana, 1968, p. 109.

gico, biblico ed ecumenico, essendo, tra le altre cose, tra i principali *ghost writers* dei più importanti documenti del Vaticano II. Tra questi non è possibile non richiamare alcune delle figure che hanno avuto un ruolo determinante nell'aggiornamento conciliare e nel ripensamento dell'azione missionaria della Compagnia di Gesù, come Henri de Lubac nell'ambito della teologia dogmatica, Bernard Lonergan e Karl Rahner nel neotomismo, Jean Daniélou e Claude Mondesert nell'ambito patristico, Hugo Rahner nella mistica ignaziana, Pierre Teilhard de Chardin nell'antropologia e negli studi scientifici, John Courtney Murray e Augustin Bea nella libertà religiosa e nell'ecumenismo, John LaFarge e Heinrich Pesch nell'ambito del pensiero sociale.

La XXXI Congregazione si apre a Roma, quando mancano ancora sette mesi alla chiusura del Concilio e si svolgerà in due tempi, terminando il 17 novembre 1966, eleggerà come 28° successore di Sant'Ignazio di Loyola, il padre Pedro Arrupe, missionario per più di 25 anni in Giappone e segna un netto spartiacque nella storia dell'ordine, rappresentando di fatto una rivoluzione copernicana, che spinge i gesuiti ad un radicale processo di autoriforma, alla luce dei segni dei tempi, e dello spirito del Vaticano II[18]. Al termine delle 123 sessioni, vengono approvati 56 decreti che riformano l'Ordine, secondo quattro grandi direzioni: rinnovamento delle strutture interne, aggiornamento della formazione, riforma del ministero apostolico e rinnovamento ascetico spirituale[19]. Da questa Congregazione uscirà una Compagnia più fiduciosa, aperta alle esigenze dei tempi, irrobustita nella sua essenza, nella vita spirituale, meno rigida, più fraterna. Una Congregazione che rimette le lancette dell'orologio dell'Ordine al passo dei tempi della Chiesa e del mondo contemporaneo, proiettandola sulla scia del rinnovamento conciliare. Arrupe ne parlerà come dell'avvento, di 'un nuovo inizio', il dischiudersi di 'una nuova era', che muterà radicalmente l'orientamento e la prassi missionaria dell'ordine in ogni parte del mondo.

All'indomani del Concilio, il cattolicesimo asiatico matura l'esigenza di ridefinire la sua presenza nell'area, alla luce di una nuova prospettiva ecclesiologica, antropologica e culturale: «Non più Chiese locali in Asia, ma Chiese locali dell'Asia», nell'ambito di un continente segnato da contrastanti fenomeni socio-culturali: secolarizzazione, modernizzazione e religioni millenarie. La recezione del Concilio in questa parte del mondo è veicolata

[18] U. Valero, *Arrupe Superiore Generale della XXXI Congregazione Generale*, in *Pedro Arrupe un uomo per gli altri*, a cura di G. La Bella, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 137-260.

[19] G. La Bella, *I Gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, Milano, Guerini e Associati, 2019, pp. 54-56.

attraverso una serie di importanti appuntamenti: il Seminario panindiano di Bangalore dal 15 al 25 maggio 1969; il Congresso pastorale dal 2 al 10 giugno e dal 26 al 30 agosto 1969 a Colombo nello Sri Lanka; e la Convenzione diocesana di Hong Kong apertasi il 15 febbraio 1970. La Chiesa si muove, in questo complesso scenario, lungo il delicato sentiero dell'inculturazione e delle sperimentazioni teologiche, pastorali e catechetiche, che saranno spesso causa di incomprensioni e fraintendimenti con l'apparato ecclesiastico romano: l'adattamento liturgico, la formazione dei seminari, la libertà nella ricerca teologica, il ruolo dei laici e il dialogo interreligioso, che sconfina, il più delle volte, secondo Roma, in un pericoloso sincretismo. A fare le spese di tali accuse saranno spesso i gesuiti, considerati i 'suggeritori occulti' di questo arbitrario aggiornamento teologico e pastorale, alla ricerca di un paradigma innovativo, rispetto al pensiero religioso tradizionale, che li aveva spinti, a detta degli ambienti curiali, sulla via di sentieri impraticabili. Negli anni del post-concilio, la Compagnia opera uno spostamento del proprio baricentro verso il Sud, che spingerà i gesuiti a riconsiderare la propria concezione della missione, anche attraverso una riarticolazione istituzionale e organizzativa della propria presenza, in grado di misurarsi con una triplice sfida: con le culture, con le religioni e con i poveri.

Con l'inizio degli anni Settanta, una serie di fattori accelera la formulazione di nuove categorie teologiche e culturali, in grado di esprimere in modo più contestualizzato l'incontro tra fede e cultura: la coscienza che la Chiesa sia divenuta universale, la valorizzazione delle Chiese locali e la riabilitazione del valore delle culture, un tempo oppresse dal colonialismo. In questo scenario inedito, in cui per la prima volta nella storia si produce la duplice sfida di un Occidente post-cristiano e di un cristianesimo post-occidentale, matura la categoria dell'inculturazione, che il generale dei gesuiti Pedro Arrupe sarà il primo a formulare organicamente. Le domande che animano la sua riflessione sono: come annunciare il Vangelo in una società multietnica e multiculturale? Come dialogare con un'umanità globalizzata, condividendone le sorti, le speranze e il destino? Quello dell'inculturazione è un tema che aveva già aleggiato nei lavori della XXXII Congregazione Generale, che si era tenuta a Roma dal 2 dicembre 1974 al 7 marzo 1975 ed era stato ripreso da Arrupe nei suoi interventi, sia al Sinodo del 1974, sull'Evangelizzazione del mondo moderno, da cui scaturirà l'esortazione post-sinodale, *Evangelii nuntiandi*, sia in quello del 1977 che sfocerà nel documento di Giovanni Paolo II *Catechesi Tradendae*, del 16 ottobre 1979, che recepirà questo concetto, per la prima volta, nel linguaggio del magistero ufficiale della Chiesa. Un tema che il generale dei gesuiti decide di affrontare in modo più organico come richiestogli dall'ultima Congregazione Generale, nella lettera del 14

maggio 1978[20]. La sua riflessione si inserisce nella nuova prospettiva aperta dall'esortazione apostolica di Paolo VI che, ridefinisce i contenuti, i metodi e gli stili dell'evangelizzazione e che rappresenta, in un certo senso, il cuore del programma del suo pontificato. Il papa chiarisce che evangelizzare non significa soltanto predicare il Vangelo, in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni remote, ma si tratta di raggiungere e quasi sconvolgere, mediante la forza del Vangelo, «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio»[21]. La nuova prospettiva sull'inculturazione che Arrupe mette a punto nella sua Lettera, segna per lui il superamento delle precedenti fasi storiche dell'evangelizzazione, quella 'dell'accomodamento' e 'dell'adattamento', rappresentando l'inizio di una nuova era, quella 'dell'incarnazione del Vangelo', anche nel mondo occidentale, divenuto esotico, rispetto al cristianesimo. Il dialogo non è più, in questa nuova prospettiva, un impoverimento o un annullamento della missione, ma un suo storico ripensamento. La Chiesa abbraccia tutti i popoli, scrive Arrupe, ma non tutto delle loro culture. Per questo il generale invita i gesuiti a rivedere i loro metodi tradizionali di evangelizzazione, e i loro atteggiamenti personali, esortandoli a rinunciare a «quel complesso di superiorità e al monopolio delle sue forme di espressione». Da giovane missionario, durante il suo soggiorno in Giappone, aveva toccato con mano gli effetti prodotti da quella scissione tra fede e cultura, che sarà centrale per tutto il magistero di papa Paolo VI. In quegli anni aveva meditato a lungo il rapporto che il suo confratello Alessandro Valignano aveva consegnato al superiore generale della Compagnia di allora, a conclusione della sua visita nel paese tra il 1579 e il 1583, in cui consigliava ai gesuiti che volevano essere veri missionari di «disfarsi di sé stessi da capo a piedi», e di non «pensare, né parlare mai male dei loro costumi». Ma saranno anche le riflessioni del suo confratello, il teologo francese de Lubac, contenute in *Catholicisme*, come egli stesso riconoscerà ad alimentare la sua riflessione. Come scriverà Karl Rahner era necessario superare l'idea che il cristianesimo fosse una sorta di merce prefabbricata in Occidente, che doveva poi essere esportata in tutte le regioni della terra, suscitando l'impressione che per cattolicità si intendesse semplicemente l'espansione di un cattolicesimo immutabile e pre-confezionato[22]. L'inculturazione della fede non può essere solo ridotta per i gesuiti, sosterrà Arrupe, a superficiali aggiustamenti linguistici o rituali,

[20] P. Arrupe, *Lettera sull'inculturazione*, 14 maggio 1978, «Notizie dei Gesuiti in Italia» 1978, pp. 305-333.

[21] *Evangelii Nuntiandi* §19, in www.vatican.va.

[22] K. Rahner, *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Roma, San Paolo Edizioni 1966.

che ridurrebbero il cristianesimo ad una religione non più universale, ma incardinata dentro le maglie di un universo identitario, né tanto meno una mera 'indigenizzazione', né una forma di superficiale sincretismo. L'inculturazione «non è un 'accomodamento' a mentalità e costumi mutevoli, quasi che, per rendere accettabile il Vangelo, esso vada ridotto solo ad alcuni suoi aspetti e pertanto annacquato, non è neppure sinonimo di eclettismo o di sincretismo, quasi si tratti di mettere insieme elementi eterogenei, presi alcuni dalla fede cristiana e altri dalle differenti credenze religiose o concezioni culturali. Nemmeno è la ricerca di una minima verità comune, per fermarsi a questa, rinunciando all'annuncio integrale di tutta la verità. L'inculturazione è un processo aperto che, muovendo dagli elementi positivi (e contrastando quelli negativi) di una data cultura, la faccia evolvere verso l'accettazione sempre più piena della verità, quale risplende in Cristo»[23]. Solo così la fede, per Arrupe, incide veramente sulle condizioni di vita dell'uomo e sulla sua cultura, tanto da influenzare il suo modo di pensare, di sentire e di agire. Una prospettiva, quella dell'inculturazione, che non sarà immune da abusi, e da strumentalizzazioni per legittimare arbitrarie ed estremizzate 'contestualizzazioni'.

2. *L'India: laboratorio di una nuova prassi teologica e missionaria.*

Il quadrante asiatico è indubbiamente uno degli scenari geografici ed umani che più spingono la Compagnia di Gesù, dalla metà degli anni Sessanta, a misurarsi con un accelerato processo di ripensamento della propria presenza apostolica, per la complessità e diversità religiosa, culturale e socio-politica di questo continente, che aveva reso il cristianesimo, nonostante gli sforzi missionari, ancora all'indomani del Secondo conflitto mondiale, 'una religione straniera'. L'Asia non è una sola, ma molte, in cui convivono un mosaico di culture, di etnie e tradizioni religiose. Un'area del mondo dotata di una ricchissima diversità che si rispecchia anche nella varietà dell'eco-sistema e dell'ambiente circostante. Le Grandi religioni sono nate in questa parte del globo, quelle cosiddette monoteistiche, nell'Asia Occidentale, che esprimono un 'profetismo militante' (ebraismo, cristianesimo, islam); quelle che manifestano una mistica dell'interiorità (induismo, buddismo, giainismo, zoroastrismo) nell'Asia Meridionale; e infine quelle che portano con sé una mistica dell'azione (confucianesimo, taoismo, shintoismo) nell'Asia Orientale. Dopo secoli di missione, il cristianesimo in Asia, e in particolare in India, è ancora, alla vigilia del Concilio Vaticano II, percepito, come scrivono numerosi

[23] Cfr. B. Sorge, *Nuova evangelizzazione e comunicazione di massa*, «Aggiornamenti Sociali», 2 (1997), p. 107.

gesuiti nella loro corrispondenza con Roma, come «una religione Occidentale»[24]. Ha ricordato, a questo proposito, nella sua autobiografia, Michael Amaladoss, uno dei maggiori teologi indiani[25], che a quel tempo i «principali riti erano ancora in latino, e anche la filosofia e la teologia erano insegnate in questa lingua». Nonostante avessimo avuto alcuni gesuiti pionieri, la Chiesa «era rimasta straniera nei suoi simboli e nel linguaggio»[26]. Il padre indiano Parmananda Divarkar, uno dei quattro consiglieri generali del padre Arrupe, durante i suoi anni romani, ammonirà in numerose occasioni, i suoi interlocutori, che il cattolicesimo asiatico e, soprattutto, quello indiano, «era ancora un prodotto culturale coloniale. I cristiani dell'India sono stati colonizzati, 'deculturati' nel loro stesso paese (...) Il cattolicesimo indiano è segnato dallo spirito della Controriforma, poiché si definisce più in termini di negazione degli altri che in termini di relazione con loro»[27]. Un sub-continente, quello indiano che nel cuore degli anni Settanta, è ancora segnato da profonde diseguaglianze e ingiustizie sociali, in cui convivono universi culturali, antropologici caratterizzati da un diverso modo di pensare, più olistico che astratto e da una profonda alterità rispetto alla visione e alle culture occidentali.

I gesuiti maturano in questi anni l'urgenza di accelerare la riformulazione della loro presenza missionaria, al fine di evitare di continuare ad essere equiparati alla vecchia immagine del colonizzatore. La Compagnia in India, alla fine degli anni Sessanta, è ancora un ordine prevalentemente composto da 'bianchi occidentali', che pur operando, nella maggioranza, una serena autocritica del proprio passato missionario, pensano ancora, seppur una minoranza, che, nonostante tutto, il Concilio non abbia affatto messo in dubbio l'esigenza di continuare a 'civilizzare' le popolazioni, nell'ambito delle antiche colonie[28]. Ma i tempi e i radicali cambiamenti socio-politici, culturali e religiosi spingono, anche i più restii, ad abbandonare l'idea che li aveva sino allora guidati, quella della 'propagazione della fede cattolica' e a rimettersi in gioco lasciando da parte paure, incertezze e frustrazioni.

[24] *Teologia in Asia*, a cura di M. Amaladoss – R. Gibellini, Brescia, Editrice Queriniana, 2006.

[25] Michael Amaladoss è un sacerdote della Compagnia di Gesù nato in India a Tamil Nadu. Ha insegnato teologia in numerosi istituti teologici e diretto per anni l'*Institute of Dialogue with Cultures and Religions* presso l'Università di Madras in India. Consulente di numerosi dicasteri vaticani, ha scritto più di trenta opere tradotte in diverse lingue, nel 1983 alla 33ª Congregazione Generale è stato eletto come uno dei quattro Assistenti Generali del padre Kolvenbach, fino al 1995.

[26] F. Strazzari, *Michael Amaladoss. Il teologo indù cristiano si racconta*, Villa Verrucchio (Rn), Ed. Pazzini, 2018, pp. 32-37.

[27] A. Woodrow, *I Gesuiti. Una storia di poteri*, Roma, Newton Compton Ed., 1990.

[28] J. D'Souza, *Le missioni cattoliche alla vigilia del Concilio ecumenico*, «La Civiltà Cattolica», IV (1962), 2696, p. 11.

Nel giro di poco più di un decennio, i gesuiti recuperano, per così dire, i loro storici margini di autonomia dall'apparato ecclesiastico romano, di cui avevano goduto all'origine della loro storia e, facendo leva sulla propria mobilità e flessibilità, in sintonia con le nuove prospettive missiologiche aperte dal Concilio e rilanciate dal magistero di Giovanni Paolo II, mettono mano ad una revisione profonda delle loro strategie missionarie. In quest'opera di riposizionamento, l'India ha un posto prioritario, tanto che, nel giro di poco più di trent'anni, questo paese si trasformerà nella regione con il maggior numero di vocazioni, che raggiungeranno nell'ottobre 2016, quando verrà eletto come preposito generale, il padre Arturo Sosa Abascal, nel corso della XXXVI Congregazione Generale, la cifra di più di 4000, su una Compagnia di 16.670 membri. Mentre in Europa le province si fondono, in India si moltiplicano. All'inizio del Nuovo Millennio, la Compagnia è qui articolata in 13 provincie (Andhra, Bombay, Calcutta, Dumka-Rajanj, Goa-Pune, Gujarat, Jamshedpur, Karnataka, Kerala, Madurai, Patna, Ranchi, Sri Lanka) e in 5 regioni autonome (Darjeeling, Delhi, Hazaribag, Madhya Pradesh, Nepal), coordinate da un unico provinciale per tutto il paese.

Questo complesso processo di aggiornamento prende le mosse, in forma più sistematica, a partire dal viaggio del padre Arrupe nel paese, nel 1967, dove si tratterrà per più di un mese. È la prima volta nella storia dell'Ordine che il preposito generale lascia le rassicuranti mura della curia generalizia, per trasformarsi in un grande viaggiatore, incontrando i gesuiti ai quattro angoli del mondo. Una visita che avrà grande eco e risonanza, sia all'interno che al di fuori della Compagnia. Il generale si intrattiene a lungo con i propri confratelli, impegnati nei più diversi apostolati, nei territori più remoti. Un viaggio che gli permette di toccare con mano i gravi problemi provocati dall'ingiustizia e dalla fame, dal razzismo e dalla violenza, prodotti dall'iniquità dei rapporti sociali, moderne forme di quell'ateismo disumano, che Paolo VI li aveva invitati a contrastare. Un viaggio che lo tocca profondamente e che schiude davanti ai suoi occhi le enormi potenzialità e le responsabilità che la Compagnia ha in questo avamposto missionario. Tornato a casa, il 12 marzo 1967, scrive una lunga lettera ai padri e ai fratelli dell'Assistenza indiana, nella quale comunica, oltre ai suoi sentiti ringraziamenti per la festosa accoglienza riservatagli, le impressioni sul viaggio[29]. Nella missiva Arrupe formula una serie di considerazioni che ritiene importanti per la fu-

[29] P. Arrupe, *Epistola Patris Generalis ad Patres et Fratres Assistentiae Indiae post visita plurima domos et opera*, 12 martii 1967, «Acta Romana Societatis Iesu» (d'ora in poi AR), XV (1967), 1, pp. 143-149.

tura missione in India, alla luce dei rilevanti cambiamenti socio-politici e culturali che il paese sta attraversando. Tra le varie indicazioni, invita i gesuiti a superare l'autoreferenzialità delle diverse province, a suo avviso troppo autonome, a favore dello sviluppo di una maggiore cooperazione interprovinciale, in grado di assicurare una più efficiente pianificazione apostolica, suggerendo, in particolare, di provvedere ad una «adeguata formazione dei Nostri», vista l'abbondanza delle vocazioni che, sottolinea, è una delle caratteristiche più incoraggianti di tutta l'assistenza. Il tema della formazione preoccupa molto il generale, proprio per «la carenza degli organici dei nostri istituti scolastici, i quali devono essere molto rafforzati», a causa della mancanza di «specialisti in ogni campo della cultura sacra», dalla filosofia, alla teologia, al diritto canonico, alla teologia morale, alla spiritualità. L'altro elemento sul quale richiama l'attenzione dei superiori, è «la necessità che i nostri padri padroneggino in modo molto più approfondito, rispetto a quanto la maggioranza di essi sia riuscita a fare, le lingue del paese», mostrando una piena padronanza dei vari idiomi regionali, ciò permetterà ai nostri di predicare in stile popolare, comprensibile alla maggioranza della popolazione, al di là dell'uso dell'inglese. Questa per Arrupe è una «condizione essenziale per il successo dell'apostolato dell'India di oggi». Tra gli altri argomenti che affronta, c'è quello del reclutamento e della formazione «dei nostri Fratelli Laici», ritenendo che in questo campo «si dovrebbe fare uno sforzo più sistematico per reclutarli in numero maggiore e formarli in case ben organizzate, dove la direzione spirituale e l'istruzione tecnica siano impartite in modo adeguato». Nel resto della lettera, affronta due argomenti che gli stanno particolarmente a cuore: lo sviluppo e il coinvolgimento della Compagnia in quello che definisce l'apostolato sociale o il lavoro missionario, diretto tra le masse ed, infine, l'impegno educativo, attraverso le scuole ed i collegi. Nel primo ambito, invita i superiori a scegliere adeguatamente gli uomini più adatti a questo tipo di impegno apostolico, che abbiano particolari qualità e attitudini, tra cui uno spiccato spirito di iniziativa ed una fede ardente nel Signore, ma anche una conoscenza delle condizioni rurali e delle credenze popolari, una dimestichezza nell'uso dei mezzi di comunicazione ed una conoscenza del mondo «delle agenzie sociali religiose attive nella regione». Per quanto attiene all'apostolato educativo, Arrupe sollecita i suoi «ad un attento riesame dello spirito e del metodo della nostra educazione (...) poiché è necessario – prosegue – che innalziamo gli standard formativi favorendo, in particolare, una maggiore attenzione alla cultura indiana». La visita in India è per lui motivo di «grandissima soddisfazione e consolazione, poiché l'Assistenza indiana mostra un profondo spirito religioso e una grande vitalità, tanto che, scriverà, «sono tornato con un senso delle immense possibilità che si aprono davanti

a noi in questo paese»[30]. Se si esamina la corrispondenza che il generale ha con i suoi confratelli, dalla fine degli anni Sessanta all'inizio degli anni Ottanta, si nota come ritorni con frequenza sul tema dell''indianizzazione', declinandola in una serie di priorità indispensabili a suo avviso per una corretta inculturazione: conoscenza delle lingue locali e della cultura dei vari gruppi etnici, contrasto al sistema delle caste, aggiornamento dei metodi formativi, centralità dell'apostolato sociale, ruolo strategico dell'apostolato educativo, evitando, però, di lasciarsi trascinare da un eccessivo coinvolgimento politico e dal virus nazionalista, così radicato nella cultura del paese. Arrupe tornerà più volte in India. Nell'aprile 1971 parteciperà ad un incontro di tutti i superiori maggiori, incontrandoli anche negli anni seguenti. Nel 1976, per meglio rispondere alle esigenze organizzative, procede a una ristrutturazione dell'assistenza indiana nominando, come in altre nazioni, un provinciale per l'intero paese, assistito da una serie di vice-provinciali, al fine di operare un raccordo e un coordinamento di tutto il lavoro, in sintonia con quanto richiesto dalla XXXII Congregazione Generale.

Nella seconda metà degli anni Settanta, i rapporti tra l'India e la Chiesa cattolica conoscono una fase di acuta crisi, dovuta a due principali fattori: l'ulteriore restrizione da parte del governo di Indira Gandhi, alfiere del Movimento dei non allineati, all'ingresso di nuovi missionari nel paese, e gli scontri dovuti alla ferma opposizione della Santa Sede e della Chiesa locale alla campagna di sterilizzazione promossa dal governo, come strumento considerato utile alla stabilizzazione della popolazione ad un livello sostenibile, rispetto alle risorse disponibili. La campagna di sterilizzazione obbligatoria degli uomini, dopo il terzo figlio, voluta dal governo, è condannata con fermezza dal Vaticano, considerata un provvedimento inammissibile, come dichiara a più riprese anche il cardinale gesuita, arcivescovo di Calcutta, Lawrence Picachy, padre spirituale di Madre Teresa, a nome della gerarchia cattolica. Le relazioni con il governo si complicano poiché i missionari tornano ad essere nuovamente dipinti dalla propaganda politica, come una *longa manus* delle potenze occidentali.

Un ulteriore e significativo giro di boa della presenza missionaria della Compagnia in India, si ha nel marzo 1978 quando i gesuiti, al termine di un lungo processo di studio e confronto, che coinvolge tutti i missionari presenti nel paese, declinano in un voluminoso documento, nella concretezza della loro vita e della loro azione pastorale, il significato e le implicazioni che la Lettera di Arrupe sull'Inculturazione comporta, giungendo alla con-

[30] *Ibidem*, p. 148.

clusione che è necessario e urgente operare una riforma della mentalità e delle strutture, nella consapevolezza del danno arrecato in passato all'opera missionaria, dal fatto che anche la Compagnia si è trovata coinvolta nel colonialismo esercitato dalle potenze europee. I risultati di questo lungo processo di consultazione e riflessione verranno approvati da una Conferenza, in rappresentanza di tutti i gesuiti presenti in India, tenuta a Nuova Delhi, dal 6 all'11 marzo 1978, il cui compito non sarà facile, poiché anche tra i gesuiti sopravvivono vecchi pregiudizi misti a nuove paure. Questo rapporto assembla tre specifici documenti: Il primo curato dal padre Herbert Alphonso sul tema delle implicazioni della Lettera sull'Inculturazione, nello specifico contesto indiano; il secondo del padre John K. Thoonnunkalparambil, sul ruolo delle religioni e della cultura; ed infine, quello curato dal padre A. M. Varaprasadam, sugli aspetti socio economici e politici rispetto alla contestualizzazione della formazione[31]. Conclusioni che Arrupe farà proprie con una lettera di approvazione che indirizzerà all'ordine il 27 giugno 1978, in cui chiederà ai suoi confratelli di non limitarsi ad essere gesuiti in India, ma veri gesuiti indiani, autenticamente indiani e sinceramente ignaziani[32]. Durante il suo generalato, la Compagnia guarderà con rinnovato interesse al continente asiatico, assumendo in questa parte del mondo, il profilo di un Ordine giovane e dinamico, capace di coniugare missione e dialogo interreligioso, rappresentando uno dei volti credibili della Chiesa, che più ha contribuito a debellare quell'immagine del cattolicesimo, come una 'religione degli europei'.

3. *Dall'inculturazione all'interculturalità: i gesuiti nell'era del post-umanesimo.*

Il 13 settembre 1983 i gesuiti eleggono come nuovo superiore generale, il padre Peter-Hans Kolvenbach, olandese, un uomo, come commenta unanimemente la stampa internazionale, che ha come orizzonte il mondo e che ha passato la maggior parte della sua vita in Medio Oriente, a suo agio in un contesto multietnico e multireligioso. Docente di lingue a Beirut e dal 1981 rettore del Pontificio Istituto Orientale a Roma, fin dall'inizio del suo mandato, si sposta in ogni angolo del pianeta per conoscere da vicino la Compagnia, i suoi problemi e quelli del mondo, ribadendo la continuità con il suo predecessore, dichiarando di volerne seguire le orme. Tra gli obiettivi prioritari del suo programma ci sono quello di rivalutare l'attività educativa, l'apostolato intel-

[31] *Final Report of the Incultration Commission and Conclusions of the Jesuit Conference of India*, Delhi 1978.

[32] Heredia, *Arrupe e l'India*, pp. 571- 591.

lettuale, l'insegnamento universitario, tornando a far cultura; ridefinire il volto di una Compagnia più universale, dinamica e libera dalla prigionia degli angusti recinti, prodotti dalla segmentazione di un ordine in province; rilanciare la priorità della missione, abbracciando con entusiasmo i nuovi compiti affidatigli da Giovanni Paolo II, come l'ecumenismo, l'approfondimento dei rapporti con le religioni non cristiane, il dialogo con le culture; traghettare, in sintesi, la Compagnia nel Terzo Millennio, attraverso un delicato complesso processo di 'rifondazione', nel solco di una «fedeltà creativa»[33]. Sin dai suoi primi passi, dichiara che l'Asia è la bussola che deve orientare il futuro missionario dell'Ordine: perché questo continente è il compito della Compagnia per il Terzo Millennio. Dal 4 al 28 febbraio 1985, incontra per la prima volta i provinciali dell'India e dello Sri Lanka esortandoli a misurarsi con maggior aderenza alle sfide di un paese caratterizzato da una storia millenaria, fatta di religioni, filosofie, insegnamenti morali, ma anche di agnosticismo, sincretismo e misticismo religioso, ad immergersi, per usare una metafora di uno dei più fecondi teologi dell'Ordine, Aloysius Pieris, in un duplice battesimo «nel Giordano della religione asiatica» e nel «Calvario della povertà indiana»[34]. Ciò porterà i gesuiti a rivedere i propri tradizionali metodi di reclutamento e di formazione, centrandoli su un nuovo paradigma educativo, contestualizzato, fondato sul multiculturalismo, sulla de-occidentalizzazione del linguaggio religioso e sull'opzione preferenziale per i poveri, accanto agli aborigeni, agli *Adivasi* o ai *Dalit*, i tribali fuori casta, costretti a lavorare come servi, indistintamente per conto dei diversi proprietari terrieri, fossero indù, musulmani o cristiani. Tra gli anni Ottanta e Novanta, i gesuiti mettono a fuoco un nuovo programma formativo, noto come «Dichiarazione di Kathmandu», *formation for mission in mission,* che verrà adottato anche da numerose congregazioni religiose operanti nel paese. Nell'ambito di questo nuovo percorso educativo-formativo troverà particolare spazio l'impegno a favore dei *Dalit.* Questa espressione nei linguaggi dell'India del Nord, significa 'schiacciato, oppresso, lacerato, calpestato', ma è anche il nome che gruppi precedentemente chiamati paria, intoccabili, hanno scelto per identificarsi. Il nome proviene da un movimento politico particolarmente rilevante nel Maharashtra, lo Stato dell'India occidentale, di cui Mumbai (in passato Bombay) è la capitale. Qualsiasi sia il loro nome, i *Dalit* sono posizionati all'ultimo scalino della scala sociale. Questo gruppo etnico che in India rappresenta più del 20% della popolazione, alla fine degli anni Novanta, è ancora costretto a vivere in villaggi separati,

[33] La Bella, *I Gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco*.

[34] A. Pieris, *Una teologia asiatica di liberazione*, Assisi, Cittadella Editrice, 1990.

la cui identità consiste nell'essere contaminati, poiché a contatto con ogni genere di impurità e per questo emarginati socialmente. Le condizioni di vita in cui vivono sono drammatiche, al limite dell'umano, privati spesso delle loro terre, in una povertà estrema, vittime di pregiudizi razzisti e antitribali, ignorati e ai margini anche delle attività istituzionali della Chiesa cattolica, nonostante molte delle comunità cristiane sorte in India, provengano in gran parte da queste popolazioni. Per secoli saranno obbligati a sedersi in chiesa in posti differenti e a ricevere la comunione dopo i cristiani appartenenti alle caste superiori e ad avere zone separate per la loro sepoltura. Questo mondo di esclusi, di emarginati, di senza voce e diritti sarà scelto dai gesuiti, a partire dagli anni Ottanta, come il terreno prioritario del loro impegno missionario, tanto da farne il centro della loro riflessione teologica e della azione pastorale, inaugurando in questo modo un'inedita prospettiva: quella del passaggio dall'inculturazione all'interculturalità, nell'intento di tenere insieme, in forma creativa, i due poli della realtà asiatica: la povertà e la religiosità[35]. Una teologia adatta al contesto asiatico, scriverà Aloysius Pieris, uno dei teologi dell'ordine, che più influenzerà gli orientamenti e le strategie missionarie della Compagnia in terra indiana, avrebbe dovuto essere al tempo stesso una teologia della liberazione, e una teologia del dialogo interreligioso: in sostanza, una teologia interreligiosa della liberazione[36]. Soltanto appropriandosi della spiritualità delle religioni non cristiane e condividendo la povertà delle masse asiatiche, le Chiese in Asia potranno diventare dell'Asia. L'insistenza di questo autore nell'abbinare religiosità e povertà si rivela come una delle intuizioni più feconde e impegnative, nell'ambito della elaborazione della cristologia asiatica, che lo porta a coniare una nuova espressione, capace di rappresentare questo felice connubio: «teoprassi». Questo nuovo percorso teologico si muove tra due poli, «quello del rifiuto della confutazione e della decostruzione: resistiamo e reagiamo, e così ci liberiamo» e quello «dell'aspirazione all'auto-narrazione: immaginiamo e agiamo e così ci liberiamo»[37]. Come tutte le teologie della liberazione, la teologia *Dalit* è un movimento di protesta che denuncia le strutture sociali e religiose che hanno negato dignità a una parte della comunità, sia nella Chiesa, che nella società in generale. Essa si radica nella creativa volontà di Dio, che fa ciascuno di noi a sua immagine e somiglianza e trova in Gesù una fonte di speranza, capace di far tesoro della diversità, promuovendo l'armonia per il bene

[35] G. Gispert-Sauch, *La teologia indiana dopo il Vaticano II*, «Rassegna di Teologia», 6 (2011), pp. 5-37.

[36] Pieris, *Una teologia asiatica di liberazione*.

[37] S. Clarke, *La teologia Dalit. Una esposizione introduttiva e interpretativa in Teologia in Asia*, a cura di M. Amaladoss – R. Gibellini, Brescia, Editrice Queriniana, 2006, pp. 76-105.

dell'umanità. Il passaggio alla prassi teologica dell'interculturalità è sentito dai gesuiti come una nuova prospettiva, capace di includere l'ingresso nell'ambito della comunità, di coloro che si collocano ai confini di mondi culturali e religiosi diversi. Non si tratta, scriverà un altro teologo gesuita, Azevedo, «di rinunciare alla propria cultura, ma di essere cosciente dell'identità che la caratterizza nel proprio modo di percepire e di vivere il messaggio evangelico e di non imporre questo modo come veicolo obbligatorio del messaggio»[38]. Ciò porterà la Compagnia alla sperimentazione di una nuova prassi pastorale, centrata sulla *kenosis* da parte di chi annuncia il Vangelo, ad uno svuotamento delle idee preconcette, riguardo alle altre culture e religioni[39], capace di accogliere il vento delle altre manifestazioni dello Spirito, all'opera nella storia, rifuggendo da un universalismo omogenizzante. Un processo che si rivelerà né facile, né indolore, perché connesso ad una revisione critica della propria storia, indirizzata a fare spazio ad una pluralità di memorie, che porterà la Compagnia ad affrontare e armonizzare una pluralità di contraddizioni.

Questa nuova prospettiva spinge i gesuiti, in India a declinare il loro impegno apostolico in una serie di nuove attività e opere di frontiera come: l'assistenza legale gratuita, la difesa dei diritti dei poveri, l'educazione formale e informale, al fine di garantire scolarizzazione, lavoro e previdenza sanitaria, cooperative nell'ambito agricolo, sostegno al microcredito, promozione della cultura, dell'arte e della danza, al fine di valorizzare la loro identità e autostima[40]. «Il primo aspetto che mi ha profondamente impressionato – scrive il Direttore di *Popoli e Missioni*, Giuseppe Bellucci, nel 1985, al termine di un lungo viaggio in India – è il massiccio impegno dei gesuiti in campo sociale. Ciò che le ultime due Congregazioni Generali hanno detto al riguardo della promozione della fede e sull'impegno per la giustizia è diventato una realtà multiforme e diversificata. Così troviamo gesuiti impegnati a fianco dei lavoratori per la difesa della terra e accanto ai pescatori che lottano per il riconoscimento dei propri diritti umani; opere per l'emancipazione degli *harijans*, gli 'intoccabili', spesso ancora disprezzati ed emarginati; tante piccole scuole tecniche e professionali destinate ai ragazzi poveri (...); scuole serali per l'alfabetizzazione degli adulti (...). Un

[38] M. de C. Azevedo, *Inculturazione, I Problematica*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle – R. Fisichella, Assisi, Cittadella, 1990, p. 584.

[39] T. G. Grenham, *The Unknown God. Religious and Theological Interculturation*, Berna, Peter Lang, 2005, p. 238.

[40] Nel 1975 il padre Joseph Idiakunnel fonda il *Rajpipla Social Service Society* per l'aiuto legale gratuito. Un altro gesuita Stanny Jebamalai dà vita al *Legal Aid and Human Rights Center* per sostenere i giovani che desiderano diventare avvocati.

secondo aspetto, che mi ha colpito, è che la Compagnia di Gesù qui in India è giovane di età e di spirito (...). E che la Compagnia è giovane lo si vede dall'entusiasmo, dallo zelo apostolico e dal coraggio nell'affrontare situazioni nuove e difficili»[41]. Questo nuovo orizzonte teologico e pastorale, li spinge anche a riconsiderare il profilo del loro impegno nell'ambito educativo, convinti che nonostante tutto, questo sia il miglior servizio da rendere a un paese devastato dall'analfabetismo, e lo fanno ampliando e modernizzando il proprio *network* tecnico-formativo, ramificato in ogni angolo del paese, trasformandosi di fatto nell'istituzione culturale e pedagogica più apprezzata dell'India[42]. L'apostolato dell'educazione, soprattutto in questa parte del mondo, è centrale nella missione della Compagnia di Gesù. Aprendo le loro istituzioni a tutti, indipendentemente da casta, credo, lingua e sesso, essi hanno svolto un salutare e armonioso influsso nella cultura indiana. All'inizio del Nuovo Millennio, sono alle dirette dipendenze dei gesuiti ben 200 istituti educativi e 32 istituzioni universitarie, 70 centri finalizzati all'apostolato sociale, 200 tra chiese e parrocchie, 20 case di esercizi e 15 centri di spiritualità. Attraverso l'*Indian Social Institute* di New Delhi, sviluppano una rete nazionale di *advocacy* per la difesa dei diritti umani e giuridici degli aborigeni e dei *Dalit.* Nel Gujarat meridionale, nel Karnataka, nello Stato del Kerala, tra i pastori nomadi Kurubas e tra i tribali Katkari, i gesuiti si impegnano nello spezzare il ciclo di povertà e sfruttamento di cui queste popolazioni sono vittima, insegnando loro a sfruttare le risorse di cui dispongono, preservando la loro dignità e integrità, attraverso lo sviluppo di un movimento comunitario socio-culturale, denominato *Tribal Unity for Development Initiatives* (Tudi). La nostra aspirazione, dichiara il padre Varkey Perekkat, superiore della regione di Delhi, è di essere «luce» nelle zone più oscure dove vive la gente, di essere «lievito» dove c'è inerzia, ed essere «fuoco» che accende altri fuochi[43]. Una solidarietà verso questo mondo di periferici che pagheranno a caro prezzo, con il sangue, come nel caso dei padri Thomas Anchanikal e Thomas E. Gafney, uccisi nel 1997 per aver preso le difese degli emarginati e denunciato la corruzione delle istituzioni pubbliche. Un ruolo, tutt'altro che secondario, sarà svolto dalla Compagnia di Gesù, anche nella ridefinizione dei nuovi metodi formativi del clero diocesano, così come nella direzione dei territori missionari.

[41] G. Bellucci, *India Giovane*, «Popoli e Missioni», novembre 1985.

[42] T. Kunnunkal, *Jesuit education in India today and tomorrow*, a cura di T. R. De Souza – C. J. Borges, *Jesuits in India: In historical perspective*, Macau, Instituto Culturale di Macau, Xavier Center Historical Research, 1992, pp. 99-111.

[43] «Annuario della Compagnia di Gesù» 2011, Roma 2010, pp. 74-79.

Ma la Compagnia in India, negli anni a cavallo del Nuovo Millennio, è anche il principale *hub* di elaborazione di quella teologia 'indo-asiatica', centrata sul dialogo interreligioso e la riflessione antropologico-culturale, modellata attorno a quattro priorità: lingua, stile di vita, spiritualità e cultura[44], che permetterà al cattolicesimo di assumere un volto più marcatamente indiano. I gesuiti sono tra i principali artefici di questo processo di *decolonizing theology,* che li porterà a sostenere, come scrive Jacques Dupuis, la necessità di dar vita ad una «gesuologia asiatica, contestualizzata e inculturata», espressione secondo cui il Regno di Dio, che si realizza attraverso la vita e l'opera di Gesù, è destinato prevalentemente ai poveri, gli *anawin* di Dio, vale a dire alle persone disprezzate, oppresse, calpestate[45]. I protagonisti di questa originale ricerca teologica sono: lo srilankese Aloysius Pieris e gli indiani Ignatius Hirudayam, Duraiswami Simon Amalorpavadass e Michael Amaladoss[46], e in forma più politicizzata, il padre Sebastian Kappen, i quali cercheranno di coniugare, seppur con diversi accenti e sensibilità, i due poli che caratterizzano la riflessione teologica, a partire dalla fine degli anni Settanta, quello della cosiddetta «terzo-mondialità», che rappresenta il contesto socio-economico, comune alla teologia del Terzo Mondo e quello della «asiaticità»[47]. Liberazione, inculturazione-contestualizzazione, nuovo dialogo con le religioni, costituiscono i capisaldi di questo nuovo percorso teologico, centrato sull'interculturalità, modellata attorno alla riscoperta del Dio fatto uomo, che si è spogliato non della sua divinità, ma dei privilegi ad essa congiunti[48]. Uno dei più autorevoli rappresentanti di questa scuola teologica, Amaladoss, ha scritto nella sua autobiografia: «Viviamo in un mondo pluralista con molte religioni, culture, lingue, gruppi etnici. Dovremmo essere capaci di conoscere, accettare e apprezzare gli altri. Dovremmo dialogare e collaborare per il bene di tutti. È necessario portare le persone a capire che l'unico Dio può essere raggiunto in maniere diverse. Le strade diverse dipendono dalla storia, dalle circostanze geografiche e culturali. La sfida

[44] C. Clementin-Ojha, *Des Indiens en quête de leur identité. L'inculturation personelle des jésuites de Patna (Bihar)*, in *Alterité et identité. Islam et christianisme en Inde*, études réunies par J. Assayag – G. Tarabout, «Purusartha», 19 (1997), pp. 246-247.

[45] J. Dupuis, *Il volto asiatico di Gesù*, «Sedos Bullettin», 31 (1999).

[46] La bibliografia di questi due autori è immensa. Se ne può trovare una sintesi in G. Colzani, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico della Chiesa 1945-2007*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo Editrice, 2010, pp. 168-174.

[47] R. Gibellini, *Le nuove prospettive della teologia post-conciliare*, in *Storia della Chiesa. La Chiesa nel Ventesimo secolo,* a cura di H. Jedin, vol. X, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 480-483.

[48] G. Manzato – V. Bortolini – E. Riparelli, *L'Altro Possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, Padova, EMP, 2013, pp. 279-280.

non è solo quella di rispettare e tollerare queste differenze, ma di celebrarle. Le religioni non salvano. Ma Dio si. Dio può far uso di ogni mezzo per raggiungere le persone. Può parlare tramite santi e profeti di ogni religione»[49]. Non posso dialogare in modo autentico con il mio fratello indù, sosterrà Amaladoss, senza venire a patti con la mia doppia identità di indù-cristiano. Nello sforzo di evitare sia l'inclusivismo che il pluralismo in teologia delle religioni, Amaladoss ricorre alla teologia sacramentale, espressione concreta, a suo avviso, di una realtà più ampia: la relazione di grazia che viene da Dio[50]. Come molti altri teologi indiani, anche per lui, il compito missionario è centrato soprattutto sul Regno di Dio, al di là della Chiesa, anche se la Chiesa rimane il suo sacramento. Le sfide che il cattolicesimo indiano ha di fronte, nella situazione multireligiosa di questo paese, al fine di trasformarsi in una vera Chiesa locale, possono essere sintetizzate in tre parole: inculturazione, testimonianza e impegno. Il dialogo interreligioso sarà pertanto alienante se non conduce alla comune difesa e promozione dei valori umani e spirituali[51]. Il Vangelo, ricorda il teologo gesuita, non è giunto ai popoli del Sud del mondo in una forma pura, ma attraverso missionari che, non appartenendo alla cultura locale, hanno cercato di incarnarlo nella maniera migliore possibile. Un accenno è infine necessario fare, nell'ambito della spiritualità, al gesuita psicoterapeuta, Anthony de Mello, che rappresenterà il guru di un'intera generazione con i suoi ritiri, i suoi libri e il suo centro di spiritualità, fondato a Lonvavla, vicino a Mumbai, che finirà, alla fine degli anni Novanta, ad essere condannato per le sue posizioni eterodosse, dalla Congregazione per la Dottrina della fede, il 24 giugno 1998[52]. Nello sforzo di delineare il volto di un cristianesimo non solo occidentale, i gesuiti danno vita ad una serie di centri-studio teologici e di dialogo interreligioso, come quelli di: Delhi, Allepey, Bangalore, Poona e Kottayam, per discutere di questioni sociali, catechetiche e teologiche, organizzare riunioni, pubblicare e diffondere gli studi sull'esempio del *National Biblical Catechetical Liturgical Center*, fondato a Bangalore nel 1967 e sviluppatosi negli anni seguenti sotto la direzione del padre nobile dei teologi gesuiti indiani, Durayswamy Simon Amalorpavadass, uno dei più importanti teologi indiani del Vente-

[49] F. Strazzari, *Michel Amaladoss. Il teologo indu cristiano si racconta*, Rimini, Pazzini Ed., 2018.

[50] M. Amaladoss, *Rinnovare tutte le cose. Dialogo, pluralismo ed evangelizzazione in Asia*, Roma, Ed. Arkeios, 1993.

[51] M. Amaladoss, *La sfida delle religioni in India*, «Rassegna di Teologia», XXVIII (Novembre-Dicembre 1987), pp. 541-556.

[52] Per una riflessione critica sulla personalità e gli scritti di questo eclettico gesuita, si veda: C. G. Vallez, *Diez años despues*, Madrid, Ed. San Pablo Comunicacion, 1998.

simo secolo[53]. Oltre alla rivista *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, punto di riferimento culturale del cattolicesimo indiano, che Kolvenbach, in un messaggio per il suo cinquantesimo, definirà come «la voce cattolica dell'India». Ma la Compagnia in questo paese assumerà un ruolo importante anche nell'ambito del *community peace-making* e *peace-building,* che la porterà ad impegnarsi nella risoluzione di una serie di conflitti etnici, come nel caso dello Sri Lanka, l'isola dell'Oceano Indiano dilaniata per decenni da un sanguinoso conflitto tra la popolazione cingalese, in maggioranza buddista e la minoranza indù e di madre lingua tamil.

I decreti della XXXIV e XXXV Congregazione Generale, tenutesi rispettivamente a Roma nel gennaio 1995 e nel gennaio 2008, recepiscono le suggestioni, le sperimentazioni e le esperienze che i gesuiti erano andati maturando sul campo del loro impegno ai quattro angoli del mondo e saranno all'origine di quel ricentramento della loro missione attorno alla priorità del dialogo interreligioso, «dimensione trascendente e costituiva» della loro antropologia religiosa. I gesuiti avvertono con forza la necessità di ricollocare sé stessi e la globalità del loro essere e fare, nella cornice di questo nuovo inizio della storia, prodottosi con l'avvento della globalizzazione, ricentrando la loro azione missionaria, nel quadrante asiatico, e in particolare in India, attorno all'approfondimento di un triplice dialogo: con le culture, con le religioni e con i poveri, attraverso la nuova metodologia dell'interculturalità. Un mondo, quello degli anni Novanta, caratterizzato dalla violenta disintegrazione delle reti sociali e delle grandi tensioni collettive. La globalizzazione è letta dai gesuiti, non solo come un cumulo di giganteschi problemi: disumanizzazione, assenza di solidarietà, neocolonialismo economico e culturale, deterioramento dell'ambiente, distruzione delle culture indigene, ma anche come un'opportunità offerta dai segni dei tempi «per riplasmare creativamente, come scrivono in un loro decreto, la nostra missione»[54], spendendosi, per usare le parole di papa Francesco, il primo papa gesuita, proveniente dalla periferia del Sud del mondo, per una «globalizzazione della fraternità». Queste due Congregazioni Generali ridisegnano, con accenti e prospettive diverse, il rapporto fede-giustizia, a partire da una nuova prospettiva, definita dal quadrinomio: accoglienza, dialogo interreligioso, amicizia con i poveri, collaborazione con gli altri, che d'ora in poi rappresenterà

[53] C. Prudhomme – J. F. Zorn, *Cristianesimi molto minoritari in un'Asia demograficamente dominante*, in *Storia del Cristianesimo. Crisi e rinnovamento dal 1958 ai nostri giorni*, vol. 13, Roma, Borla, 2002, p. 626.

[54] *Le sfide della nostra missione oggi. Inviati alle frontiere*, in *Congregazione Generale 35ª*, Roma 2008, p. 84.

la bussola del nuovo orientamento dell'Ordine. La prospettiva ecumenica e quella dell'incontro sono individuate dai gesuiti come le vie prioritarie per umanizzare le nuove frontiere aperte dalla globalizzazione, per tornare a fare e costruire ponti, tra i popoli, le culture e le religioni, abbracciando ogni forma di diversità. Queste due Congregazioni segnano il passaggio da una Compagnia universale a una multiculturale, chiamata a testimoniare la possibilità di vivere in comunione, in un mondo in cui la diversità è spesso causa di conflitti[55]. La collaborazione con le altre religioni può aiutarci a scoprire o a riscoprire, scrivono in tutte le loro pubblicazioni, la sensibilità religiosa come senso musicale, come consapevolezza e apprezzamento delle dimensioni della realtà, che sono più profonde della ragione strumentale o delle concezioni materialistiche della vita. Un tema questo, caro alla tradizione missiologica della Compagnia, che il padre Alfonso Nicolàs, successore di Kolvenbach rilegge nel tempo della globalizzazione, nella prospettiva di una nuova teologia della missione, in grado di operare quel passaggio da «un pessimismo salvifico esclusivo, i soli battezzati ad un ottimismo salvifico inclusivo, l'intera umanità»[56]. La riconciliazione è l'orizzonte spirituale ed apostolico che d'ora in poi dovrà animare ogni ministero e attività dell'Ordine e misurarsi con la virtù evangelica dell'ospitalità, come sfida per superare i limiti delle nostre umanità. La Compagnia, soprattutto in India, opera un suo deciso riposizionamento geopolitico e religioso, chiedendo ai gesuiti di uscire, ancora una volta, dalle loro consolidate e rassicuranti tradizioni, alla luce di tre innovative prospettive: audacia, immaginazione e creatività, non fermandosi a esercizi di pura sopravvivenza, nella coscienza della fine dell'egemonia occidentale, che li spinge ad abbracciare creativamente le dinamiche simultanee e apparentemente contraddittorie della globalizzazione[57]. Con l'avvento al pontificato di papa Francesco, i gesuiti ritrovano la loro fedeltà di Ordine al servizio del disegno apostolico del Vicario di Cristo, riscoprendo quella loro antica «santa inquietudine» che non gli aveva mai permesso di essere sazi e di sentirsi arrivati, infondendo il coraggio per ricercare una permanente fecondità apostolica. La figura di San Francesco Saverio, cara al pontefice, è riproposta dal papa ai gesuiti come prototipo ideale del missionario, capace di incontrare e parlare con tutti gli uomini e le culture.

[55] Si vedano: J.-Y. Calvez, *Cultura, Vangelo e dialogo* e Heredia, *Arrupe e l'India*, entrambi in *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, pp. 773-808 e pp. 571-538; e La Bella, *I Gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco.*

[56] G. De Rosa, *Gesuiti. La Compagnia di Gesù ieri ed oggi*, Milano, Ancora, 2016, p.105.

[57] *Jesuit in India: in historical perspective*, edited by T. De Souza – C. J. Borges, Macau, Instituto Culturale di Macau Xavier Center Historical Research, 1992.

A partire dagli anni Novanta, con il progressivo declino della leadership del partito del Congresso che ha guidato l'India, per la maggior parte della sua storia repubblicana, è rimessa in discussione la connotazione laica e plurale di questo paese, per mano del *Rashtriya Swayamsevak Sang* (Rss), braccio armato del *Bharatiya Janata Party* (Bjp), del premier Narendra Modi. Un processo volto a cancellare le tracce della pluralità religiosa e culturale, per dare spazio ad una narrazione etnica e nazionalista, funzionale all'ideologia della *Hindutva,* che fa della tradizione vedica l'elemento fondante dell'identità storica del paese. Sotto la direzione del nuovo primo ministro, molti degli stati indiani hanno progressivamente introdotto leggi anti-conversione, miranti ad emarginare le minoranze musulmane e cristiane, favorendo la pratica coercitiva del *ghar vapasi* o riconversione, e quella del cosiddetto *love jihad*, teso a limitare i matrimoni tra uomini musulmani e donne non musulmane[58]. Ciò ha scatenato un clima di discriminazione, intolleranza e violenza religiosa, senza precedenti, soprattutto verso le minoranze musulmane e cristiane, in un quadro giuridico che non prevede protezione e ricorsi, per cui ogni diritto e dignità sono violati, esasperato da un nazionalismo settario sempre più aggressivo, in cui tutte le minoranze sono sottoposte in modo crescente ad intimidazione e violenza. Ciò ha visto un incremento esponenziale di atti discriminatori nei confronti dei musulmani e dei cristiani. Stretto tra diversi fondamentalismi, tutt'altro che pacifici, il cattolicesimo indiano si è distinto per il rifiuto di ricorrere all'uso della forza e alla pratica della violenza. Da Mumbai all'Orissa, i conflitti interreligiosi si moltiplicano, lasciando dietro di sé una scia di morte e distruzione, in un clima di persecuzione senza precedenti. Una vicenda i cui sviluppi drammatici sono sotto i nostri occhi e che hanno spinto migliaia di cristiani ad abbandonare i loro tradizionali luoghi di vita. La Compagnia, in questo nuovo quadro geopolitico, dominato dal veto incrociato dei fondamentalismi e dalla riproposizione di 'una fede armata' che discrimina le minoranze religiose, ha assunto, particolarmente nell'ultimo decennio, un inedito profilo da *Global Advocacy,* opponendosi ad ogni forma di tribalismo, contrastando ogni intolleranza etnico-religiosa, assumendo la cura dell'ambiente e il rispetto dei valori e delle tradizioni dei popoli indigeni, spendendosi innanzitutto per la riconciliazione e la pace religiosa. Un simbolo rappresentativo dell'impegno profetico di questa famiglia religiosa è il padre Stanislaus Lourduswamy, un gesuita che all'età di 83 anni è stato imprigionato nella città di Ranchi, per

[58] L. Colella, *La libertà religiosa tra globalizzazione e nuovi nazionalismi. Brevi note comparative su Usa e India*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 4 (2020).

il suo impegno a favore dell'emancipazione degli *Adivasi*. Una vicenda che ha generato lo sdegno e al tempo stesso la solidarietà della Chiesa universale.

Rileggendo in chiave sapienziale una serie di passaggi critici della storia contemporanea della Compagnia di Gesù, il padre Hans-Peter Kolvenbach, alla testa dell'Ordine dal 1983 al 2008, ha scritto che come gesuiti «dobbiamo sempre fuggire il rinchiudersi in un orgoglioso restaurazionismo», prendendo, se necessario, noi stessi le cesoie, per liberarci di ciò che appesantisce il nostro passo, di ciò che è stantio nella nostra missione, che ha perduto sapore e senso, rompendo con gli interessi che noi stessi abbiamo creato, definendo questo processo attraverso un'espressione suggestiva, quella di «una fedeltà creativa»[59]. Amaladoss ha fatto eco a queste parole, rileggendole nel contesto storico e culturale del suo paese di origine, rievocando la vicenda di Davide, che per combattere con il gigante Golia ha abbandonato l'armatura, che gli impediva di camminare rapido e svelto e di combattere, affidando la sicurezza della sua vita a cinque pietre e ad una fionda. Una similitudine a cui ha fatto ricorso per sottolineare l'esodo profondo che ha spinto i gesuiti a spogliarsi dei loro abiti occidentali per immergersi profondamente nell'*heimat* del continente asiatico e indiano, in particolare. «Pluralismo quale dono divino, ricentramento ecclesiologico, cristologia dialogica, e missione integrale. Ecco, in sintesi, alcuni degli orientamenti che la ricerca del Verbo fatta con le pietre e la fionda asiatiche ha significato e significa per le comunità cristiane asiatiche»[60]. Carlo Maria Martini, arcivescovo di Milano, ha scritto che se c'è un merito che va riconosciuto ai gesuiti nella loro storia, pur con tutti i loro difetti ed errori, è quello «di aver sempre cercato di non attestarsi sull'esistente, o sul già recensito, ma di aver sentito costantemente l'invito a scoprire, definire, raggiungere nuovi orizzonti dell'evangelizzazione e del servizio alla cultura e al progresso umani»[61].

[59] B. Gonzalez Buelta, *La ricostruzione della Compagnia di Gesù (1814). Una lettura sapienziale*, «La Civiltà Cattolica», III (2014), p. 211.

[60] T. Malipurathu – L. Stanislaus, *A Vision of Mission in the New Millennium. Proceedings of the Research Seminar*, Mumbai, St. Paul, 2001, pp. 199-211.

[61] C. M. Martini, *I gesuiti, uomini di frontiera per la riconciliazione*, «La Civiltà Cattolica», IV (1991), p. 114.

INDEXES

compiled by
Serena Vinci

INDEX OF ARCHIVES

Archivo de la Provincia de la Inmaculada-España (APIE)
Fondo Archivo Franciscano Ibero-Oriental (AFIO)
72, 74, 75, 76, 78, 80, 82, 84

Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF)
Stanza storica
153, 161, 162

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)
Jap-Sin 1
34, 38, 39, 41, 44, 45, 46

Biblioteca Nacional de España (BNE)
Manoscritos 5930
72, 78, 84, 85

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

INDEX OF WORKS AND PASSAGES

Abel-Rémusat Jean-Pierre
Mémoire sur la vie et les opinions de Laotseu,
185, 187, 188, 190-192, 194, 200

Aleni Giulio
Domande e risposte sull'Occidente
54-56
Geografia dei paesi stranieri alla Cina
52, 59
Vita del Maestro Ricci
59
Zhifang waiji
62, 63

Ariosto Ludovico
Orlando furioso
171

Bartoli Daniello
Istoria della compagnia di Gesù
36

Cardulo Fulvio
Monumenta paedagogica Societatis Iesu
10

Chiari Pietro
La cinese in Europa
166-172, 174-178

Cibot Pierre Martial
Essai sur L'Antiquité des Chinois
191

Cicero (Cicerone)
De oratore
98, 99

Costanzo Camillo
Lettere Annue del Giappone
37

de Magalhães Gabriel
Nouvelle relation de la Chine
209

de Ribadeneira Pedro
Vita Ignatii Loiolae libris quinque comprehensa
5

de Sacy Antoine-Isaac Silvestre
Langue Chinoise
196

Desmaizeaux Pierre
A collection of Several Pieces of Mr John Toland
157

Fan Shouyi Louis
Shenjianlu
62, 63

Ignatius of Loyola (Ignazio di Loyola)
Exercitia spiritualia
3

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

Intorcetta Prospero
Confucius Sinarum Philosophus
20-22, 26, 102-106
Sapientia Sinica
21
Sinarum Scientia Politico-Moralis
20, 22, 26, 89, 92-94

Kircher Athanasius
China Illustrata
129, 130, 131, 137, 140, 143, 144, 146

Kollarius Adam Franciscus
Ratio educationis totiusque rei litterariae
214

Longobardo Niccolò
A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun (o Resposta)
118

Magini Giovanni Antonio
La Seconda Parte della Geografia di Cl. Tolomeo
51, 53

Montucci Antonio
Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes
186

Nadal Jerónimo
Commentarii de Instituto Societatis Iesu
4

Nicholas of Lyra
Biblia sacra cum glossa interlineari ordinaria
80

Odoric of Pordenone (Odorico da Pordenone)
Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum
145

Pallavicino Francesco Maria Sforza
Vindicationes Societatis Iesu
11

Pedrini Teodorico
Son mandato à Cina, à Cina vado
156

Polanco Juan Alfonso
Monumenta ignatiana. Series Prima
6, 8

Quintilian (Quintiliano)
Institutio oratoria
4, 6-8

Reggio Carlo
Orator christianus
10

Ricci Matteo
Della entrata della Compagnia di Giesù e Cristianità nella Cina
56, 114, 115
Il castello della memoria. Xiguo Jifa,
98
The true meaning of the Lord of Heaven
43
Tianzhu shiyi 天主實義 *(The True Meaning of the Lord of Heaven)*
113

Ruggieri Michele (e Ricci Matteo)
Dicionário português-chinês
16

Stumpf Kilian
The Acta Pekinensia
150, 151, 158

Thomas Aquinas (Tommaso d'Aquino)
Summa theologiae
82

Tournon Carlo Tommaso Maillard
Atti imperiali
152, 154-156, 158, 160

van Driem George
Ob virulentas
136, 138

Nathanael Vincent
The Right Notion of Honour
216, 217

Zhu Xi
Sishu zhangju jizhu
81

INDEX OF PLACES

Africa, 228
Agra, 130, 134, 135, 137, 174
Alcalá (Università di), 40
Aldershot, 120
Americas, xxvi, 3, 43, 96, 131, 168, 179, 225
Amsterdam, 33, 169, 211, 219, 220
Anatolia, 52
Andhra, 234
Anglia, 53
Antiochia, 224
Antwerp, xii, 220
Aquino, 60
Arabia, 52
Asia, 32-34, 39, 43-47, 52, 60, 90, 94-96, 109, 110, 175, 179, 180, 184, 201, 219, 220, 229, 232, 238, 239, 241, 244, 246
Athec (present-day Attock), 132, 133
Athens, 101
Augsburg, 213
Australia, vii, 206

Baddan (present-day Pātan), 137
Bagargar (Begarger), 130
Bangalore, 230, 242
Barantola, regno di Lhasa, 135, 136, 140, 146
Basel, 101
Batavia (present-day Jakarta), 211, 212, 219
Beijing (Pechino), 14, 41-45, 51, 52, 113, 115, 133, 134, 136, 143, 150, 151, 153-155, 174, 175, 191, 193, 196, 197, 209
Beirut, 237
Belgia Desert, 139, 140
Belgio, 209
Belor (catena del Bolor-Tagh), 131, 138, 139
Bergamo, 163
Berlin, 133
Bhottan (Bhotanta), 132
Bhutan, 128
Bod, *see* Tibet
Bologna, 56-60, 87, 169
Boston, 34, 44, 97, 100, 113, 120, 151, 177
Bovalino, 36-38
Brescia, 2, 50-52, 55, 57-60, 161, 165, 170
Brompton, 114
Brussels, 209
Buzen, provincia, 36

Calabria, 36
Calcutta, 234, 236
Cambridge, 215
Campania, 53
Campi Flegrei, 53
Canderganor (present-day Chandannagar), 174
Canton (Quam cheu, Quam tum), xx, 68, 119-123, 209, 215
Capo di Buona Speranza, 151
Cathay (Catai), xxi, 129, 130, 132, 133, 139, 140, 148, 151, 171, 217, 220

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

Caucasus, 129, 138, 139
China (Cina, Sina), VII-XII, XVI-XXX, 14, 15, 18, 20, 21, 29, 32, 35-46, 50-52, 54-62, 64, 65, 67-69, 71, 72, 76, 84, 87, 89, 93, 95-97, 100-102, 109-124, 128-130, 132, 135-137, 143, 147, 148, 150-162, 164, 165, 167-169, 174, 175, 177, 179, 180, 182-189, 191, 193, 196, 197, 199-203, 206, 207, 209-215, 217-219, 221-225, 228
Chorasmian, region, 134
Cipro, 52
Cocincina (Cochinchina), 153, 213
Coimbra, 8, 40
Collobo, 230
Colonia, 67, 154
Corea, XVI, 50, 54
Cosenza, 35, 59
Crannon (Crannone), 98, 99
Cuthi (Kutī), 137, 138

Dalmazia, 63
Darjeeling, 234
Delhi, 234, 237, 240, 242
Dumka-Rajanj, 234
Dutch East Indies, 210
Dutch Republic, 218

Egitto, 5, 103
El Escorial, monastero in Spagna, 111, 112
Elba, 60
England, 168, 176, 210, 215, 216, 219
Etiopia, 129
Europe (Europa), VII-IX, XI-XIII, XVI, XIX, XX, XXII, XXIV, XXV, XXVI-XXIX, 3-5, 14, 18, 20, 29, 32-35, 40, 44, 45, 50, 53, 56, 59, 65, 67, 84, 90, 94, 100, 102, 106, 110-113, 124, 128, 129, 133, 135, 136, 148, 151, 153, 155-160, 162, 164, 166, 168, 169, 174-176, 179, 180, 183, 184, 189, 197, 201-203, 206, 211, 212, 214, 215, 219, 220, 221, 225, 234
Évora, 40

Faenza, 165
Far East (Estremo Oriente), 32, 128, 131, 138, 140, 150, 158, 206, 222, 221
Ferrara, 130
Florence (Firenze), 59, 60, 135, 169
Fiume Indo, 132
Fiume Ravi (Rai), 132, 133
France (Francia), 166, 168, 182, 183, 193
Freiburg, 2
Fujian, 44, 51, 55, 153, 160
Fuzhou, XVI, 50

Gange, 132, 133, 166, 174
Gansu, 130
Genoa, 165, 169
Giudea, 62
Goa, 89, 136, 233
Golfo Persico, 52
Gotō, arcipelago, 36
Göttingen, 36
Grecia, 90, 103-105, 187, 195, 199, 200, 201
Groenlandia (Engrovelandia, Groenlandt), 53, 54
Guangdong Province, 111, 174
Gujarat, 234, 240
Gulf of Bengal, 174
Gulf of Mazaban, 174
Gulf of Tonkin, 174

Habsburg Empire (impero Asburgico), 214, 215
Hangzhou, XVI, 50, 87
Hazaribag, 234
Heidelberg, 97
Hedonda (present-day Hetauda), 137
Himalaya, 129, 134, 136, 138
Hirado, 36
Hizen Province, 36
Hokkaido, 36
Hong Kong, 113, 213, 230
Honolulu, 27

Iagrenat, 174
Impero di Moscovia, 52
India, xxvi, xxvii, 32-34, 52, 60, 111, 130-132, 134, 136-139, 148, 184, 196, 197, 222-225, 227, 228, 232-246
Indie, 221, 222
Iran, 144
Isfahan, 136
Islanda, 54
Italia, xi, xii, xiv, xvi, xxi, xxii, 41, 53-56, 60-64, 89, 163-165, 169-171, 173, 176
Ivry, 214

Jamshedpur, 234
Japan (Giappone), xv, xvi, xix, xxv, xxvi, 29, 32, 35-47, 50, 51, 68, 109-111, 113-116, 119, 179, 213, 218, 222, 223, 229, 231
Jianchang, 76
Ji'nan, xvii, 68
Jiuquan, 130

Kalmack (Kalmuk) Desert, 129, 136, 139, 140
Kampa La pass, 136
Karnataka, 234, 240
Kashmir (Kaśmir), 132, 144
Kathmandu Valley, 137
Kerala, 234, 240
Khanbaliq *see* Beijing
Kingdom of Hungary, 213, 215
Kobe, 51
Kokura, 36
Königsberg, 178
Kottayam, 242
Kumbum Ta'er Si, monastero, 136
Kyoto, 209
Kyūshū, 36

Ladakh («Little Tibet»), 133, 134
Lahore, 129, 132
Lake Balkhash, 129
Lake Qinghai (Kokonor, great Tartar sea), 136
Langur (Everest), 136, 138
La Verna, Mount, 94
Leiden, 218, 219
Lhasa (Lassa), 128, 133, 135, 136, 140, 143
Libia, 53
Lisbon, xii, 17, 35, 150, 153
Livorno, 169
Logroño, 9
Lombardy, 169
London, 168, 196, 198, 218
Lonvavla, 242
Lop Desert, 136, 139
Loreto, 60, 62, 63

Macau (Macao), 18, 36, 61, 68, 84, 111, 115, 119, 136, 150-152
Madhya Pradesh, 234
Madrid, 18, 68, 78, 111, 112, 150, 210
Madurai, 234
Maharashtra, 238
Manchuria, 129
Manille, 196, 197
Mantua, 130
Manziana, 163, 171
Mar Glaciale, 139
Marche, 15
Medio Oriente, xxvi, 52, 237
Mediterranean sea, 200
Messina, 4
Milano, 50, 59, 60, 96, 246
Mongolia, 52, 129, 179
Mont Ventoux, 94
Monte Tabor, 94
Moran (Maranga), 137
Mumbai (Bombay), 234, 238, 242, 245
Munich, 123
Myanmar, 174

Nagasaki, 36
Nanchang, 113
Nanjing (Nanchino), 38, 113, 151, 160
Napoli, 15, 36, 38, 53, 60, 63, 151, 163, 164, 169, 179

Nazareth, 62
Negrailles Point, 174
Nepal (Necbal), xxi, 136-138, 234,
Nesti (present-day Listī Bhansar), 137
Netherlands (Holland), 217, 219, 220
Nettetal, 151
Newmarket, 211

Oceano Indiano, 243
Orissa, 245
Osaka, 36
Oxford, 27, 11, 158

Padova, 60, 163, 166
Paektu (Changbai), monte, 53
Palestina, 51
Paris (Parigi), xii, xiii, xxiv, 122, 150, 153, 166, 167, 181, 202
Parma, 60, 61, 171
Paropamisus (Parapanisus), Mountains, 134, 138, 139
Patna, 234
Pegù, 174
Penisola dell'India orientale, 166, 174
Persia, 52, 132, 136, 184, 201
Philadelphia, 177
Philippines, 68, 72
Piazza Armerina, 87
Piemonte, 169
Pisa, 95, 128, 163
Portugal, 33, 34, 36, 40, 109
Potala, palazzo a Lhasa, 140, 141
Pozzuoli, 53
Provenza, 130
Pune (Poona), 233, 242
Purgatory, Mount, 94

Qinghai Province, 136
Quanzhou, 54
Quinsai (present-day Hangzhou), 167

Ranchi, 234, 245
Reting (Retink), 140
Roman Empire, 184
Rome (Roma), xxi, xxvi, 13, 19, 20, 22, 24, 26-29, 59, 61, 62, 90, 112, 119, 120, 130, 135-137,149-153, 160, 209, 223, 227-229, 232, 236, 243
Russia, 168, 176

Saint Louis, 110
Sakai, 36
Salamanca, 40
Samo Desert, 139, 140
San Francisco, 17
Segovia, 40
Sesto San Giovanni, 171
Shandong, 17, 120
Shanxi, 61
Shaoguan, 113
Shigatse, 137
Siam, 147, 166-168, 174, 179, 216, 218
Sicilia, 53, 55, 60, 65, 87
Sinai, Mount, 188
Si-ngan-fou (present-day Xi'an), 128, 129, 136
Singapore, 35, 36, 116, 153
Skyros (Sciro), 173
South Pasadena, 151
Spain (Spagna), 18, 29, 40, 109
Sri Lanka, 230, 234, 237, 243
Stromboli, 53, 55
Sud-est asiatico, 52, 55
Sydney, 206, 211
Syria, 184, 201

Tabira, 35
Taipei, 193
Taiwan, 193, 218
Tamil Nadu, 232
Tangut, 140, 146
Tartaria, 51, 155, 177
Tashi Lhunpo, monastero, 137
Thessaly, 98, 99
Thorong La pass, 137
Tibet (Tebeth, Thebeth, Tūbbāt, Tüpüt, Töpöt), 128, 131-135, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 155, 168, 179, 211

Trento, 161, 162
Tsaparang (Chaparangue), 131, 132
Tunkin, 153
Turchia, 52
Turin (Torino), 59, 60, 95, 165, 169
Turkestan occidentale, 129
Tuscany, 169

Uku, isola, 36
United Kingdom, 197
Utrecht, 220
Ü-Tsang, 137
Uzbekistan, 134

Valladolid, 40
Venezia, 11, 37, 50, 52, 60, 154, 164-166, 169-171, 175
Vercelli, 151
Vesuvio, 53, 63
Vibo Valenzia, 37
Vienna, 8, 207, 212, 214, 215
Viterbo, 33

Wanda (Île de France), 196, 197
West Bengal, 174

Xining, 136

Yellow River, 136

Zhaoqing, 29, 111, 113

INDEX OF NAMES

Abel-Rémusat Jean-Pierre, xxiii-xxv, 182-203
Abraham, 121-124
Achille, 173
Adam, 120
Adam Ferenc, *see* Kollarius Adam Franciscus
Agathias, 144
Ahn Jaewon, 97, 99, 100
al Idrīsī, 129, 130
Albaladejo T., 9
Aleni Giulio, xvi, 49-65, 78
Alessandro VII, papa, 154, 159-162
Alexander the Great, 133
Alfano G., 164, 165
Allsop P., 156
Ambrose, 101
Ames Roger T., 27
Amiot Joseph-Marie, 183, 184, 193, 194, 197
An Jong-Chol, 50, 3
Angelica, 171
Antonio de Andrade, 131, 132, 134, 138
App U., viii, 110
Appius Claudius, 94
Arias Montano Benito, 130
Ariosto Ludovico, 33, 171
Aristotle (Aristotele), 3, 4, 6, 8, 9, 97, 101
Arrupe Pedro, xxvi, 228-236, 244
Arxó Ramón, 149
Asor Rosa A., 58, 179
Augustine, Saint, 81, 101
Azevedo Francisco, 131, 239

Baffetti G., xiii
Balbo A., xviii, xix, 95, 96, 100, 127, 128
Ballarini L., 2
Balmas E., 177
Baraldi M., 177
Barbarisi G., 175
Bárberi Squarotti G., 164
Barbin Claude, 209
Barras Philip, 95
Barreto L. F., 151
Barry W. A., 2
Bartoli Daniello, xv, 35, 36, 179
Bassaglia Giammaria, 165
Bassaglia Leonardo, 165
Bastian A., 147
Battistini A., 11
Bea Augustin, 228
Belisea, 167, 168
Bell C., 147
Bellucci Giuseppe, 239, 240
Bembo Pietro, 11
Benda F., 96
Ben-Dor Benite Z., 131
Benedetto XIV, papa, 162, 223
Beniscelli A., 164, 180
Benjamin of Tudela, 130
Beonio Brocchieri V., 92
Berger de Xivray Jules, 133
Bernard H., 208
Bernard-Maître H., 13

© 2026 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International
Francesco Borghesi (edited by), *Bridging Cultures. Missionaries Languages East Asia (XVI-XX Century)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2026
ISBN (stampa) 979-12-5693-106-4 (e-book) 979-12-5693-107-1 – DOI 10.57601/SL_329_2026

Bertuccioli G., 35, 41, 54, 61, 63
Biagini E., 180
Binni W., 164
Bolgar R. R., 4
Bonaventure of Bagnoregio, Saint, 70
Borghesi F., IX, XXII, 87, 88, 95, 155, 163, 170, 205
Bossi G., 54, 177
Bottanelli V., VII, XXV, 95, 206, 221
Bourke J. G., 142
Bouvet Joachim, 183, 192, 193
Boym, 129, 132
Braghi, G., 218
Brahe Tycho, 50, 60
Braida L., 169
Brancati Francesco, 119
Braunmann F., 135
Breschi Costance, XXV, 223
Brezzi A., 65
Bridget of Sweden, Saint, 78
Brock Sebastian, 129
Brockey L. M., 153
Bronzini G. B., 177
Brucker, 195
Brunialti A., 133
Buddha, 111
Burke P., 155
Burnett C., 111
Butler J., 172
Byrne S., 96

Caballero Antonio de Santa María, XVII, 9, 67-85, 119-122
Cabral João, 137
Cacella Estêvão, 137
Calabrese S., 164, 165
Calboli G., 97
Cams Mario, 49, 50
Canaris D., VII, IX, XVII, 68, 69, 71, 78, 82, 111, 116, 163, 206, 210
Cannavò F., 6
Capucci M., 164, 171
Caraman P., 130, 131, 133
Carbone Ludovico, 10
Cardulo Fulvio, 9
Carloni M., 111
Carvalho Valentin, 44
Casalin Federica, 54, 61
Casalini C., 3
Castelnovi Michele, 57, 64
Castor, 98, 99
Cattaneo Lazzaro, 21
Catto Michela, IX, X, XXI, 150-152, 162
Cecchi E., 164
Cerruti M., 164
Certeau Michel de, XIII, 2
Chalmers John, 203
Champion de Cicé, L., 68
Chan A., 209
Chang Huang (章璜, Zhang Huang), 113, 191
Chang Ku-ming Kevin, VIII
Charmot Nicolas, 153
Chen Beixi, 118
Chen Hao, 119
Chen Kenneth, 57
Chen Lejamei, 193
Cheng A., 203
Cheng Tang (King Tang), 80, 114, 115, 121, 123, 124
Cheng Yi (程頤, Cheng Zi, Cincius), 17, 191
Cherchi P., 5
Chiari Pietro, XXII, 163-167, 169-173, 175, 176, 178-180
Chiswell Richard, 211
Christoph Magnus, 213
Chrysostom John, 101
Cibot Pierre-Martial, 182-185, 191-195, 197, 198
Cicero (Cicerone), XIX, 3-6, 8-11, 96-99, 101, 103, 104
Cillario G., 3
Clemente XI, papa, 150, 151, 154, 160-162
Clemente XIV, papa, 224
Codina Mir G., 4, 9
Colzani Gianni, 223, 227

Compareti M., 144
Confucius (Confucio), VIII, IX, XIV, XV, XVII-XX, 16, 17, 21, 24, 68-71, 76-81, 85, 88-92, 94, 95, 102, 103, 109, 111-114, 116-120, 122, 123, 128, 151-153, 159-162, 184, 186, 194, 195, 197, 208, 210-218, 221
Cook D. J., 157
Cooper M., 115
Cordier H., 209
Cornadini P., 114
Corneille d'Egmond, 68
Cors E., 60
Costa S., 163
Costanzo Camillo, XIV, XV, 32, 34-37, 46
Couplet Philippe, 96, 100, 102-104, 121-123, 197, 208, 210, 213
Coyne J. J., 110
Crenshaw K., 174
Cretti G., 51, 57
Criveller G., 59, 152
Crotti I., 163
Cummins J. S., 122, 154

da Costa Inácio, 20, 21, 120, 211
d'Alembert Jean Le Rond, 178
D'Alia F., 176
Danelon F., 165, 170
Daniel, prophet, 75
Daniélou Jean, XXVI, 227, 228
Dante Alighieri, 11
D'Arelli F., 15, 19, 61, 151, 152, 156
Davide, personaggio biblico, 246
Davis A. Y., 174
Davis W. W., X
Debenedetti S., 171
De Bernardis Ilaria, 171, 173
de Britto Giovanni, XXVI, 223
de Cristofaro F., 164, 165
de Gois Bento (Benedict Goes, Benedictus Goësius), 129, 130, 132-134
de Grammont Jean-Baptiste-Joseph, 197
de Guibert Joseph, XIII, 1, 2
de Guignes Louis Joseph, 186, 196-198
Dehergne J., 193, 208
de la Brune, J., 211
de la Vaissière E., 134
Del Gatto M., 56
D'Elia P. M., 14, 19, 71
della Calce E., 95, 100, 105, 111, 129
Del Río E., 9
de Magalhães Gabriel, 210, 211
De Marchi M., 56
Demattè P., 50
de Morales Juan Bautista, 161
De Nobili Roberto, XXV, 223
de Prémare Joseph-Henri, 182-184, 186, 192-195, 197
de Ribadeneira Pedro, 5
de Rougemont François, XIX, 20, 100, 208, 213
de Sacy Antoine-Isaac Silvestre, 196
Desbordes Jacques, 220
Desideri Ippolito, 129, 147, 148
Desmaizeaux Pierre, 157
De Troia P., XVI, 6, 50, 52, 65
de Ursis Sabatino, 40-42, 44, 51, 55
Dew N., VIII
Diaz Manuel (Manuel Dias Jr), 50, 97
Di Conzo C., 177
Diderot Denis, 178
Diego de Pantoja, 45, 51, 55, 120, 121
Dijkstra T., 218
Di Toro A., 65
Doherty R. G., 2
Dolfi A., 180
Domínguez J. M., 150
Dong Zhongshu, 120
Dorn B., 209, 221
d'Orville Albert, 132, 134-137
Dudink A., 111, 207, 209, 221
Du Halde Jean-Baptiste, X
Duke Zhou (周公), 189
Dunne George H., 49
Duns Scoto Giovanni, 70, 84
Dupuis Jacques, 241
Duraiswami Simon Amalorpavadass, 241, 242

Durand Alex, xxvi, 227
Duyvendak J. J. L., 220

Eldevik J., 129
Ellingson T., 177
Elman B. A., viii
Epictetus, 101-103
Erasmo da Rotterdam, 4, 9
Ezekiel, xxi, 130

Fabre P. A., x
Facioni S., 2
Fan Liben, 16
Fan Shouyi Louis, 56, 61-63, 150
Fang Chaoying, 68
Farissol Abraham, 130, 131
Fatica M., 61, 151
Fattori M. T., 162
Faure Pierre, 3
Favaretto G., 219
Favaro A., 60
Ferlan C., 162
Ferrão André, 20
Fessard G., 2
Fetherston H., 213
Fideler D. R., 182
Flint V., 143, 144
Forte A., 129
Foucquet Jean-François, 183
Francesco, papa, 243, 244
Francesco Maria da Ferrere, 69
Franchi Giacomo, 165
Fuehrer B., 213
Fumaroli Marc, xiii, 3
Funcan Fabian, 36
Fuxi, 71, 72, 76, 105, 121

Gaddo I., 153
Galeffi F. G., 15, 156
Gama Luís de, 119
Gandhi Indira, 235
Garavaglia V., 170, 171
García-Hernández B., 9
Garin E., viii
Garrett F., 142
Gasti F., 5
Gaubil Antoine, 189
Gennaro, santo, 63
Gernet J., vii
Gervais J. (o Giorgetti F., Giard J.), 14
Giannanti A., 179
Giard L., 2, 6
Ginzburg C., x
Gioia M., 6
Giovanni Paolo II, papa, 230, 233, 237
Gnilka Christian, xix, 101, 104, 107
Gog, biblical figure, xxi, 130
Goldoni Carlo, 164, 170, 171
Golia, figura biblica, 246
Golius Jacobus, 220
Golvers N., xix, 100, 101
Goodrich L. Carrington, 68
Gorgias, 145
Gori M., 163
Gorshenina S., 129, 134
Gracián B., 3
Granatelli R., 6
Grassi U., 179
Greene T. M., 11
Grendler P. F., 5
Gronovius Jacobus, 194
Grueber Johann (Grueber Giovanni), 129, 132, 134-138, 140
Gu Hongming (Ku Hung Ming), 27
Guérin Louis, 68
Guthrie K. S., 182
Gyalwa Gedun Drupa, 137
Gyorgy Pray, 215

Hakluyt R., 212, 213
Hall D. L., 27
Harvey D. A., viii
Hegel Georg W. F., 203
Hennessy Michael, 136
Herbert Alphonso, 236
Herdtrich Christian Wolfgang Henriques, xix, 20, 100, 207, 212
Hermann Albert, 133

Hermes Trismegistus, 101, 103, 195
Herodotus, 133
Hesiod, 101, 104, 105
Heurnius Justus, xxv, 207, 211, 212, 218-221
Heurnius Ottho, 220
Hirudayam Ignatius, 241
Holz H., 197
Homer, 101, 104, 105
Horthemels Daniel, 208, 213
Hosne A. C., 97, 129-134, 137, 148
Hostetler L., 50
Hu Guozhen, 83
Huang Xiu Feng, 57
Huangdi, 121

Ignatius of Loyola (Ignazio di Loyola), Saint, xiii, xxvi, 2-6, 8, 9, 32, 39, 222-224, 228
Innocenzo X, papa, 159
Innocenzo XII, papa, 153, 160
Intorcetta Prospero, xviii-xx, xxv, 20-22, 26, 76, 77, 88-94, 100, 208, 210, 212-218
Irace E., 164
Isidore of Seville, Saint, 75
Israel J., viii

Janssens Jean-Baptiste, 225
Jenkinson M., 216-218
Jerome, Saint, 101
Jesus Christ (Gesù Cristo), ix, 89, 91, 94, 134, 153, 196, 197
Jiang R. S. (江日新), 182, 183
Jin S., 97
Journet Charles, 227

Kaempfer Engelbert, 217
Kamenicky Joachimus Joannes, 20, 207, 220
Kang W., 143
Kangxi, Emperor, xxi, 150-152, 156, 157, 162, 215
Kant Immanuel, 178
Karimies I., 83
Karsai G., 133
Keevak M., 153
Keplero Giovanni, 60
Kim K., 100
King Cheng, 189
King Wu of Zhou Dynasty, 112, 189
Kipling Rudyard, 177
Kircher Athanasius, xx, xxi, 128-130, 132-137, 140, 141, 143-147
Kirk G. S., 200
Kollàr Franz, *see* Kollarius Adam Franciscus
Kollarius Adam Franciscus, 211-215, 218
Kolmaš J., 129
Kolvenbach Peter-Hans, xxvi, 236, 243, 244, 246
Kow S., ix
Krey Ph. D. W., 73
Kuiper K., 219

La Bella G., xxv-xxvii, 222, 224
Lach D. F., 157
Lackner M., 97
Lacouture Jean, 224
Lactantius, xix, 101, 103-105
Laínez Diego, 6
Lambecius (Peter Lambeck), 214, 215
Lancashire D., 83
Landucci S., viii
Laozi (Lao-Tseu, Lao-tseu, Lao-kiun, Lao-jun), xxiv, xxv, 182-186, 192, 194-197, 199-203
Laufer B., 133
Lavagnino A., 97
Le Faure Jacques, 119
Legge James, 27, 80, 203
Le Gobien Charles, 68
Le Guillou Marie-Joseph, 226
Leibniz Gottfried Wilhelm von, 157
Le Peletier L.-A., 121
Le Tellier Michel, 68
Levi A. H. T., 4

Li Wenchao, IX
Li Zhizao, 51, 113
Lin Jinshui, 65
Liu Y., 143
Lokaj R., XVIII, 87, 91
Lonergan Bernard, 228
Longobardo Niccolò, XVII, XX, 35, 44-46, 50, 69, 71, 72, 78, 79, 116-119, 121-123
Lorenzo, santo, 18
Louis XIV (Luigi XIV), VIII, 166, 167
Lu Huizhong, 9, 51, 52, 54, 55
Lü Yixu, 155, 206
Lubac Henri de, XXVI, 227, 228, 231
Lucifer, 75
Lucretius, 145
Lukács L., 6
Luo Ying, XIV, 14-28, 70
Luzzatto S., 164

Mackerras C., XI
Macrobius Ambrosius Theodosius, 194
Madre Teresa, 235
Madrignani C. A., 169, 171, 176, 179, 180
Magalotti Lorenzo, 135, 140, 211-214
Magini Giovanni Antonio, 14, 52-54, 58, 60
Magog, biblical figure, XXI
Maigrot Charles, 153, 154, 160
Malatesta E., X, 70
Malato E., 164
Malebranche Nicolas, 151
Malouf David, 177
Mandeville John, 139
Mangini N., 165, 171
Mangione D., 164
Manni Giuseppe, 212
Manuzio Aldo, 91
Marchesi M., 163
Marchi A., 171
Marco Polo (Paulus Marcus Venetus), XXI, 130, 131, 133, 138, 139, 167
Marcocci G., 158
Margolin J. C., 4
Mari M., 175
Maria Vergine, 62, 63, 78
Marini Q., 179
Marivaux Pierre de, 171
Marsh Narcissus, 220
Martini Carlo Maria, XXVII, 246
Martini Martino, 76, 77, 119, 121, 129, 132, 154, 160, 161, 219, 220
Marx Jacques, 128, 129, 133, 134, 138-140, 147
Maryks R. A., 96
Masini Federico, 54, 61
Masson Philippe, 220
Masson Samuel, 220
Mattei F., 3
Mazarini Giulio, 11
McLaughlin M. L., 11
Medoro, 171
Meek R. L., 177
Mencio, 16, 17, 22, 24
Menegon E., 65, 115, 150, 151, 153
Menetti E., 164
Meursius Johannes, 194
Meynard Thierry, IX, XIX, XX, 18, 61, 71, 76, 83, 95, 96, 102-106, 109-111, 113, 116, 120, 121, 150, 206, 209, 210, 213
Michael Amaladoss, 232, 241, 242, 246
Mignini F., 55, 115, 151
Mignone M., 54
Milazzo A. M., 11
Minamiki G., 152, 159
Mish J. L., 52
Mocella P., 111
Modi Narendra, 245
Mollea S., XIX, 95, 97, 100, 111, 128
Montucci Antonio, XXIII, 183, 185, 186, 195-198
Morale I., 151
Morand Martin, 74
Morando S., 165
Morar Florin-Stefan, 59
Morris L., 134
Moses, 121, 122, 183, 188

Motta A., 166
Mungello D. E., VIII, X, 70, 82, 151
Murray J. K., 77
Muru Cristina, 32, 33

Nadal Jerónimo, 4, 222
Navarrete D., 119, 120, 122
Nicholas of Lyra, 73-75, 79, 80, 83, 85
Nieuhof Johan, 129
Ninus, King, 75
Noah, 121, 123
Noël Alexandre, 67
Noël François, 20, 26, 150, 208, 221
Noëlas Jean-François, 182, 183, 187, 196, 197
Norbu J., 143
North M., 155
Notovitch Nicolas, 134

Odoric of Pordenone (Odorico da Pordenone), 133, 145
O'Meara D. J., 182
O'Neill Ch., 150
Orpheus, 105
Ovidio, 42

Pacheco Felicianus, 89, 119
Pallavicino Francesco Maria Sforza, 10
Palmeiro André, 46, 153
Pan Feng-chuan, 182, 202, 203
Pantoja Diego de, 45, 120, 121
Paolo III, papa, 222
Paolo V, papa, 213
Paolo VI, papa, 231, 233
Parmananda Divarkar, 232
Pasio Francesco, 115
Paternicò L. M., 151
Paul of Tarsus, Saint, 80, 91
Pauthier Guillaume, 202, 203
Pedrini Teodorico, 151, 156
Peissel Michel, 133
Pelliot Paul, 129, 131, 209
Pérez L., 70
Pesch Heinrich, 228
Petech L., 134, 143
Petrarch, 91
Pfister L., 208, 209
Philip II (Filippo II), King of Spain, 18, 19, 111, 112
Piastra S., XVI, 56-58, 60, 62
Piccinini C., 97
Piemontino D., 151
Pieris Aloysius, XXVI, 237, 239, 241
Pio IV, papa, 162
Pio VII, papa, 224
Pio IX, papa, 36
Pio XII, papa, 225
Pizol Abraham, *see* Farissol Abraham
Plato, 81, 101-103, 182, 183, 186, 193, 195, 199-202
Pliny the Elder (Plinio il Vecchio), 99
Plotinus, 192, 195
Plutarch (Plutarco), 42, 101-103
Poggi Salani T., 91, 135
Polanco Juan Alfonso, XIII, 6, 8
Poliziano, 91
Pollux, 98, 99
Pontanus Isacius, 194
Possevino Antonio, 210-212
Prester John, 129, 134, 143, 148
Provana Giovanni Antonio, 150, 153, 156
Ptolemy, 134, 138, 139
Purchas S., 212, 213
Pythagoras, 101, 103, 182-184, 192-195, 199-202

Qiu Jun, 122
Qu Taisu, 113
Questa C., 144
Quintilian (Quintiliano, Quintilien), XIII, 3-11, 97, 98

Rädhänäth Sikdhar, 136
Raguin, Y., 70
Rahner H., 228
Rahner Karl, 2, 228, 231
Rangel Francisco, 84

Raven J. E., 200
Reggio Carlo, 10
Reland Adriaan, 220
Renedo Agustín, 70
Retif André, 227
Ricci Antonio-Maria, 115
Ricci Matteo, 14, 15, 17, 19, 21, 22, 28, 29, 35, 41-46, 69, 71, 82, 83, 95, 97-99, 101, 102, 111-120, 122, 123, 129, 143, 151, 152, 182
Ripa Matteo, 151
Rodis-Lewis G., 151
Rodney L., 88-90, 92
Rodrigues João, 45, 115, 116, 122
Rogieros Miguel, 111
Romano A., 154
Romberch, 99
Rosemont Jr H., 157
Rosso A. S., 68, 151
Rost R., 209, 221
Roth H., 135, 137
Rouleau F. A., 151
Ruderman D. B., 131
Ruggieri L., 32, 46
Ruggieri Michele, XIV, XV, XX, 14-23, 28, 29, 35, 41, 43, 46, 82, 110-114, 116, 118, 120, 122, 123, 208, 210, 221
Rule P. A., VIII, X, 70, 115, 149

Saby A. de, 196
Salluste, 195
Salutati Coluccio, 91
Sambiase Francesco, XVI, 50, 57, 60, 45
Sambiase Giovanni Andrea, 60
Santato G., 166
Sapegno N., 164
Sarro Domenico, 173
Savouret Pierre, 211
Schiern F., 133
Schofield M., 200
Schütte J. F., 110
Scopas, 98, 99
Scriomberk G. H., 154
Segneri P., 11
Segre C., 171
Semedo, 129
Seneca, 100-103
Seo Yoonjung, 49
Shang Huqing (祜卿), 82, 83
Shao Yong, 116, 117
Shem, 202
Shen Que (Quio Xin), 38
Shenzhong, imperatore, 55
Shore P., 215
Shun, 121
Shunzhi, Emperor, 135
Sima Guang (司馬光), 192
Sima Qian (司馬遷), 76, 89, 184
Simon M., 143
Simonide di Ceo, 98, 99
Sinologus Berolinensis, pseudonym, *see* Montucci Antonio
Sloane H., 218, 220
Smith L., 73
Soarez, 99
Socrates, 101-103
Solomon, 121
Sorice, G., 145
Sozzi L., 177
Spalatin C., 102
Spatariul Milescu Nicolae, 132
Standaert N., 111, 123, 152, 193, 206
Stanislas Julien, 193, 202, 203
Stanislaus Lourduswamy, 245
Stanny Jebamalai, 239
Stella Francesco, 128, 129
Stevens Thomas, XXVI
Stumpf Kilian, 150, 151, 158
Stussi A., 164
Suárez Cipriano, 8, 9
Surdich, L., 180
Swen L., 151

Takata Tokio, 209
Tamburello A., 109
Tamburini Michelangelo, 150
Tarsetti G., 151, 156

Tavazzi V., 170
Taylor C. E., 129
Taylor Randal, 210, 215
Teilhard de Chardin Pierre, 228
Templeman D., 144
Teva, 140
Theobald Christoph, XIII, 2
Thetis, 173
Thévenot Melchisédech, XVIII, 90, 91, 211-214
Thomas Aquinas (Tommaso d'Aquino), Saint, 39, 60, 75, 82, 91, 183
Tokugawa Ieyasu, 36
Toland John, 157
Tolomeo Claudio, 52, 56, 57
Tommasi C. O., XX, XXI, 95, 100-102, 128, 129, 131
Tortarolo E., 151
Toschi L., 163
Tosco Alessandro, XVIII, 88, 89, 92
Tournon Carlo Tommaso Maillard, patriarca di Antiochia, 150-155, 158, 160-162, 224
Trigault Nicolas, 129, 134, 213, 214
Tsongkhapa, 136
Tucci G., 141, 142
Turner W. B., 172
Tuttle G., 143

Vagnone Alfonso, 40, 41, 44, 45, 97
Valignano Alessandro, XVI, XXV, 14, 18, 19, 29, 46, 59, 109-111, 114, 223, 231
Valla Lorenzo, 11
Van den Wyngaert A., 73
van Driem G., 129, 136, 138
van Hoorn P., XXV, 207, 211, 212
Van Liere F., 73
Van Tuyl C. D., 128
Varaprasadam A. M., 236
Vareschi S., 154
Varkey Perekkat, 240
Varro, 101, 103
Väth Alfons, 69, 70
Vaucelles L. de, 6
Venturi T., 14
Venturini M., 163
Verri Pietro, 175
Verri Teresa, 175
Vescovo P., 163, 170
Villasante R., 18, 111, 210
Vincent Nathanael, 207, 210, 215-217
Vinci S., VII, XXII, 14, 163, 180
Virgil (Virgilio), 11, 96
Visceglia M. A., 151
Vitelleschi Muzio, 38, 39, 45
Voltaire, IX, 179
von Collani C., 150, 152, 153, 193, 197
Vuguano, *see* King Wu of Zhou Dynasty

Wang Honghui, 113
Wang Huiyu, 111
Wang Jia (王嘉), 77
Wang Mengjian (王夢簡), 78
Wang Niecai, 70
Wang Yangming, 113
Wang Yongjie, 50-52, 64, 65
Watson J., 99
Weber L., 178
Weber Max, 158
Wegmann, K., 197
Wei Jiang (Wei Jiangxiang 魏京翔), 69, 70, 78, 84
Wei Qiao (魏校), 192, 193
Wei Sophie, IX
Wen Zheng, 115
Wessels C., 135
Witek J. W., 17, 150, 151, 153
Wu Huiyi, IX
Wu Y., 179
Wyss-Giacosa P., 128

Xavier Francis (Francesco Saverio), XV, 35, 39, 41
Xiao Jingyi, 14
Xiao Junhua, 14
Xie Mingguang, 111
Xu Guangqi, 113

Xue Fucheng, 61, 63, 64

Yang Tingyun, XVI, 50, 51, 65
Yates F. A., 98
Yi Ma (易瑪), 70
Yinti, principe, 149, 154
Yongle, Emperor of the Ming Dynasty, 188, 189
Yongzheng, imperatore, 65
Youzi, 17

Żaboklicki K., 177
Zarco Cuevas Julián, 111
Zazzu, G. N., 131
Zeng Zi (Centius, Cincius), 17, 24
Zhang Chunjie, XI
Zhang Gaoheng, 54
Zhang Huang (章璜), 113, 191
Zhang Juzheng (Cham Colai, Zhang), 22, 96, 120, 122
Zhang Nai, 122
Zhang R., 151
Zhang Zai, 117
Zhao Rugua, 53, 54
Zhou Dunyi, 114
Zhu Gongqian, 117
Zhu Xi (朱熹) (Zhu Zi), 17, 25, 27, 81, 88, 112-114, 117, 120
Zi Si, 17
Zimmel B., 135
Zixia, 17
Zoli Sergio, 157
Zoroaster, 72
Županov I. G., X, 158
Zürcher E., 114